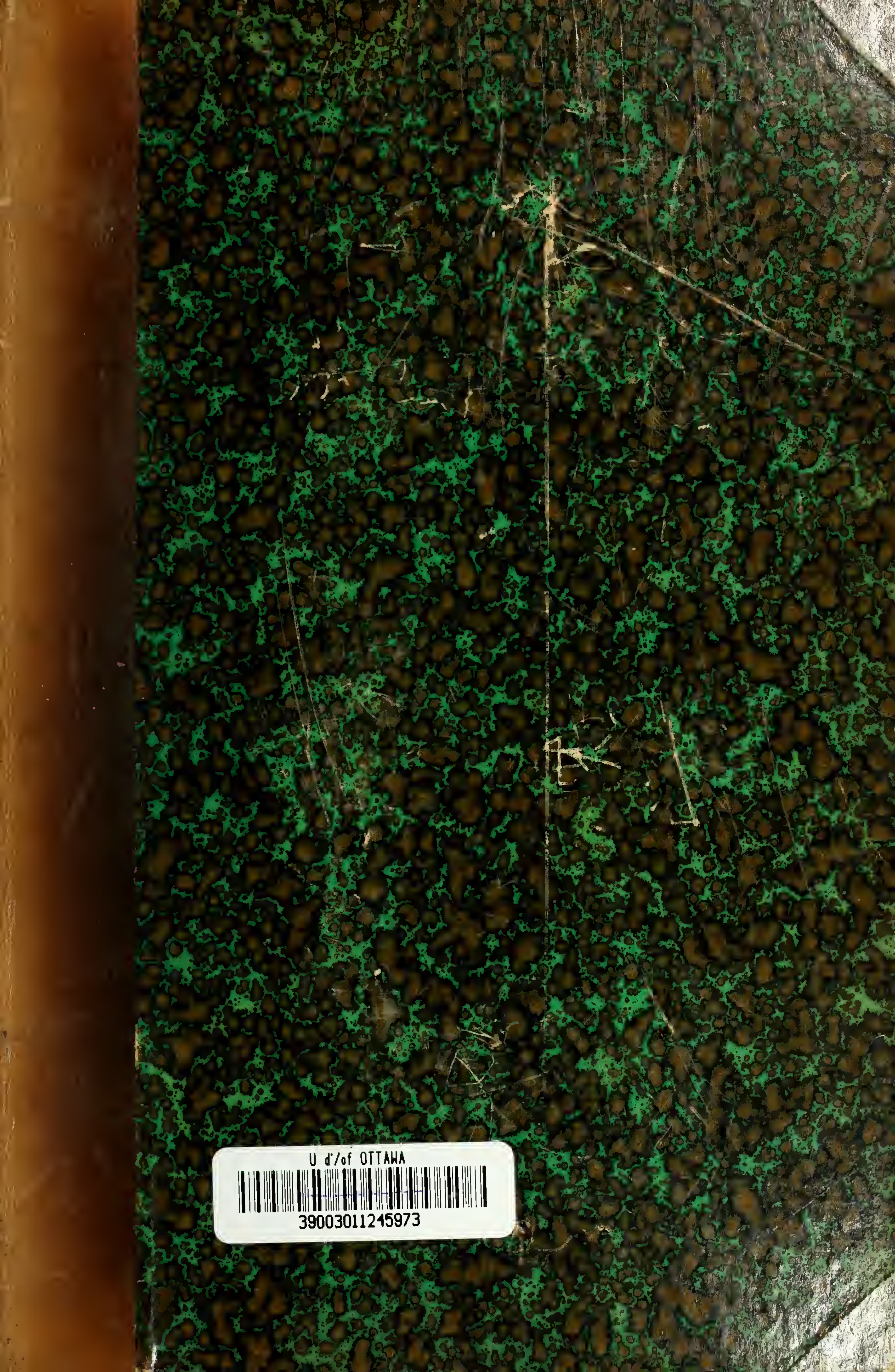


U d'/of OTTAWA
39003011245973

ŒUVRES COMPLÈTES

DE BERGIER



ŒUVRES COMPLÈTES

DE BERGIER

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

CHANOINE DE LA MÉTROPOLE DE PARIS,

CONFESSEUR DE MESDAMES DE FRANCE, ETC., ETC.

Augmentées d'un grand nombre d'ouvrages inédits,

SAVOIR

TRAITÉS DIVERS, DISSERTATIONS, DISCOURS, LETTRES, ETC.

ET REPRODUITS D'APRÈS LES MANUSCRITS AUTOGRAPHES

PUBLIÉES

PAR M. L'ABBÉ MIGNE

ÉDITEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE UNIVERSELLE DU CLERGÉ

OU

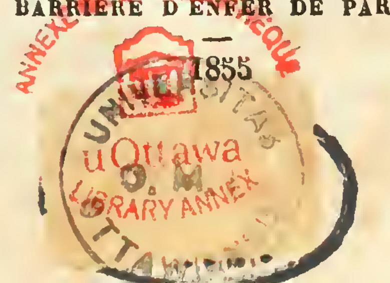
DES COURS COMPLETS SUR CHAQUE BRANCHE DE LA SCIENCE ECCLÉSIASTIQUE

TOME SIXIÈME

PRIX : 50 FRANCS LES 8 VOLUMES

S'IMPRIME ET SE VEND CHEZ J.-P. MIGNE, ÉDITEUR
AUX ATELIERS CATHOLIQUES, RUE D'AMBOISE, AU PETIT-MONTROUGE
BARRIÈRE D'ENFER DE PARIS

1855





Imprimerie MIGNE, au Petit-Montrouge.

OEUVRES COMPLÈTES

DE

NIC.-SYL. BERGIER

Cinquième Partie.

THÉOLOGIE APOLOGÉTIQUE

TRAITÉ DE LA VRAIE RELIGION

AVEC LA RÉFUTATION DES ERREURS QUI LUI ONT ÉTÉ OPPOSÉES DANS LES DIFFÉRENTS SIÈCLES

INTRODUCTION

DESSEIN DE LA PROVIDENCE DANS L'ÉTABLISSEMENT DE LA RELIGION; ORIGINE ET PROGRÈS DE L'INCRÉDULITÉ ; PLAN ET DIVISION DE CET OUVRAGE

§ I.

Première époque de la révélation ; loi de nature.

Dieu, disent les Pères de l'Eglise, donne au genre humain des leçons convenables à ses différents âges (1) ; comme un père tendre, il a égard au degré de capacité de son élève : il fait marcher l'ouvrage de la grâce du même pas que celui de la nature, pour démontrer qu'il est l'auteur de l'un et de l'autre. Tel est le principe duquel il faut partir pour concevoir le plan que la sagesse éternelle a suivi en prescrivant aux hommes la religion.

Ce plan renferme trois grandes époques relatives aux divers états de l'humanité. Dans les siècles voisins de la création, le genre humain, dans une espèce d'enfance, n'avait encore d'autre société que celle des familles, d'autres lois que celles de la nature, d'autre gouvernement que celui des pères et des vieillards. Dieu révéla aux patriarches *une religion domestique*, peu de dogmes, un culte simple, une morale dont il avait gravé les principes au fond des cœurs. Le chef de famille était le pontife-né de cette religion primitive. Emanée de la bouche du Créateur, elle devait passer des pères aux enfants, par les leçons de l'éducation. La tradition domestique, les pratiques du culte journalier, la marche régulière de l'univers, et la voix de la conscience, se réunissaient pour apprendre aux hommes à

(1) TERTULL., l. *De virgin. velandis*, c. 1 ; S. AUG., l. *De vera relig.*, c. 26 et 27, etc.; THEODORET, *Hær. Fab.*, l. V, c. 17 ; *De provid.*, orat. 10, etc.

n'adorer qu'un seul Dieu. Ce premier lien de société, ajouté à ceux du sang, était assez puissant pour unir les diverses branches d'une famille, et pour former insensiblement des associations plus étendues.

Cette idée de la religion primitive n'est pas de nous, elle est tirée des livres saints. L'*Ecclésiastique*, après avoir parlé de la création de nos premiers parents, ajoute : *Dieu les a remplis de la lumière de l'intelligence, leur a donné la science de l'esprit, a doué leur cœur de sentiment, leur a montré le bien et le mal ; il a fait luire son œil sur leurs cœurs, afin qu'ils vissent la magnificence de ses ouvrages, qu'ils bénissent son saint nom, qu'ils le glorifiassent de ses merveilles et de la grandeur de ses œuvres. Il leur a prescrit des règles de conduite, et les a rendus dépositaires de la loi de vie. Il a fait avec eux une alliance éternelle, leur a enseigné les préceptes de sa justice. Ils ont vu l'éclat de sa gloire, ont été honorés des leçons de sa voix ; il leur a dit : Fuyez toute iniquité ; il a ordonné à chacun d'eux de veiller sur son prochain* (2).

Mais la religion révélée de Dieu est un joug que l'homme consent difficilement à porter ; s'il n'ose le secouer absolument, il cherche à le rendre moins incommode. La négligence des pères, l'indocilité des enfants, la jalousie, l'intérêt, la crainte, passions inquiètes et ombrageuses, firent interrompre peu à peu les pratiques du culte commun, et oublier la tradition domestique. L'homme se fit autant de divinités qu'il y a d'êtres dans la nature ; il ne suivit que son caprice dans le culte qu'il leur rendit. Bientôt il y eut autant de religions que de peuplades ; chacune voulut avoir ses dieux tutélaires ; cette division fatale est une des causes qui ont le plus retardé les progrès de la civilisation.

§ II.

Seconde époque ; loi nationale donnée aux Juifs.

Après plusieurs siècles, un grand nombre d'hommes se réunirent, commencèrent à suivre des lois et des usages communs, à former un peuple, une république, un royaume. Mais ces nations naissantes, toujours en défiance les unes des autres, demeurèrent dans un état de guerre ; elles ne s'approchaient que pour se dépouiller et s'entre-détruire ; tout étranger était censé un ennemi. Déjà plongées dans l'erreur, comment pouvaient-elles être corrigées ? comment faire revivre la révélation donnée à nos premiers pères ? Dieu donna aux Hébreux *une religion nationale*, incorporée aux lois et à la constitution de leur république, ou plutôt destinée à la fonder. Relative au climat, au génie de cette nation, aux dangers dont elle était environnée, elle était faite non pour un peuple déjà policé, mais qui allait le devenir. C'est donc relativement à l'intérêt politique, à l'utilité nationale qu'il faut l'envisager, pour en voir la sagesse, et pour estimer le temps de sa durée.

Telle est encore l'idée que nous en donne le même auteur sacré : *Dieu*, dit-il, *a préposé un chef à chaque nation ; mais il a réservé pour sa part les Israélites. Il a éclairé toutes leurs démarches, comme le soleil répand sa lumière sur toute la nature ; ses yeux n'ont cessé de veiller sur leurs actions : leurs iniquités n'ont point effacé l'alliance qu'il avait faite avec eux* (3).

L'homme s'était égaré en prenant pour des dieux les différentes parties de la nature ; Dieu frappa de grands coups sur la nature, pour faire sentir aux hommes qu'il en était le maître. Il effraya les Egyptiens, les Chananéens, les Assyriens, les Hébreux, par des prodiges de terreur. *J'exercerai*, dit-il, *mes jugements sur les dieux de l'Egypte ;* il déclare qu'il fait des miracles, non pour les Hébreux seuls, mais pour apprendre à tous les peuples *qu'il est le Seigneur* (4). Il les fit en effet sous les yeux des nations qui jouaient le plus grand rôle dans le monde connu. Dieu ne révéla point de nouveaux dogmes, mais il annonça de nouveaux desseins. La croyance de Moïse et des Hébreux était la même que celle d'Adam et de Noë ; le Décalogue est le code de morale de la nature : le culte ancien fut conservé ; mais Dieu le rendit plus étendu et plus pompeux : dans une société policée, il fallait un sacerdoce ; la tribu de Lévi en fut chargée à l'exclusion des autres. *La tradition nationale* était l'oracle que les Hébreux devaient consulter ; toutes les fois qu'ils s'en écartèrent, ils tombèrent dans l'idolâtrie ; dès qu'ils voulurent fraterniser avec leurs voisins, ils en contractèrent les vices et les erreurs.

Mais Dieu ne laissa point ignorer ce qu'il avait résolu de faire dans les siècles suivants. Par la bouche de ses prophètes, il annonça la vocation future de toutes les nations à sa connaissance et à son culte. La religion juive n'était qu'un préparatif à la révélation plus ample et plus générale que Dieu voulait donner, lorsque le genre humain serait devenu capable de la recevoir.

§ III.

Troisième époque ; loi universelle donnée par Jésus-Christ.

Ce temps était arrivé, quand le Fils de Dieu vint annoncer, sous le nom d'*Evangile*, ou de bonne nouvelle, une *religion universelle*. La révélation précédente avait eu pour but de former un royaume ou une république sur la terre ; Jésus-Christ prêcha le *royaume des cieux*. Une grande monarchie avait englouti toutes les autres ; tous les peuples policés étaient devenus sujets du même souverain. Les arts, les sciences, le commerce, les conquêtes, les communications établies, avaient enfin disposé les peuples à fraterniser et à se réunir dans une seule Eglise ;

(2) *Eccli.* XVII, 5 et suiv.
(3) *Ibid.*, 14 et suiv.

(4) V. la IIe partie de cet ouvrage, c. 1, art. 1, 8, 17.

le Fils de Dieu envoie ses apôtres prêcher l'Evangile *à toutes les nations*. J'en ferai, dit-il, un seul troupeau sous un même Pasteur (5). Si ce dessein n'avait pas été conçu dans le ciel, il serait le plus beau qui eût pu se former sur la terre; et si Jésus-Christ n'était pas Dieu, il serait encore le meilleur et le plus grand des hommes.

Ceux-ci étaient moins grossiers et moins stupides que dans les siècles précédents; aussi les signes de la mission du Sauveur n'ont point été des prodiges de terreur, mais des traits de bonté. Les mœurs étaient plus douces, mais *plus* voluptueuses; il fallait une morale austère pour les corriger. Une philosophie curieuse et téméraire n'avait laissé subsister aucune vérité; il fallait des mystères pour la confondre et pour réprimer ses attentats. Les usages de la vie civile avaient acquis plus de décence et de dignité; il fallait un culte noble et majestueux. Les connaissances circulaient d'une nation à une autre : *la tradition universelle*, ou *la catholicité*, était donc la base sur laquelle l'enseignement devait être fondé. Telle est en effet la constitution du christianisme.

Ce n'est pas le connaître que de l'envisager comme une religion nouvelle, isolée, qui ne tient à rien, qui n'a ni titres, ni ancêtres. Ce caractère est l'ignominie de ses rivales; ainsi elles portent sur leur front le signe de leur réprobation. Le christianisme est le dernier trait d'un dessein formé de toute éternité par la Providence, le couronnement d'un édifice commencé à la création; il s'est avancé avec les siècles, il n'a paru ce qu'il est qu'au moment où l'ouvrier y a mis la dernière main. Aussi les apôtres, nous font remarquer que le Verbe éternel, qui est venu instruire et sanctifier les hommes, est celui-là même qui les a créés (6). Saint Augustin, dans ses livres de la *Cité de Dieu*, envisage la vraie religion comme une ville sainte, dont la construction a commencé à la création, et ne doit être finie que quand ses habitants seront tous réunis dans le ciel.

Ce plan sublime n'a pu éclore dans l'esprit d'un homme; il embrasse toute la durée des siècles; ceux même qui, dans les premiers âges, ont concouru à son exécution, ne se connaissaient pas. C'est Jésus-Christ qui nous l'a révélé. Saint Jean, au commencement de son *Evangile*; saint Paul, dans sa *Lettre aux Galates*, et dans le premier chapitre de l'*Epître aux Hébreux*, l'ont clairement développé. Le christianisme est la religion du sage, de l'homme parvenu à l'âge viril et à la maturité parfaite (7).

L'auteur de l'*Ecclésiastique*, qui a si bien présenté les deux premières époques de la révélation, ne pouvait peindre la troisième; il l'a précédée de plus de deux cents ans; mais il prie Dieu d'accomplir ses promesses et les prédictions des anciens prophètes; *afin*, dit-il *que l'on reconnaisse la fidélité de ceux qui ont parlé en votre nom, et pour apprendre à toutes les nations que tous les siècles sont présents à vos yeux* (8).

§ IV.
Uniformité du plan de la Providence.

Un signe non équivoque de l'opération divine est la constance et l'uniformité; ce caractère brille dans la nature, il n'éclate pas moins dans la religion. Dieu n'a point enseigné aux hommes dans un temps le contraire de ce qu'il leur avait dit dans un autre; mais à certaines époques il leur a révélé des vérités dont il ne les avait pas encore instruits auparavant. La croyance des patriarches n'a point été changée par les leçons de Moïse; le symbole des Chrétiens, quoique plus étendu, n'est point opposé à celui des Hébreux. Le code de morale donné à Adam se retrouve dans le *Décalogue;* celui-ci a été renouvelé, expliqué et confirmé par Jésus-Christ; mais la religion parfaite et immuable dès sa naissance, parce qu'elle est l'ouvrage de la sagesse divine, a souvent été défigurée par l'aveuglement et par les passions de l'homme. Dieu ne change point; l'homme varie continuellement. Plus il oublie et méconnaît les leçons de son Créateur, plus il est nécessaire que ce Père sage et bon les renouvelle, les rende plus étendues et plus frappantes.

Dans les égarements de l'homme, rien d'uniforme; la vérité est une, les erreurs changent à l'infini (9); un peuple nie ce que l'autre affirme, les opinions d'un siècle sont effacées par celles du siècle suivant. Tantôt les philosophes ont enseigné qu'il y a autant de dieux que d'êtres dans la nature; tantôt, qu'il n'y en a point du tout. Dans un temps, ils ont confondu la divinité avec l'âme du monde; dans un autre, ils ont cru que Dieu était l'artisan du monde; mais qu'il ne se mêlait point de le gouverner. Les uns nous ont accordé une âme, les autres nous l'ont refusée; ceux-là combattaient pour la liberté humaine, ceux-ci pour la fatalité : telle secte croyait à la vie future, telle autre n'y ajoutait point de foi. Les plus anciens enseignèrent une morale assez pure; leurs successeurs la corrompirent, ou la sapèrent par les fondements. Dans tous les lieux du monde on raisonnait sur la religion; dans aucun l'on n'osait y toucher, de peur de la rendre pire. Le peuple suivait à l'aveugle les leçons de ses conducteurs, et la tradition de ses ancêtres; fables, contradictions, déréglement partout.

Au milieu de cette nuit profonde, un rayon de vérité brille dans un coin de l'univers, une religion pure y subsiste; elle descend en droite ligne du premier homme, par conséquent du Créateur; elle s'est perpétuée dans une seule branche de familles succes-

(5) *Fiet unum ovile et unus Pastor.* (*Joan.* x, 16.)
(6) *Joan.* i; *Hebr.* i.
(7) *Ephes.* iv, 13.
(8) *Eccli.* xxxvi, 16.
(9) Théod., *De prov.*, orat. i, p. 321.

sives. Lorsqu'elle est prête à s'éteindre, Dieu paraît de nouveau et se fait entendre : il parle en maître souverain de la nature : les Hébreux étonnés tremblent, écoutent dans le silence. Il faut les séparer de toutes les nations livrées à l'erreur, les assujettir par une loi sévère. Vingt fois ils veulent en secouer le joug, autant de fois ils sont forcés de le reprendre. Lors même qu'ils y paraissent le plus soumis, ils en prennent les dogmes de travers, en corrompent la morale, altèrent le sens des promesses divines. Dieu cependant est fidèle à les accomplir ; au moment qu'il a marqué d'avance, son Verbe incarné paraît parmi les hommes, revêtu de tous les caractères de la divinité. Annoncé par les prophètes, attendu par les justes, précédé par des prodiges, né du sang le plus noble qu'il y eût dans l'univers, il reçoit le nom de *Sauveur;* admirable par sa doctrine, étonnant par ses miracles, respectable par ses vertus, aimable par ses bienfaits, il prêche le royaume des cieux. Mais cette lumière luit dans les ténèbres, il est méconnu, rejeté, condamné par la nation même qu'il venait instruire et sauver. Il meurt, ressuscite, monte au ciel, ordonne et prédit la conversion du monde, elle s'accomplit ; le christianisme est établi, il subsiste depuis dix-huit cents ans, malgré les efforts renaissants des incrédules de tous les siècles. Voilà le tableau que nous avons à exposer. On ne peut y méconnaître la main de l'intelligence toute-puissante et éternelle, qui d'un coup d'œil embrasse tous les siècles (10), voit toutes les révolutions que doivent subir ses créatures, trace dès le premier instant le plan qu'elle suivra dans toute la durée des temps.

§ V.

Chaîne des faits, des dogmes, des erreurs.

Pour en saisir l'ensemble, nous avons trois signes, qu'il ne faut pas séparer. Dans l'histoire de la religion que nous présentent les écrivains sacrés, nous voyons :

1° Une chaîne de faits qui se succèdent, qui ne laissent aucun vide, où l'on ne peut rien déplacer. L'ordre des générations et des événements nous conduit d'Adam à Noé, de Noé à Abraham, de celui-ci à Moïse, de Moïse à Jésus-Christ. La création et la chute de l'homme, le déluge universel et la dispersion des peuples, la vocation d'Abraham et les prédictions qui regardent sa postérité, sont trois grandes époques auxquelles se rappellent les faits intermédiaires, et qui préparent de loin la révélation donnée par Moïse. Celle-ci nous fait envisager la venue du Messie et la conversion des peuples, comme le terme auquel tous ces préparatifs doivent aboutir. Voilà un plan général, un dessein suivi, qui démontre que rien n'est arrivé par hasard, et que rien n'a été écrit sans raison ; ce n'est point ainsi que sont tissues les annales mensongères des autres peuples, auxquelles les philosophes trouvent bon de donner la préférence.

2° Une chaîne de vérités prouvée par ces faits mêmes, toujours relatives aux besoins actuels et à la situation dans laquelle se trouve le genre humain. Sous la première époque, tout concourt à inculquer ce dogme capital, qu'il y a un seul Dieu créateur, dont la providence dirige tous les événements, et qu'il gouverne en maître absolu le monde qu'il a tiré du néant. Sous la seconde, tout se rapporte à démontrer que ce même Dieu est le fondateur de la société civile, l'arbitre souverain de la destinée des peuples, qu'il les place et les déplace, les élève ou les humilie, les éclaire ou les laisse dans l'aveuglement, comme il lui plaît. Sous la troisième, le but principal de la révélation est de nous convaincre que Dieu est encore l'auteur de la sanctification de l'homme, que le salut n'est point l'ouvrage de la volonté seule, mais de la grâce divine et des mérites du Médiateur.

Ainsi, depuis la notion du Créateur, et la première promesse faite à l'homme pécheur, l'étendue et la clarté de la révélation va toujours en augmentant, à mesure que l'homme devient capable de leçons plus amples et plus parfaites, jusqu'à la manifestation pleine et entière de la grâce et de la vérité par Jésus-Christ. Par la révélation primitive, la loi naturelle ne paraît connue qu'autant qu'il était nécessaire pour la prospérité des familles, et pour engager les hommes à se rapprocher. Dieu tolère dans les patriarches des abus qui devaient être retranchés dans la suite des temps, mais qu'il eût été difficile d'arrêter pour lors, et qui ne pouvaient encore produire d'aussi mauvais effets que chez les peuples mieux civilisés. La loi de Moïse supprime ou diminue une partie de ces abus ; mais *le droit des gens*, ou le droit d'une nation à l'égard d'une autre, est encore très-peu connu. Il était nécessaire que les Hébreux demeurassent isolés et dans l'état de séparation dans lequel tous les peuples vivaient pour lors. C'est seulement par l'Evangile que les grands principes de morale sociale, de charité universelle, d'*humanité*, ont été enfin développés ; les anciens philosophes n'en étaient pas mieux instruits que les autres hommes. Ici on reconnaît encore la sagesse de la Providence, qui ne donne à ses enfants que les leçons dont ils sont susceptibles, et n'exige d'eux des vertus que selon le degré de leurs connaissances.

3° Une chaîne d'erreurs et d'égarements chez les hommes indociles, erreurs qui viennent toujours de la même source, de leur révolte contre l'autorité divine. Sous la loi de nature, ceux qui se sont écartés de la *tradition domestique*, sont tombés dans le polythéisme, et y ont persévéré ; ils ont adoré les ouvrages du Créateur sans l'adorer lui-même ; leur culte n'a été qu'un chaos de profanations. Tel est encore l'état des peuples chez lesquels le flambeau de la ré-

(10) *Tu es Deus conspector sæculorum* (*Eccli.* XXXVI, 19.)

vélation ne s'est point rallumé ; aucun progrès de la raison humaine, pendant soixante siècles, n'a été capable de les en tirer. Sous la loi mosaïque, lorsque les Juifs ont méconnu leur *tradition nationale*, ils se sont plongés dans l'idolâtrie, comme toutes les nations voisines ; ils ont adoré l'ouvrage de leurs mains, sont devenus aussi aveugles que si Dieu n'avait jamais daigné les instruire. Dans le sein du christianisme, quiconque abandonne la *tradition universelle*, ou la *catholicité*, tombe dans l'hérésie, qui n'est qu'une philosophie erronée ; mais s'il raisonne de suite, il n'y demeure pas longtemps, il passe rapidement au déisme, au matérialisme, au pyrrhonisme absolu : ou il adore le dieu de Spinosa, ou il n'adore rien du tout. Nous verrons dans un moment le tissu des conséquences qui conduisent à cet abîme : l'enchaînement n'en fut jamais aperçu par ceux mêmes qui s'y trouvent enlacés.

§ VI.

Nécessité de ne point séparer les trois époques.

Parmi tous ces grands génies qui attaquent aujourd'hui la religion, en est-il quelqu'un qui ait entrepris de renverser le plan général de la révélation, ou qui ait fait de fortes objections pour le détruire ? Pas un seul ne s'en est seulement douté. A les entendre, il semble que la religion soit un hors-d'œuvre dans la société, et que l'on ne sache pas d'où elle est venue ; que Jésus-Christ soit arrivé sur la terre sans être prévu ni attendu ; que le christianisme soit le résultat des idées d'un homme singulier, qui a rêvé qu'il était destiné à changer la face de l'univers.

Ce n'est point ainsi qu'il est représenté dans nos livres saints. « Jésus-Christ, disent ses apôtres, n'est pas seulement d'aujourd'hui, il était hier, et le même pour tous les siècles (11). Il était dans les décrets éternels avant la naissance du monde (12). C'est l'agneau immolé dès la création (13). L'ouvrage qu'il a consommé développe enfin un mystère caché dans le sein de Dieu, dès le commencement des siècles, et fait comprendre la sagesse de sa conduite et de ses desseins éternels (14). » Jésus-Christ fait de l'Ancien et du Nouveau Testament une seule et même alliance (15). Conséquemment saint Augustin soutient que le christianisme a existé depuis la Création (16) ; et M. Bossuet, que la religion est la même depuis l'origine du monde (17).

Entreprendre de prouver la vérité et la divinité du christianisme, sans avoir égard aux deux époques de la révélation qui ont précédé, ce serait lui dérober la plus frappante de ses preuves, juger du coin d'un tableau, sans envisager l'ensemble, mettre notre religion de niveau avec celles des Indiens et des Chinois. Non, elle tient à l'origine du monde, et doit durer autant que lui. Les autres ne sont que des excroissances ou des taches qui obscurcissent et défigurent le plan général, ou tout au plus des ombres qui ne servent qu'à mieux faire sortir les traits de lumière.

De même que la religion domestique des patriarches n'a dû persévérer que jusqu'au moment où les peuplades dispersées se rassembleraient pour former des corps de nation, ainsi la religion nationale des Hébreux n'a dû se maintenir que jusqu'à l'époque à laquelle les peuples mieux civilisés seraient capables de composer une société religieuse *universelle*. En suivant le fil de l'histoire dans notre troisième partie, nous verrons que cette constitution même du christianisme a empêché les peuples de l'Europe de retomber dans la barbarie. Une quatrième révélation générale est donc impossible, elle ne serait plus analogue à aucun état de la nature humaine. Tant que l'univers sera policé, il doit être chrétien ; il ne peut être bien civilisé que par l'Evangile. Jésus-Christ a embrassé dans son plan toute la durée du monde, lorsqu'il a promis à son Eglise d'être avec elle jusqu'à la consommation des siècles. Longtemps avant la mission de Moïse, le Messie avait été annoncé comme un *Législateur* qui devait *rassembler les peuples* ; aucune prophétie ne nous parle d'un nouvel envoyé : lorsque Dieu lui-même a daigné nous instruire en personne, quel pourrait être le maître capable de nous donner de meilleures leçons ?

Jésus-Christ a reçu de son Père le souverain domaine sur toutes choses (18), tout a été créé par lui et pour lui, rien ne subsiste qu'en lui (19) ; son règne dans le ciel est éternel (20), et il ne cessera sur la terre que quand tous ses ennemis seront abattus à ses pieds (21).

§ VII.

Origine et progrès de l'incrédulité ; le luxe des nations.

D'où peut donc venir l'irréglion, qui de nos jours s'est répandue dans l'Europe entière ? La peste noire, qui au XIV[e] siècle ravagea une partie de notre hémisphère, ne fit pas des progrès plus rapides. Les auteurs sacrés ont constamment attribué à l'esprit de ténèbres les erreurs des hérétiques, les superstitions des idolâtres, les artifices malicieux des incrédules (22), et ils nous ont appris à connaître les moyens dont il se sert. Disons-le hardiment, nous n'avons que trop de preuves à produire ; l'incrédulité est fille de l'ignorance : dans un siècle qui se croit très-instruit, la religion n'est

(11) *Hebr.* XIII, 8.
(12) *I Petr.* I, 20.
(13) *Apoc.* XIII, 8.
(14) *Ephes.* III, 9 et 10.
(15) *Fecit utraque unum.* (*Ephes.*, II, 14.)
(16) *Retract.*, l. I, c. 13, n. 3 ; ep. 102, q. 2.
(17) *Discours sur l'Hist. univers.*, II[e] partie, art. 1.
(18) *Matth.* XI, 27.
(19) *Coloss.* I, 16 et 17.
(20) *II Petr.* I, 11.
(21) *I Cor.* XV, 25.
(22) *Ephes.* V, 12.

pas connue. Mais cette ignorance même tient à d'autres causes; il en est de générales et de particulières; l'histoire en est tracée dans celle des peuples qui nous ont précédés.

Ce n'est pas la première fois que cette maladie épidémique a paru dans le monde. Les Grecs, parvenus au comble de la prospérité par leurs victoires sur les Perses, se précipitèrent dans l'épicuréisme; Rome, maîtresse du monde, chargée des dépouilles de l'Asie, fit entrer dans ses murs avec le luxe cette odieuse philosophie; les Juifs délivrés de la persécution des rois de Syrie, et enrichis par le commerce d'Alexandrie, virent éclore le saducéisme, qui n'était qu'un épicuréisme grossier. Selon les observations de plusieurs politiques modernes, les mêmes vaisseaux qui ont voituré dans nos ports les trésors du nouveau monde, ont dû y apporter le germe de l'irréligion, avec la maladie honteuse qui empoisonne les sources de la vie.

A la suite du luxe marche la philosophie, qui n'est elle-même qu'un luxe de connaissances. Une nation qui s'applaudit d'avoir quitté les mœurs agrestes de ses aïeux, se fait presque un point d'honneur de renoncer à leur croyance. Ne serait-il pas aussi indécent de conserver l'antique religion de nos pères, que de porter les mêmes habits? L'esprit devenu calculateur, suppute les avantages d'une nouvelle façon de penser, comme il estime le produit d'un nouveau commerce, ou d'une branche d'industrie; nos philosophes ont porté l'exactitude jusqu'à évaluer la dépense du pain bénit et des cierges (23) : bientôt l'on marchande combien coûte la vertu, et l'on juge ordinairement qu'elle est trop chère.

Chez un peuple corrompu par l'amour effréné des plaisirs, plus la religion est sainte, plus elle doit devenir odieuse; sa morale se trouve si éloignée du ton général des mœurs, qu'elle ne peut manquer de paraître impraticable : l'esprit, énervé par les faiblesses du cœur, n'envisage plus cette morale qu'avec effroi. On est descendu de sa hauteur par une pente imperceptible ; on ne se sent plus assez de force pour regagner le sommet. On argumente pour prouver qu'il est inaccessible, que la tête y tourne, que l'on ne peut y respirer : les philosophes, qui promettent de le démontrer, sont sûrs de trouver des auditeurs dociles. Les uns et les autres s'applaudissent de leur sagacité, vantent les progrès des lumières du siècle, donnent l'irréligion comme le résultat des connaissances qu'ils ont acquises; ce n'est que l'effet des vices qu'ils ont contractés. Si nous pouvions nous flatter d'avoir plus de vertus que nos pères, il nous serait permis de penser que nous sommes aussi beaucoup plus éclairés.

Les panégyristes même du siècle présent nous font remarquer que « l'âge de la philosophie annonce la vieillesse des empires, qu'elle s'efforce en vain de soutenir. C'est elle qui forma le dernier siècle des belles républiques de la Grèce et de Rome ; Athènes n'eut de philosophes que la veille de sa ruine qu'ils semblèrent prédire. Cicéron et Lucrèce n'écrivirent sur la nature des dieux et du monde qu'au bruit des guerres civiles qui creusèrent le tombeau de la liberté (24). » Triste réflexion! Si les flambeaux de la philosophie n'étaient que des torches funèbres destinées à éclairer les funérailles du patriotisme et de la vertu, il devrait être défendu, sous peine de la vie, de les allumer jamais.

Un autre spéculateur observe que le laboureur est nécessairement superstitieux, le matelot impie, le guerrier fataliste, l'habitant des villes indifférent (25). Quelle philosophie que celle qui dépend de la profession que l'on exerce ou du séjour que l'on habite!

Mais il est bon de voir par quels progrès insensibles, par quel enchaînement de conséquences elle est parvenue à ce point d'*indifférence*, que l'on veut nous faire envisager comme le comble de la sagesse.

§ VIII.

Services que le christianisme a rendus aux lettres.

Il y a un fait constant, et dont plusieurs philosophes sont convenus; c'est que les nations féroces, qui ravagèrent l'Europe au ve siècle et dans les âges suivants, auraient étouffé jusqu'au dernier germe des connaissances humaines, si la religion n'avait opposé des barrières à leur fureur. Les ecclésiastiques, obligés à l'étude par leur état, conservèrent une faible teinture des sciences qui avaient été cultivées sous la domination des Romains. Il y eut toujours des écoles établies dans l'enceinte des chapitres et des monastères, pour l'instruction de la jeunesse ; le nom de *clerc* devint synonyme avec celui de *lettré*. La langue latine consacrée aux offices de l'Eglise, quoique fort déchue de son ancienne pureté, fut dans la suite un secours pour reprendre la lecture des anciens auteurs. Dans le loisir du cloître, les moines s'occupèrent à rassembler et à copier les écrits que le génie destructeur des barbares avait épargnés : à la renaissance des lettres, les archives des églises et des monastères ont été les uniques dépôts où l'on a retrouvé les monuments des siècles précédents.

La pompe extérieure du culte divin contribuait à entretenir un reste de goût pour les arts; les rapports nécessaires avec le siége de Rome et les pèlerinages de dévotion, furent pendant longtemps le seul lien de communication entre les différentes nations de l'Europe; la *trêve de Dieu*, établie par un motif de religion, suspendit par intervalles les ravages de la guerre. Un des objets de l'institution de plusieurs fêtes, fut d'inter-

(23) *Encyclop.*, Pain bénit.
(24) *Hist. des établ. des Europ. dans les Indes*, t. VII, c. 13.
(25) *Aux mânes de Louis XV*, tome I, p. 297.

rompre les travaux des serfs, accablés sous la tyrannie féodale. Avant l'établissement des foires et des marchés publics, les *apports* ou le concours des peuples aux fêtes et au tombeau des saints furent le rendez-vous ordinaire des négociants (26).

Si donc il s'est trouvé quelques vestiges d'humanité, de mœurs, de police, de lumières parmi les hommes au XVe siècle, c'est incontestablement au christianisme que l'on en est redevable (27). Sans la résistance que le zèle de religion opposa aux tentatives réitérées des mahométans, ils auraient envahi l'Italie et les Gaules; tout était perdu.

Lorsque les premiers littérateurs commencèrent à reprendre le fil des connaissances humaines, on n'avait pas lieu de prévoir que leurs successeurs se serviraient bientôt, pour attaquer la religion, des secours mêmes qu'elles leur avait conservés, et tourneraient contre elles les armes qu'ils avaient reçues de sa main : la révolution fut aussi prompte qu'elle avait été imprévue.

Il était impossible qu'au milieu des ténèbres qui avaient couvert la face de l'Europe pendant plusieurs siècles, il ne se fût glissé des abus dans la religion, que les mœurs du clergé ne se sentissent de la licence qui avait régné dans tous les Etats; c'est de là que l'on est parti pour lancer les premiers traits contre la constitution même du christianisme.

Ceux qui s'annoncèrent au XVIe siècle, sous le titre de réformateurs, sentirent ces abus ; ils crurent y remédier en détruisant le principe auquel ils les attribuaient, savoir, l'autorité de l'Eglise. Ils ne virent pas qu'ils faisaient une brèche par laquelle toutes les horreurs allaient bientôt pénétrer; que pour renverser successivement tous les dogmes et les fondements mêmes de la foi chrétienne, il n'y avait qu'à suivre la route qu'ils venaient de tracer. En effet, bientôt en imitant leur méthode, les sociniens rejetèrent tous les dogmes qui leur parurent incompréhensibles, citèrent au tribunal de la raison les oracles de la parole divine. Instruits par cet exemple, les déistes ne voulurent plus admettre aucune révélation, révoquèrent en doute plusieurs vérités de la religion naturelle. Enfin le matérialisme, armé de leurs arguments, osa lever sa tête altière, et nier l'existence de Dieu. Les sceptiques, frappés du choc de ces divers systèmes, conclurent qu'il n'y a rien de certain; qu'en fait de religion et de morale, un philosophe doit s'en tenir au doute absolu. De là est née l'*indifférence* pour toutes les opinions, à laquelle on donne le nom de *tolérance*. Dans l'excès du délire, l'esprit humain ne peut aller plus loin.

§ IX.

Principes de la prétendue réforme des protestants.

Cette progression surprenante est clairement marquée par les époques des personnages qui ont été à la tête de ces différents partis, et par la date de leurs ouvrages. Luther commença de dogmatiser en 1517 ; Calvin en 1532 ; Lelio, Socin et Gentilis, vers 1550. Viret, l'un des réformateurs, a parlé des premiers déistes dans son *Instruction chrétienne*, en 1563. Vanini, athée décidé, fut exécuté en 1619. Spinosa n'a paru que quarante ans après ; La Motte le Vayer et Bayle, deux sceptiques, ont écrit sur la fin de ce même siècle ; Montaigne les avait précédés.

En Angleterre, les progrès de l'incrédulité ont été les mêmes. Après les divers combats des différentes sectes protestantes et sociniennes, le déisme y eut des prosélytes. Le lord Herbet de Cherbury, premier auteur anglais qui l'ait réduit en système, publia son livre, *De veritate*, en 1624. Hobbes, Toland, Blount, Schaftesbury, Tindal, Morgan, Chubb, Collins, Woolston, Bolingbrocke, sont venus à la suite. Ce dernier, de même que Hobbes et Toland, a semé des principes d'athéisme dans ses ouvrages ; David Hume, plus récent, a professé le scepticisme dans les siens.

Nos incrédules français, qui parlent aujourd'hui si haut, n'ont été que les échos et les copistes des Anglais ; c'est un fait aisé à vérifier. Ils ont commencé par enseigner le déisme ; insensiblement ils en sont venus au matérialisme pur ; pour achever la dégradation, le pyrrhonisme absolu se montre à découvert dans la plupart de leurs livres. Nous citerons ci-après quelques-unes de leurs maximes (28).

Ce phénomène, constamment renouvelé, ne peut être un effet du hasard; déjà on l'avait remarqué chez les anciens philosophes. Trois cents ans avant notre ère, les dogmes de la religion naturelle et de la morale avaient été trop faiblement établis par Pythagore, par Socrate, Platon et Aristote, qui avaient précédé cette époque ; ils avaient mêlé des erreurs à ces vérités essentielles. Les épicuriens et les cyniques qui parurent alors, attaquèrent, les uns l'existence de la Divinité ou du moins sa providence; les autres, les lois de la morale. Leurs égarements furent remplacés par les hypothèses de Pyrrhon et de ses descendants, qui ne voulaient admettre aucune vérité.

Il n'en faut pas davantage pour convaincre un esprit droit, non-seulement de la nécessité de la révélation, mais du besoin que nous avons d'une autorité visible pour nous guider en matière de religion : l'une de ces

(26) La première foire franche en France a commencé à Saint-Denis. (*Histoire des établiss. des Européens dans les Indes*, t. II, p. 2.)

(27) *Vues philos. de Prémontval*, tome I, p. 154 ; HUME, *Histoire de la maison de Tudor*, tome II, p. 9.

(28) Les sectateurs des divers systèmes d'incrédulité ne sont appuyés sur aucune preuve positive, mais sur les difficultés qu'ils voient dans les opinions de leurs adversaires. Des difficultés et des objections peuvent inspirer des doutes, elles n'opèrent point la conviction. En général les incrédules sont flottants, incertains et non persuadés.

vérités découle évidemment de l'autre. L'auteur de l'article *Unitaires* dans *l'Encyclopédie*, a très-bien montré la progression que doit faire un raisonneur, dès qu'il a franchi la barrière de l'autorité (29). Sur ce point important, les principes sont exactement d'accord avec les faits, ils servent d'appui les uns aux autres.

§ X.
Enchaînement de ces principes.

Le premier essai des novateurs fut d'attaquer l'autorité de la tradition : ils ne virent pas qu'en renversant la tradition des dogmes, ils sapaient du même coup la tradition des faits. Car enfin on ne conçoit pas pourquoi il est plus difficile aux hommes de rendre témoignage de ce qu'ils ont entendu, que d'attester ce qu'ils ont vu : s'ils sont indignes de croyance sur le premier chef, nous ne voyons pas quelle confiance on peut leur accorder sur le second. Dès que la tradition des faits est aussi caduque et aussi incertaine que la tradition des dogmes, le christianisme ne peut se soutenir; il est appuyé sur des faits. Tous les arguments que l'on a rassemblés contre l'infaillibilité de la tradition dogmatique, ont donc servi à ébranler en général toute certitude morale ou historique (30). Celle-ci étant intimement liée à la certitude physique, comme nous le ferons voir, les coups portés à l'une ne pouvaient manquer de retomber sur l'autre. Quand on est parvenu à douter des vérités physiques, il ne reste qu'un pas à faire pour contester les principes métaphysiques sur lesquels portent nos raisonnements. A proprement parler, ces trois espèces de certitude sont appuyées sur le même fondement, sur le sens commun (31); l'on ne peut donner atteinte à l'une, sans diminuer la force des autres.

Dans la vue de détruire l'autorité de la tradition dogmatique, les novateurs soutinrent que les pasteurs de l'Eglise avaient changé la doctrine des apôtres, que la plupart de nos dogmes sont de nouvelles inventions de la théologie. Aujourd'hui les incrédules nous apprennent que les apôtres mêmes ont changé la doctrine de Jésus-Christ; que le christianisme, tel que nous le professons, a été fabriqué par saint Paul et par ses sectateurs. Julien avait fait cette rare découverte, il l'a transmise aux docteurs modernes (32).

Pour décréditer les témoins de la tradition, les critiques protestants se sont déchaînés contre les Pères de l'Eglise; ils ont suspecté leur doctrine, leur morale, leur capacité, leur conduite, leur bonne foi (33). Des anciens Pères aux apôtres, la distance n'est pas longue, les déistes l'ont franchie; ils ont appliqué aux apôtres les mêmes reproches que l'on avait faits à leurs successeurs (34). Il n'est pas une seule de leurs objections contre les écrits des Pères, qui n'ait été rétorquée contre ceux des apôtres. Les mêmes arguments que les critiques avaient faits contre l'authenticité de certains livres de l'Ecriture, ont été détournés par les incrédules, contre tous les autres livres; les objections que l'on oppose actuellement aux miracles du christianisme, ont été forgées par les protestants contre les miracles opérés dans l'Eglise romaine.

Lorsqu'il fut question d'examiner la mission des prétendus réformateurs, les catholiques objectèrent, que des hommes, qui avaient été sujets à toutes les passions humaines, et à des erreurs dont leurs disciples étaient forcés de rougir, ne pouvaient avoir été suscités de Dieu, pour réformer l'Eglise. Pour se tirer de ce mauvais pas, les novateurs répondirent que les apôtres mêmes avaient été sujets aux erreurs et aux passions humaines, et s'efforcèrent de le prouver. De ces accusations, quoique fausses, les déistes concluent que les apôtres n'ont point été envoyés de Dieu pour éclairer et corriger les hommes : bientôt cette critique impie s'est jetée sur Jésus-Christ même, a noirci sa doctrine, ses mœurs, ses intentions, ses vertus, et a tiré contre lui la même conséquence. Les sociniens, devenus déistes, affectèrent de faire de pompeux éloges de Jésus-Christ; mais ils vomirent des torrents de bile contre Moïse (35) : leurs successeurs, moins hypocrites, ont également blasphémé contre l'un et l'autre. Les manichéens et les marcionites, qui soutenaient que la religion juive était trop grossière pour avoir été révélée par un Dieu infiniment sage, prétendaient aussi que ce monde est trop imparfait pour être l'ouvrage d'un Dieu infiniment bon : ainsi s'enchaînent les erreurs.

Si nous disons aux protestants qu'un fidèle doit user de sa raison pour connaître quelle est la véritable Eglise et pour peser les preuves de son infaillibilité, mais qu'après l'avoir connue il doit se laisser guider par cette autorité : Absurdité! s'écrient-ils; il s'ensuivrait que l'Eglise peut enseigner toutes sortes d'erreurs sans que ses membres aient droit de consulter leur raison pour savoir s'ils doivent les admettre ou les rejeter. Est-il plus difficile à la raison de juger quelle est la vraie doctrine que de savoir quelle est la véritable Eglise? Très-bien, ont répliqué les déistes; selon vous, on ne

(29) *Voyez* encore Bayle, *Dict. crit.*, art. *Acosta.*; *Apol. pour les cathol.*, t. II, c. 4.

(30) *Voyez* Daille, *De usu Patrum.*

(31) V. Beatties, *An essai on the Nature and immutability of Truth.*

(32) *Hist. crit. de Jésus-Christ*, *Tabl. des saints*, *Exam. crit. de saint Paul*, etc.

(33) Daillé, *De usu Patrum.* Si les apôtres eux-mêmes n'ont pas été exempts d'erreurs et de faiblesses, faut-il s'étonner que leurs disciples les plus zélés en aient été susceptibles? (Barbeyrac, *Traité de la morale des Pères*, c. 8, § 39, etc.)

(34) *Première lettre écrite de la Montagne*, p. 23 et 29. *Troisième lettre*, p. 97, 98, 118.

(35) V. Morgan., *Moral Philosopher*, etc.

peut juger de la mission de Jésus-Christ et des apôtres ni de l'inspiration des livres saints que par la raison ; donc c'est encore à elle de voir si leur doctrine est vraie ou fausse : autrement Jésus-Christ, les apôtres, l'Ecriture, pourraient enseigner toutes sortes d'erreurs sans que nous eussions droit de consulter la raison pour savoir si nous devons les admettre ou les rejeter.

En vertu de cette rétorsion il a fallu convenir que c'est à la raison, en dernier ressort, de juger quelle est, dans l'Ecriture même, la doctrine digne ou indigne de Dieu, par conséquent révélée ou non révélée. Alors l'Ecriture ne nous impose pas plus d'obligation de croire que tout autre livre. C'est le déisme pur. Dans les ouvrages faits par les protestants contre les déistes, nous n'avons vu aucune réponse à cet argument.

Les différentes sectes, pour s'établir, demandèrent la tolérance, bien résolues de ne pas l'observer lorsqu'elles auraient acquis des forces. Selon les principes qu'elles posèrent, la tolérance doit être illimitée : les juifs, les mahométans, les païens, les déistes, les athées, ont autant de droit d'y prétendre qu'un hérétique quelconque. Ce point a été démontré de concert par les catholiques, par les protestants, par les incrédules (36). En effet, toutes les raisons sur lesquelles les calvinistes avaient exigé la tolérance ont été rétorquées contre eux-mêmes par les sociniens (37). Les déistes à leur tour s'en sont servis pour prouver qu'il leur était permis de dogmatiser (38). Enfin, les athées les font valoir aujourd'hui en leur faveur, et s'en autorisent pour enseigner impunément le matérialisme (39). Il est ainsi démontré par le fait, aussi bien que par le raisonnement, que la tolérance universellement réclamée est l'aliment de toutes les erreurs et la destruction de toute religion.

§ XI.

Progrès des controverses.

Si nous suivons la progression des controverses qui se sont élevées successivement, nous ne verrons pas moins l'effet que devait produire le principe d'où l'on est parti, et la chaîne de conséquences qu'il a fallu parcourir. Dès que les réformateurs se furent élevés contre l'autorité de l'Eglise, et qu'ils s'arrogèrent le droit de juger du sens de l'Ecriture, ce livre divin, loin de concilier les opinions et de réunir les esprits, ne servit qu'à les diviser. Les mêmes arguments, par lesquels les calvinistes avaient attaqué le mystère de l'Eucharistie, servirent aux sociniens pour combattre tous les autres mystères. La plus forte objection que les premiers aient cru faire contre la transsubstantiation, a été tournée par David Hume contre tous les miracles (40). D'autres sont allés plus loin. Si Dieu ne nous a point enseigné d'autres vérités que celles qui paraissent d'accord avec la lumière naturelle, on ne voit pas pourquoi la révélation était nécessaire. Dès que le christianisme enseigne des mystères, il y a lieu de douter si c'est une religion révélée, si les preuves de cette révélation sont assez certaines; un raisonneur commence par préjuger qu'elles sont fausses. Il n'est pas besoin, selon lui, de preuves surnaturelles pour établir des vérités conformes aux lumières de la nature; aucune preuve, selon lui, ne peut nous obliger à croire des dogmes contraires à nos idées naturelles. On a donc contesté les prophéties et les miracles; on a soutenu qu'ils sont non-seulement faux, mais impossibles : pour le prouver on a eu recours au système de la *nécessité* ou de la *fatalité*, qui tient au matérialisme. Mais si les preuves du christianisme sont autant de fables; si cette religion qui paraît si sainte n'est qu'une imposture, y a-t-il une Providence qui veille sur la religion, un Dieu qui exige de l'homme un culte et qui lui impose des lois? Lorsqu'un pareil doute vient à éclore, on n'est pas loin de l'athéisme.

Les déistes ont encore attaqué la révélation, parce qu'elle n'a pas été donnée à tous les hommes; on leur a montré que leur prétendue religion naturelle est dans le même cas, qu'elle a été méconnue par les païens, qu'elle est ignorée des peuples barbares : nouvelle objection contre la Providence; les athées l'ont fait valoir. On a démontré aux déistes que quiconque admet un Dieu, admet des mystères; que plusieurs attributs de Dieu sont incompréhensibles et semblent inconciliables. Pour ne pas reculer, nos déistes révoquent en doute tous les attributs de la Divinité que l'on ne conçoit pas. Il n'est pas difficile aux athées de tourner en ridicule un Dieu dont les déistes n'osent rien affirmer.

Ceux-ci fondent leur incrédulité sur l'insuffisance des témoignages de la révélation; les premiers établissent la leur sur l'insuffisance des preuves que fournit la raison. Selon les déistes, la Providence n'a pas assez fait de bien aux hommes dans l'ordre de la grâce; selon les athées, elle n'en a pas assez fait dans l'ordre de la nature, puisqu'il y a du mal dans le monde. Mais prendrons-nous pour mesure de la bonté divine l'entêtement des esprits opiniâtres et l'ingratitude des mauvais cœurs? En comparant la justice divine à la justice humaine, les déistes et les sociniens ont soutenu que Jésus-Christ n'a pas pu satisfaire pour nous; en comparant la bonté divine à la bonté humaine, les athées concluent que l'existence du mal anéantit le dogme de la Providence.

(36) Papin, *Sur la tolérance des protestants;* Bayle, *Com. phil.*, IIe part., c. 7; *Traité sur la tolér.*, c. 22; Hume, *Hist. nat. de la relig.*, p. 68.

(37) Bossuet, *VIe Avert. aux protest.*, IIIe part.

(38) *Emile*, t. III, p. 172; *Lettre à M. de Beaumont*, p. 71.

(39) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 11, 12, 13.

(40) L'auteur d'*Emile* a très-bien prouvé aux protestants, qu'en établissant le déisme, il n'avait fait que suivre les principes fondamentaux de la réforme. (*Deuxième lettre de la Montagne*, p. 47, 69.)

§ XII.

Abus de la maxime, qu'il faut consulter la raison.

L'axiome sacré des uns et des autres est que l'homme ne doit écouter que sa raison, ne se rendre qu'à l'évidence, rejeter tout ce qui lui paraît faux et absurde. Voyons les divers usages que l'on a faits de cette maxime séduisante.

Je vois clairement que telle loi, telle discipline, tel usage religieux est un abus; que la raison, le bon ordre, le bien public en exigent la réforme. Donc je dois travailler à introduire une discipline contraire, malgré tous les obstacles; rompre, s'il le faut, toute société avec ceux qui s'obstineront à maintenir l'usage actuel : voilà le fondement de la conduite de tous les schismatiques.

Je conçois avec une évidence invincible qu'il n'y a qu'un seul Dieu : la divinité de Jésus-Christ est donc une erreur; qu'un corps ne peut pas être en différents lieux au même moment : la présence réelle de Jésus-Christ dans toutes les hosties consacrées est donc un dogme absurde; que Dieu ne peut pas être un et trois : le mystère de la Trinité est donc une contradiction. Les passages de l'Ecriture qui semblent prouver la divinité du Verbe, la présence réelle ou la Trinité, doivent être expliqués par d'autres qui me paraissent dire le contraire. Ainsi ont raisonné les ariens, les sociniens, les protestants et tous les sectaires qui ont paru depuis la naissance de l'Eglise.

Je suis intimement convaincu que Dieu ne peut pas révéler des dogmes absurdes, inintelligibles, contradictoires, indignes de sa sagesse et de sa véracité suprême. Je vois de pareils dogmes dans toutes les religions qui se disent révélées : donc toutes ces prétendues révélations sont des chimères; donc toutes les preuves sur lesquelles on veut les appuyer sont fausses; donc il faut s'en tenir à la religion naturelle. Tel est le système des déistes.

Il n'est pas possible de douter qu'un Dieu qui prendrait intérêt au culte des hommes ne leur en révélât directement, actuellement et sans interruption la forme : il ne souffrirait pas qu'ils le lui refusassent par une ignorance invincible. S'il y avait un Dieu, s'écriait Toland, et un Dieu qui s'intéressât au bonheur des humains, sans doute il prendrait pitié de l'état d'incertitude et d'ignorance où je suis (41). C'est le langage de ceux qui soutiennent l'indifférence des religions, et qui n'en veulent aucune.

Il est évident qu'un être doué de qualités incompatibles, dont les attributs sont inconciliables et contradictoires, n'existe pas. Or, quelle que soit l'idée que l'on veut me donner de Dieu, non-seulement je n'y conçois rien mais j'y vois des contradictions formelles : donc Dieu n'existe pas et ne saurait exister. Les athées ne cessent de répéter cette prétendue démonstration (42).

Un philosophe ne doit admettre que ce qu'il conçoit, et dont l'existence lui est démontrée. Or, ce qu'on dit des esprits ou des substances distinguées de la matière est inconcevable; leurs qualités, leurs opérations, leur manière d'être, sont autant de mystères inintelligibles, dont on ne peut avoir une idée claire. Je ne conçois que des corps; mes sens ne peuvent m'attester l'existence d'un être distingué de la matière : donc tout est matière, les esprits sont des chimères. Voilà le grand argument des matérialistes.

Puisqu'un philosophe ne doit admettre que ce qu'il conçoit, je ne puis affirmer l'existence d'aucun être quelconque. L'essence de la matière et la plupart de ses propriétés sont inconcevables. Ce que l'on dit du temps ou de la durée, soit finie, soit infinie, de l'espace créé ou incréé, du mouvement, de la divisibilité de la matière, du principe intérieur des opérations de l'homme, des causes physiques, etc., est inintelligible; il n'est pas un seul de ces objets sur lequel on ne puisse faire des questions insolubles. D'ailleurs les sens nous trompent; ils ne nous attestent que des apparences; leur témoignage ne doit jamais prévaloir à celui de la raison : donc il n'y a rien de certain; l'on doit tout au plus admettre des probabilités et des vraisemblances. Ainsi ont parlé les acataleptiques, les académiciens, les sceptiques, les pyrrhoniens, souvent copiés par les philosophes modernes (43).

§ XIII.

Point de milieu entre le catholicisme et le pyrrhonisme.

Si la maxime sur laquelle se fondent les incrédules est vraie, le pyrrhonisme est donc le seul système raisonnable. Après avoir supposé que l'évidence de nos idées doit être la seule règle de nos jugements, on prouve doctement que cette évidence est réduite à rien. Un philosophe ne la voit que dans ses propres opinions, quelque absurdes qu'elles soient d'ailleurs (44).

Pour résumer en deux mots, les protestants ont dit : Nous ne devons croire que ce qui est expressément révélé dans l'Ecriture, et c'est la raison qui en détermine le vrai sens. Les sociniens ont répliqué : Donc nous ne devons croire révélé que ce qui est conforme à la raison. Les déistes ont conclu : Donc la raison suffit pour connaître la vérité sans révélation; toute révélation est inutile, par conséquent fausse. Les athées ont repris : Or, ce que l'on dit de Dieu et des esprits est contraire à la raison : donc il ne faut admettre que la matière. Les pyr-

(41) *Dial. sur l'âme*, p. 64.

(42) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 2; *Traité des erreurs populaires*, p. 114, etc.

(43) Quiconque ne se rendrait réellement qu'à l'évidence, ne serait guère assuré que de sa propre existence. (*De l'esprit*, t. I, note, page 22.)

(44) Je n'ose être d'aucun avis: je ne vois qu'incompréhensibilité dans l'un et dans l'autre système. (*Quest. sur l'encyclop.*, IV° *Idée*, sect. 1.) — Adorez Dieu, soyez honnête homme, et croyez que deux et deux font quatre. (*Dict. philos.*, art. *Nécessaire.*)

rhoniens ferment la marche, en disant : Le matérialisme renferme plus d'absurdités et de contradictions que tous les autres systèmes : donc il ne faut en admettre aucun (45).

Selon un déiste anglais : de même que le calvinisme a produit des enthousiastes dans son origine, il a fait éclore enfin des athées. Un athée n'est qu'une espèce d'enthousiate idolâtre de sa raison, qui déclame contre Dieu et sa providence (46).

Ainsi le premier pas dans la carrière de l'erreur a conduit nos raisonneurs téméraires au dernier excès d'aveuglement; ainsi la raison livrée à elle-même ne trouve plus de borne où elle puisse s'arrêter ; elle est entraînée par le fil des conséquences beaucoup plus loin qu'elle n'avait prévu. Tout homme qui a suivi la naissance et le progrès des différentes opinions, est convaincu qu'entre la vérité établie par la main de Dieu et le pyrrhonisme absolu, il n'y a point de milieu où l'esprit humain puisse demeurer ferme. Quiconque se pique de raisonner, doit être Chrétien catholique, ou entièrement incrédule, et pyrrhonien dans toute la rigueur du terme.

Nos adversaires mêmes ont confirmé par leur aveu la vérité de cette théorie ; ils disent que le christianisme, une fois détruit, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ne tiennent presque plus à rien ; mais que si l'on admet un Dieu, l'on est forcé de dévorer toute la suite des conséquences qu'en tirent les superstitieux, c'est-à-dire, les Chrétiens ; que ceux-ci raisonnent plus conséquemment, et sont plus d'accord avec eux-mêmes que les déistes ; que le déisme est un système où l'esprit humain ne peut pas longtemps s'arrêter (47). C'est donc uniquement la crainte des conséquences qui conduit les incrédules à l'athéisme ; de peur d'être forcés à croire trop, ils prennent le parti de ne rien croire du tout. Leur manière de philosopher, dit un encyclopédiste, n'est au fond que l'art de *décroire* (48). De même que les sociniens ont démontré aux protestants qu'ils n'avaient pas suivi leur principe jusqu'où il peut aller, et s'étaient arrêtés sans savoir pourquoi, un déiste prouve aux sociniens qu'ils sont coupables de la même inconséquence. Mais un athée retombe sur les déistes, et leur montre qu'ils sont eux-mêmes des raisonneurs pusillanimes, et qu'ils se condredisent ; enfin un pyrrhonien, à son tour, fait voir aux athées qu'ils déraisonnent, qu'un dogmatique quelconque prête le flanc à ses adversaires, et se trouve bientôt percé de ses propres traits. Nous demandons si la dispute étant réduite à ce point, le triomphe de la religion peut encore paraître douteux ; pour se débarrasser de ses ennemis elle n'a qu'à leur laisser le soin de s'entre-détruire.

§ XIV.

Libertinage, source principale de l'irréligion.

Quand on connaît les vrais motifs qui déterminent la plupart des déserteurs de la religion, l'on n'est plus tenté de leur prêter l'oreille, ils ont eu la complaisance de les dévoiler eux-mêmes.

Avant d'aller plus loin, écartons d'abord une pierre de scandale. Nous déclarons, une fois pour toutes que, sous le nom de *philosophes* ou d'*incrédules*, nous entendons les auteurs de cette foule de livres impies, dans lesquels la religion est attaquée sans ménagement, et dont nous réfutons les principes dans notre ouvrage. Nous faisons profession d'ignorer si ces auteurs sont vivants ou morts, nationaux ou étrangers, connus ou inconnus ; nous ne voulons les peindre que par leurs écrits ; nous attaquons les livres et non les personnes. Nous ne citerons nommément que ceux dont les ouvrages sont généralement avoués, et nous n'alléguerons d'autres faits que ceux qui résultent de ces ouvrages mêmes. En nous bornant à cette preuve irrécusable, nous soutenons que le libertinage et les passions sont les vraies causes de l'incrédulité. Le tableau que nous allons tracer paraîtra peut-être trop noir ; mais il vient de la propre main de nos adversaires.

« Si nous remontons, dit l'un d'entre eux, à la source de la prétendue philosophie de ces mauvais raisonneurs, nous ne les trouverons point animés d'un amour sincère pour la vérité ; ce n'est point des maux sans nombre que la superstition a faits à l'espèce humaine, dont nous les verrons touchés ; nous verrons qu'ils se trouvent gênés des entraves importunes que la religion, quelquefois d'accord avec la raison, mettait à leurs déréglements. Ainsi c'est leur perversité naturelle qui les rend ennemis de la religion ; ils n'y renoncent que lorsqu'elle est raisonnable ; c'est la vertu qu'ils haïssent encore plus que l'erreur et l'absurdité. La superstition leur déplaît, non par sa fausseté, non par ses conséquences fâcheuses, mais par les obstacles qu'elle oppose à leurs passions, par les menaces dont elle se sert pour les effrayer, par les fantômes qu'elle emploie pour les forcer d'être vertueux...

« Des mortels emportés par le torrent de leurs passions, de leurs habitudes criminelles, de la dissipation, des plaisirs, sont-ils bien en état de chercher la vérité, de méditer la nature humaine, de découvrir le système des mœurs, de creuser les fondements de la vie sociale ? La philosophie pourrait-elle se glorifier d'avoir pour adhé-

(45) En traçant cette généalogie impure, nous n'avons aucune intention de chagriner les protestants; s'ils méconnaissent leurs descendants, ceux-ci, plus honnêtes, ne renient point leurs ancêtres : ce sont les protestants, disent-ils, qui ont commencé la révolution ; mais ils ne sont pas allés assez loin. Enfin, l'on est allé si loin, qu'il faudra nécessairement recul'er.

(46) MORGAN, *Moral philosopher*, t. I, p. 219.

(47) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 7, p. 221 et suiv.; chap. 12, p. 357 ; *Première lettre à Sophie*, p. 5. *Deuxième lettre*, p. 41 ; *Dial. sur l'âme*, p. 145, 146; *Le bon sens*, § 117, 118.

(48) *Encyclop.*, art. *Unitaires*, p. 99.

rents, dans une nation dissolue, une foule de libertins dissipés et sans mœurs, qui méprisent *sur parole* une religion lugubre et fausse, sans connaître les devoirs qu'on doit lui substituer? Sera-t-elle donc bien flattée des hommages intéressés, ou des applaudissements stupides d'une troupe de débauchés, de voleurs publics, d'intempérants, de voluptueux, qui, de l'oubli de leur Dieu et du mépris qu'ils ont pour son culte, concluent qu'ils ne se doivent rien à eux-mêmes ni à la société, et se croient des sages, parce que souvent, *en tremblant et avec remords*, ils foulent aux pieds des chimères qui les forçaient à respecter la décence et les mœurs (49)? »

Nous n'aurions pas osé dire d'aussi terribles vérités, mais il nous est permis de les copier; les incrédules ne peuvent être mieux définis que par les maîtres qui les ont formés.

L'auteur du *Système de la nature* ne s'est pas exprimé avec moins d'énergie, en recherchant les causes qui peuvent porter à l'athéisme et à l'irréligion. La première est, selon lui, l'indignation qu'inspire à tout homme qui pense, la vue des maux qu'ont produits dans le monde l'idée de Dieu et la religion. La seconde, est la crainte importune que doit faire naître dans l'esprit de tout raisonneur conséquent, l'idée d'un Dieu tel que ses affreux ministres le peignent, c'est-à-dire, d'un Dieu vengeur du crime, et rémunérateur de la vertu. La troisième, sont les passions et les intérêts des hommes qui les poussent à faire des recherches.

La question est de savoir si un esprit préoccupé par la crainte, par les passions, est fort en état de faire des recherches avec succès, et de découvrir la vérité.

« Nous conviendrons, dit-il, que souvent la corruption des mœurs, la débauche, la licence, et même la légèreté d'esprit, peuvent conduire à l'irréligion ou à l'incrédulité; mais on peut être libertin, irréligieux, et faire parade d'incrédulité sans être athée pour cela... Bien des gens renoncent aux préjugés reçus par vanité et sur parole; ces prétendus esprits forts n'ont rien examiné par eux-mêmes, ils s'en rapportent à d'autres qu'ils supposent avoir pesé les choses plus mûrement... Un voluptueux, un débauché enseveli dans la crapule, un ambitieux, un intrigant, un homme frivole et dissipé, une femme déréglée, un bel esprit à la mode, sont-ils donc des personnages bien capables de juger d'une religion qu'ils n'ont point approfondie, de sentir la force d'un argument, d'embrasser l'ensemble d'un système?... Les hommes corrompus n'attaquent les dieux, que lorsqu'ils les croient ennemis de leurs passions. »

Cependant, selon le même auteur, « il faut être désintéressé, pour juger sainement des choses; il faut des lumières et de la suite dans l'esprit, pour saisir un grand système. Il n'appartient qu'à l'homme de bien d'examiner les preuves de l'existence de Dieu, et les principes de toute religion... L'homme honnête et vertueux est seul juge compétent dans une si grande affaire (50). »

Si, avant de lire un livre écrit contre la religion, l'on commençait par demander : l'auteur est-il un homme de bien, vertueux, honnête, sage, désintéressé? il est fort douteux qu'aucun de ces ouvrages fût dans le cas de faire fortune.

Un troisième dit avec franchise : « J'aime mieux être anéanti une bonne fois, que de brûler toujours; le sort des bêtes me paraît plus désirable que le sort des damnés. L'opinion qui me débarrasse de craintes accablantes dans ce monde, me paraît plus riante que l'incertitude où me laisse l'opinion d'un Dieu sur mon sort éternel... On ne vit point heureux, quand on tremble toujours. Un Dieu, qui damne éternellement, est évidemment le plus odieux des êtres que l'esprit humain puisse inventer (51). »

Voilà donc la source dans laquelle nos philosophes ont puisé tant de lumières, *la crainte de brûler toujours;* mais cette crainte n'entre point dans une âme pure, honnête, vertueuse: l'enfer n'est destiné qu'aux méchants. Avouer que l'on est tourmenté par cette idée, c'est reconnaître que l'on n'a pas la conscience nette. Nos adversaires préfèrent, non l'opinion la plus vraie et la mieux prouvée, mais *la plus riante* et la plus commode; c'est le goût et non le raisonnement qui les détermine.

L'un des derniers qui aient écrit, convient de même, qu'entre la religion et l'athéisme, c'est le cœur, le tempérament, et non la raison qui décide du choix (52).

L'auteur du livre *De l'Esprit* n'avait pas trop bonne opinion de ses confrères. « Peut-être, dit-il, nos auteurs sont-ils quelquefois plus soigneux de la correction de leurs ouvrages, que de celle de leurs mœurs, et prennent-ils exemple sur Averroës, ce philosophe qui se permettait, dit-on, des friponneries, qu'il regardait, non-seulement, comme peu nuisibles, mais même comme utiles à sa réputation (53). »

Un autre avoue qu'au terme de la caducité, les principes de la religion reprennent l'ascendant, parce qu'alors nous n'avons plus besoin des raisons qui nous tranquillisaient au sein des plaisirs (54). Il est donc bien décidé que l'on n'est incrédule qu'autant que l'on a besoin de raisons pour se tranquilliser au sein de ses plaisirs.

§ XV.

Folie du projet des incrédules.

Peut-être en est-il plusieurs qui ne mé-

(49) *Essai sur les préjugés*, c. 8, p. 181 et suiv.
(50) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 13, p. 360 et suiv.
(51) *Le bon sens*, § 108, 182, 188.
(52) *Aux mânes de Louis XV*, p. 291.
(53) *De l'esprit*, 2e disc., c. 6, p. 142.
(54) *Dial. sur l'âme*, p. 135 et suiv.

ritent point ce reproche, et qui ont au moins des mœurs décentes. Mais ce n'est point à nous de faire des recherches sur leur conduite; nous ne pouvons en juger mieux que sur leur propre témoignage. Or, il est difficile d'avoir bonne opinion de maîtres, qui, de leur aveu, ont formé tant de disciples corrompus, et de nous fier à des principes toujours adoptés par les cœurs vicieux et par les esprits pervers.

Selon eux, nous attribuons mal à propos à l'incrédulité les vices qui viennent plutôt du luxe et des passions (55). Soit. Donc ils ont encore plus de tort de les attribuer à la religion. Mais dans quel cas les passions causeront-elles plus de ravage? Sous le joug de la religion qui les condamne, ou sous le règne de l'incrédulité qui leur lâche la bride? Jamais le luxe ne fut porté à l'excès chez une nation, sans traîner à sa suite le libertinage d'esprit et de cœur. Que la philosophie incrédule soit fille du luxe comme tous les autres vices, c'est ce que nous n'ignorons pas; un tel père ne fera jamais honneur à ses enfants.

« L'athéisme disent-ils, n'est point fait pour le vulgaire, ni même pour le plus grand nombre des hommes.... Des êtres ignorants, malheureux et tremblants, se feront toujours des dieux... Les principes de l'athéisme ne sont point faits pour le peuple ni pour les esprits frivoles, ni pour les hommes ambitieux et remuants, ni pour un grand nombre de personnes instruites d'ailleurs, mais qui n'ont pas assez de courage (56). » Cependant l'on répète sans cesse la maxime, que la vérité est faite pour tout le monde; d'où il s'en suit clairement que l'athéisme n'est pas la vérité.

« Leucipe, Démocrite, Epicure, Straton, et quelques autres Grecs, osèrent déchirer le voile épais du préjugé, et prêcher l'athéisme; ils ne furent pas écoutés. Chez les modernes, Hobbes, Spinosa, Bayle, etc., ont marché sur les traces d'Epicure; mais leur doctrine ne trouva que peu de sectateurs dans un monde trop enivré de fables pour écouter la raison.... Ceux qui ont eu le courage d'annoncer la vérité, ont été communément punis de leur témérité (57). Il est fort dangereux que nos docteurs de la vérité n'aient encore aujourd'hui le même sort. »

Ils demandent « quel mal on peut faire aux hommes en leur proposant ses idées? Le pis-aller est de les laisser dans le doute et dans la dispute; n'y sont-ils pas déjà (58)? » Mais ils observent que, pour bien des gens, leur ôter les idées de Dieu, ce serait leur arracher une portion d'eux-mêmes (59); que le doute sur ce sujet n'est rien moins qu'un oreiller commode (60); que le doute, en fait de religion, est un état plus cruel que d'expirer sur la roue (61). Rendons grâces à ces maîtres charitables qui veulent nous arracher une portion de nous-mêmes, et nous mettre dans un état pire que d'expirer sur la roue. Si, après des déclarations aussi précises, ils viennent à bout de séduire quelqu'un, il a grande envie d'être séduit. Montaigne, parlant d'eux, les appelait hommes bien misérables et écervelés, qui tâchent d'être pires qu'ils ne peuvent (62).

§ XVI.

Sources dans lesquelles ils ont puisé leurs doctrines.

On croit peut-être que les incrédules modernes ont fait des découvertes dont les anciens n'avaient aucune connaissance, qu'ils ont créé de nouveaux systèmes; erreur. Ils ont puisé leurs matériaux dans des sources abondantes, et qui ne sont point inconnues. Pour attaquer les vérités de la religion naturelle, ils ont ramené sur la scène les objections des épicuriens, des pyrrhoniens, des cyniques, des académiciens rigides, et des cyrénaïques, c'est une doctrine renouvelée des Grecs. Mais ils ont passé sous silence les raisons par lesquelles Platon, Socrate, Cicéron, Plutarque, et d'autres, ont réfuté toutes ces visions. Contre l'Ancien Testament et la religion juive, ils ont rajeuni les difficultés et les calomnies des manichéens, des marcionites, de Celse, de Julien, de Porphyre, et des autres philosophes; le plus célèbre de nos adversaires en est convenu (63). On en retrouve la plupart dans Origène, dans Tertullien, dans saint Cyrille, dans saint Augustin, et dans les autres Pères de ces temps-là; mais les incrédules ont supprimé les réponses de ces auteurs.

Lorsqu'il a fallu combattre le christianisme, nos adversaires ont encore été mieux servis, ils ont copié les livres des Juifs, et ceux des Mahométans (63*). Les écrits d'Isaac Orobio, le *Munimen fidei*, tous les autres ouvrages compilés par Wagenseil (64), sont hachés et cousus par lambeaux dans les livres des déistes; on doit en rendre la gloire aux rabbins. Contre le catholicisme ils ont extrait les reproches de tous les hérétiques, surtout des controversistes protestants et des sociniens. Enfin, pour suspecter les titres de notre croyance, ils ont fait sérieusement usage d'une méthode que le P. Hardouin n'avait hasardée que comme un jeu d'esprit sur un sujet très-indifférent. On verra dans notre ouvrage la chaîne de traditions, par laquelle ces sublimes découvertes sont venues jusqu'à nous, et nous aurons soin de restituer à chacun ce qui lui appartient.

Les premiers incrédules français auraient

(55) *Hist. des établiss. des Europ. dans les Indes*, t. V, l. XIII, p. 176.
(56) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 10, 12, 13, p. 317, 352, 381; *Le bon sens*, § 195.
(57) *Le bon sens*, § 204.
(58) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 11 et 13, p. 331, 384.
(59) *Ibid.*, c. 13, p. 388.
(60) *Le bon sens*, § 123.
(61) *Dial. sur l'âme*, p. 139.
(62) *Essai sur le mérite et la vertu*, l. I, p. 6.
(63) *Quest. sur l'encyclop.*, v° *Contradictions*, p. 121.
(63*) V. MARACCI, *Prodom. ad refutat. Alcoranni.*
(64) *Tela ignea Satanæ.*

peut-être rougi de puiser leurs réflexions dans des sources aussi impures ; ils copiaient les Anglais, sans savoir d'où ceux-ci avaient emprunté tant de richesses littéraires. Le poison était du moins présenté alors sous un masque de décence. Ceux d'aujourd'hui ont eu moins de délicatesse ; ils ont fait couler de leur plume tout le fiel que les rabbins ont vomi contre Jésus-Christ et contre l'Evangile, sans en adoucir l'amertume, et toute la bile des controversistes protestants contre l'Eglise romaine ; ils se sont même efforcés d'enchérir sur les uns et les autres. Grâce à leur intrépidité, il n'est plus de blasphèmes, de sarcasmes, d'invectives, de grossièretés, auxquelles nous n'ayons été forcés de nous endurcir.

§ XVII.

Leur incrédulité sur tout ce qui les favorise.

Cependant ils nous accusent d'ignorance, de crédulité, d'aveuglement, de prévention. Selon eux, nous ne tenons à la religion que par préjugé de naissance, par respect pour l'autorité de nos maîtres et de nos aïeux, par négligence de réfléchir et de consulter la raison ; nous commençons par croire avant d'examiner. Soit pour un moment. Nous soutenons qu'il n'y a point d'écrivains plus crédules, ni d'espèce plus moutonnière que les prétendus philosophes. Déjà ils conviennent que la plupart renoncent à la religion *par vanité et sur parole, s'en rapportent à d'autres,* sont très-peu en état d'approfondir une question, et de sentir la force ou la faiblesse d'un argument. Ce n'est donc pas la raison, mais l'autorité, qui les détermine. Qu'un incrédule quelconque ait avancé il y a cinquante ans un fait bien faux, bien absurde, cent fois réfuté, il n'en est pas moins répété par vingt auteurs qui se suivent à la file, sans qu'un seul ait daigné vérifier la chose. Copier aveuglément Celse et Julien, les Juifs, les sociniens, les déistes anglais, les controversistes de toutes les sectes, sans choix, sans critique, sans précaution ; compiler, répéter, extraire, affirmer ou nier au hasard, parce que d'autres ont fait de même, ce n'est pas être crédule ? Lorsque le déisme était à la mode, tout philosophe était déiste ; le plus hardi a osé dire : *Tout est matière :* et a fait semblant de le prouver : à l'instant la troupe docile a répété en grand chœur, *tout est matière,* et a fait un acte de foi sur la parole de l'oracle. Voilà où ils en sont. Les plus incrédules, en fait de preuves, sont toujours les plus crédules en fait d'objections.

Avant de voir ce que l'on peut objecter contre la religion, quelle étude la plupart des lecteurs ont-ils faite de ses preuves ? Aucune. Est-il étonnant que dans la force des passions, sans aucun préservatif contre l'erreur, un jeune homme soit aisément séduit par les fausses lueurs des raisonnements philosophiques, par les faits qu'on lui déguise, par le ridicule que l'on jette sur la religion ? Tout lui paraît clair, évident, démontré dans les écrits des incrédules ; il ne soupçonne pas seulement qu'il y ait une réponse à leur faire. Les impressions qu'il reçoit se gravent profondément ; elles plaisent à son esprit et à son cœur ; à moins d'un miracle, il en tient pour la vie. Dès qu'il a parcouru quelques brochures, il se croit un docteur, ce n'est qu'un ignorant.

Après avoir lu pendant vingt ans tous les ouvrages écrits contre la religion, après s'être rempli l'esprit d'objections, de sophismes, de préventions, de fausses anecdotes, un homme qui se pique d'impartialité, se résout enfin à lire un ou deux de nos apologistes. S'il ne trouve pas d'abord de quoi satisfaire à toutes ses difficultés, et calmer tous ses doutes, il en conclut que la religion n'est pas prouvée, que les arguments de ses ennemis sont insolubles. Il semble voir un malade qui a travaillé pendant vingt ans à se ruiner le tempérament, et qui veut que son médecin le guérisse ou le soulage en huit jours. L'habitude de raisonner de travers se contracte aussi aisément que le dérangement d'estomac ; quand il faut en revenir, c'est autre chose. Dès que l'on envisage la religion comme un procès, comme une question de controverse, et que l'on veut faire la fonction de juge, il est fort dangereux que la balance ne penche du côté qui paraît le plus commode. *Je me trouve,* dit-on alors, *dans un scepticisme nécessité.* Je le crois ; après avoir pris d'aussi bonnes mesures pour y réussir, il serait fort étonnant que vous n'en fussiez venu à bout.

Parmi nous, tout est mode et goût passager. Sous François I[er] et ses successeurs, il était du bel air de se faire huguenot et antipapiste ; sous la minorité de Louis XIV il fallait être frondeur et antimazarin ; pendant la régence, il était beau de déclamer contre Rome et contre la bulle : aujourd'hui c'est un mérite de se donner pour philosophe incrédule. Quel travers nouveau le siècle prochain verra-t-il éclore ?

§ XVIII.

Jalousie et malignité de leur part.

Celui dont nous nous plaignons serait moins odieux s'il n'inspirait pas tant de calomnies. Les prêtres, disent nos adversaires, ne sont chrétiens que par décence et par intérêt ; leur conduite dément évidemment leur croyance ; lorsqu'on a des liaisons familières avec eux, on s'aperçoit bientôt qu'ils ne sont pas fort chargés d'articles de foi (65).

Avant de répondre à ce reproche, voyons si les philosophes sont eux-mêmes exempts de toutes vues d'ambition et d'intérêt.

Plusieurs poussent très-loin les prétentions. Selon eux, tout écrivain de génie est *magistrat-né* de sa patrie ; il doit l'éclairer, s'il le peut : son droit, c'est son talent (66).

(65) *Gazette littéraire de Deux-Ponts*, 1774, n° 62, art. 1.

(66) *Hist. des établiss. des Europ. dans les Indes*, t. VII, c. 2, p. 59.

Voilà leur mission fondée sur un titre authentique, sur la bonne opinion qu'ils ont d'eux-mêmes. Les gens de lettres, disent-ils, sont les arbitres et les distributeurs de la gloire (67) ; il est donc juste qu'ils s'en réservent la meilleure part. L'un nous fait observer qu'à la Chine le mérite littéraire élève aux premières places ; et à son grand regret, il n'en est pas de même en France (68). L'autre dit que les philosophes voudraient approcher des souverains; mais que par l'ambition et les intrigues des prêtres, ils sont bannis des cours (69). Celui-ci souhaite que les savants trouvent dans les cours d'honorables asiles, qu'ils y obtiennent la seule récompense digne d'eux, celle de contribuer par leur crédit au bonheur des peuples auxquels ils auront enseigné la sagesse. Mais si l'on veut, dit-il, que rien ne soit au-dessus de leur génie, il faut que rien ne soit au-dessus de leurs espérances (70). Rare modestie ! Celui-là vante les progrès qu'auraient faits les sciences, si on avait accordé au génie les récompenses prodiguées aux prêtres (71). Tantôt ces hommes désintéressés se plaignent de ce que les prêtres sont devenus les maîtres de l'éducation et des richesses, pendant que les travaux et les leçons des philosophes ne servent qu'à leur attirer l'indignation publique (72). Tantôt ils opinent qu'il faut dépouiller les prêtres, pour enrichir les philosophes (73). Enfin, concluent-ils, si on ne peut pas guérir les hommes de leurs préjugés de religion, qu'ils en pensent ce qu'ils voudront ; mais que les princes et les sujets apprennent au moins à résister quelquefois aux passions des odieux ministres de la religion (74).

Consolons-nous ; ce n'est plus à la religion qu'en veulent les philosophes ; c'est aux priviléges, au crédit, aux biens du clergé ; s'ils peuvent réussir à s'en emparer, ils croiront en Dieu, tous les arguments seront résolus.

§ XIX.

Leur haine contre les prêtres.

Comment prouve-t-on que les prêtres ne sont chrétiens que par intérêt ? Par les fautes vraies ou prétendues qu'ils ont commises depuis la naissance de l'Eglise. On en reproche aux Papes, aux évêques, aux ministres inférieurs ; les protestants surtout ont fourni là-dessus de bons mémoires.

C'est s'arrêter en beau chemin ; il fallait pousser l'induction jusqu'où elle peut aller.

On connaît d'habiles jurisconsultes, dont la conduite n'est pas un modèle d'équité ; des médecins qui, après avoir disserté savamment sur la nécessité du régime, ne l'observent pas mieux que leurs malades ; des philosophes dont les actions et la morale ne sont pas toujours d'accord. « Toutes les fois, dit un écrivain très-connu, que je songe à mon ancienne simplicité, je ne puis m'empêcher d'en rire. Je ne lisais pas un livre de morale ou de philosophie, que je ne crusse y voir l'âme ou les principes de l'auteur ; je regardais tous ces graves écrivains comme des hommes modestes, sages, vertueux, irréprochables. Je me formais de leur commerce des idées angéliques, et je n'aurais approché de la maison de l'un d'eux que comme d'un sanctuaire. Je ne comprenais pas que l'on pût s'égarer, en démontrant toujours, ni mal faire en parlant toujours de sagesse. Enfin, je les ai vus; ce préjugé puérile s'est dissipé, et c'est la seule erreur dont ils m'aient guéri (75). » Donc les philosophes ne croient pas plus à la morale que les prêtres à la religion.

Voilà l'argument dans toute sa force. Que répondent les philosophes ? Que, « quand un homme, entraîné par ses passions, paraît oublier ses principes, il ne s'ensuit pas qu'il n'en a point, qu'il n'y croit pas, ou que ces principes sont faux ; que le tempérament est plus fort que les systèmes, et que les passions l'emportent sur la croyance (76). » Ainsi les prêtres sont justifiés ou du moins excusés par leurs propres dénonciateurs.

Supposons que ceux-ci soient venus à bout d'en séduire quelques-uns qui ont eu *des liaisons trop familières* avec eux ou avec leurs écrits ; il s'ensuit que ces faibles théologiens n'en savaient pas assez pour sentir la fausseté des raisonnements des incrédules. Cette victoire n'est pas assez brillante pour en faire trophée contre la religion. Semblables aux païens qui insultaient aux chrétiens apostats, nos sages philosophes ne pardonnent ni à ceux qui leur résistent, ni à ceux qui ont succombé sous leur sophismes. Belle récompense de la docilité que l'on a pour eux !

§ XX.

Traits de fanatisme irréligieux

Personne ne disconvient aujourd'hui du ressort secret qui a fait agir les hérétiques, lorsqu'ils ont troublé le repos de l'Eglise et de la société ; ils étaient conduits par l'enthousiasme, par le fanatisme. Les philosophes ont éloquemment déploré les ravages de ce vice dangereux ; ils en ont donné le nom à toute espèce d'attachement à une religion vraie ou fausse ; les athées regardent comme des fanatiques tous ceux qui croient un Dieu (77). Si l'on doit appeler *fanatisme* le faux zèle allumé au foyer des passions, pouvons-nous en méconnaître les symptômes dans ceux mêmes qui déclament contre lui ? Un homme qui se croit né pour instruire les nations, résolu de braver les lois et l'autorité des souverains, pour établir sa doctrine, très-peu délicat sur le choix des

(67) *Encyclop.*, art. *Gloire.*
(68) *IIIe Dial. sur l'âme*, p. 66.
(69) *Essai sur les préjugés*, c. 14, p. 378.
(70) *Œuvr. de J.-J. Rousseau*, t. I, p. 43.
(71) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 8.
(72) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 11.
(73) *Christian. dévoilé*, préf. p. 25.
(74) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 10, p. 319.
(75) *Préface de Narcisse.*
(76) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 12, p. 342.
(77) *Lettre de Trasib. à Leucippe*, p. 25; *Syst. de la nat.*, t. II, c. 7, p. 224.

moyens et des prosélytes, ennemi déclaré de tous ceux qui s'opposent à ses desseins; appliqué à les rendre odieux et méprisables, toujours prêt à se porter aux derniers excès contre eux, à bouleverser la société, s'il le faut, pour affermir le règne de ses opinions, si ce n'est pas un *fanatique*, nous ne savons plus quelle idée l'on doit attacher à ce nom.

Ils disent que la liberté naturelle à l'esprit humain, l'indépendance, *moins amoureuse de la vérité que de la nouveauté*, fait souvent rejeter le christianisme dans sa vieillesse, comme elle le fit adopter à sa naissance (78). Serons-nous encore dupes de l'amour *de la vérité*, dont nos adversaires sont embrasés?

Quelques-uns ont poussé la démence jusqu'à se faire un mérite de leur haine contre les défenseurs de la religion. « J'ai été, dit l'un d'entre eux, s'adressant à Dieu même, j'ai été l'ennemi de ceux qui opprimaient la société. » Il prétend que, s'il y a un Dieu, il doit tenir compte à un athée des invectives qu'il a vomies contre les souverains et contre les prêtres (79). Y eut-il jamais de fanatisme mieux caractérisé?

Le fanatisme, dit l'oracle des incrédules, est une folie religieuse, sombre et cruelle; c'est une maladie de l'esprit, qui se gagne comme la petite vérole; les livres la communiquent beaucoup moins que les assemblées et les discours (80). Mettons *folie antireligieuse*, la définition ne sera pas moins juste.

Y a-t-il moins de danger pour un génie ardent de concevoir une haine aveugle contre la religion, que de se livrer à un zèle inconsidéré pour elle? Le premier de ces deux excès trouve plus d'aliment que le second, dans les penchants du cœur. Si l'un mérite le nom de fanatisme, quel titre donnerons-nous à l'autre?

Un homme sensé, qui pourra soutenir la lecture de la harangue adressée à Dieu dans le *Système de la nature* (81), y reconnaîtra le vrai langage d'un énergumène, ou d'un réprouvé condamné aux flammes éternelles.

§ XXI.
Intolérance des incrédules.

Quoi, dira-t-on, vous osez taxer de fanatisme des philosophes qui ne prêchent que la tolérance, qui ne cessent de déclamer contre la fureur avec laquelle les hommes se sont égorgés pour des opinions?

Ne soyons pas dupes d'un mot. *Tolérance*, dans le style de nos adversaires, signifie la même chose que *liberté* dans la bouche des séditieux. « Nom spécieux, dit très-bien un ancien : quiconque a voulu se rendre le maître, et asservir ses semblables, n'a jamais manqué de s'en décorer (82) ». On sait ce que les ambitieux entendent par là; ils veulent la liberté pour eux, et l'esclavage pour les autres; c'est précisément ce que nous voyons. Lorsque les philosophes étaient déistes, ils jugeaient l'athéisme intolérable; ils décidaient qu'on doit le bannir de la société : depuis qu'ils sont devenus athées, ils disent que l'on ne doit pas souffrir le déisme, parce qu'il est intolérant, aussi bien que les religions révélées. Ces docteurs pacifiques sont donc bien résolus de n'établir la tolérance que pour leurs propres opinions, et de déclarer la guerre à toutes les autres (83). S'ils ont droit d'attaquer la religion, parce qu'elle est intolérante, nous ne sommes pas moins fondés à détester l'incrédulité, puisqu'elle est encore moins tolérante que la religion.

« Il est peu d'hommes, dit le livre *De l'esprit*, s'ils en avaient le pouvoir, qui n'employassent les tourments pour faire généralement adopter leurs opinions... Si l'on ne se porte ordinairement à certains excès que dans les disputes de religion, c'est que les autres disputes ne fournissent pas les mêmes prétextes, ni les mêmes moyens d'être cruel. Ce n'est qu'à l'impuissance qu'on est en général redevable de sa modération (84). » L'auteur du *Système de la nature* avoue de même, qu'il est difficile de ne pas se fâcher en faveur d'un objet que l'on croit très-important (85). Or tout philosophe regarde son système comme très-important, et nous ne savons pas encore à quelles extrémités il est capable d'en venir, lorsqu'il est fâché. Mais quand nous lisons que « celui qui parviendrait à détruire la notion fatale d'un Dieu, ou du moins à diminuer ses terribles influences, serait à coup sûr l'ami du genre humain (86), » nous croyons avoir lieu de nous défier d'une pareille amitié.

N'espérez plus de paix, nous crie un de ces bénins philosophes, après avoir vomi six pages d'injures et de calomnies contre les prêtres; *n'espérez plus de paix* (87). Si malheureusement il faut nous résoudre à la guerre, nous nous sentons assez de forces pour la soutenir encore longtemps.

Dans les commencements, les sectaires du XVIe siècle étaient des agneaux; ils demandaient humblement la tolérance; devenus assez forts, ils se conduisirent en lions furieux, ils voulurent tout détruire. Les incrédules, héritiers de leurs principes et de leur haine, seraient-ils plus doux en pareil cas? Ce que nos pères ont essuyé pendant près de deux siècles, ne nous a que trop instruits des excès auxquels le fanatisme antireligieux est capable de se porter. L'incrédulité, plus ou moins étendue, plus ou moins ambitieuse dans ses prétentions, se ressemble partout; son génie est toujours le même (88).

(78) *Hist. des établiss. des Europ. dans les Indes*, t. VII, c. 2.
(79) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 10, p. 303.
(80) *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Fanastisme.*
(81) *Syst. de la nat.*, ibid.
(82) TACITE, *Hist.*, l. IV, n. 73.
(83) V. ci-après, c. 9, art. 3, § 2.
(84) *De l'esprit*, 2e disc., c. 3, note, p. 103.
(85) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 7, p. 224.
(86) *Ibid.*, t. II, c. 3, p. 88, c. 10, p. 317.
(87) *Let. à l'aut. du Dict. des trois siéc.* p. 86.
(88) *Annales pol.*, etc., t. III, n. 18, p. 81.

§ XXII.

Variations et divisions parmi eux.

Rassurons-nous, la discorde suffit pour faire avorter les desseins de nos adversaires. Tant qu'ils se sont bornés à prêcher le déisme, ils pouvaient paraître redoutables; ils mettaient les théologiens sur la défensive; ils proposaient des objections souvent embarrassantes; ils semblaient ne donner aucune atteinte à la morale : on voyait toujours un Dieu, une religion, une base aux devoirs de la société. Par cet artifice ils ont séduit d'abord un grand nombre de lecteurs trop peu instruits pour apercevoir les conséquences funestes de leurs principes; ils ont eu la maladresse de les dévoiler. En renversant le déisme pour lui substituer le matérialisme, ils ont écrasé la vipère sur sa morsure; ils ont mis au grand jour la discordance des systèmes d'incrédulité, les excès où ils conduisent, la fragilité de l'édifice qu'ils avaient construit à si grands frais; ils ont donné lieu aux théologiens de démontrer que cette nouvelle hypothèse détruit jusqu'à la racine les fondements de la morale, de la vertu, des devoirs de l'homme, et tous les liens de société; qu'en suivant le fil des conséquences, il faut se retrancher dans le doute absolu, ressusciter la doctrine absurde des cyrénaïques, les infamies des cyniques, l'entêtement révoltant des pyrrhoniens.

Il n'y en a pas deux qui pensent de même. L'un tâche de soutenir les débris chancelants du déisme; l'autre professe le matérialisme sans déguisement : quelques-uns biaisent entre ces deux opinions, défendent tantôt l'une et tantôt l'autre, ne savent de quel principe partir, ni où ils doivent s'arrêter. Ce que l'un établit, l'autre le détruit; il n'est pas une seule question de fait ou de raisonnement, sur laquelle ils soient d'accord (89). Est-il difficile de prévoir la chute d'une république aussi mal réglée, où règne une anarchie et une confusion générale? Si les déistes se réunissent à nous pour combattre les athées, ceux-ci empruntent nos armes pour attaquer les déistes; nous pourrions nous borner à être spectateurs du combat.

Ainsi Dieu veille sur la religion qu'il a lui-même établie, il livre ses ennemis à l'esprit de vertige. Le Psalmiste a tracé leur destinée, en parlant d'un autre objet. « Une nation bruyante de philosophes s'est rassemblée; un peuple de raisonneurs a conjuré contre le Seigneur et contre son Christ. Brisons, disent-ils, les liens qui tiennent notre raison captive; secouons le joug de la religion, qui nous importune. Celui qui réside dans le ciel se joue de leurs vains projets; il les couvrira de confusion, et leur parlera en maître irrité; le souffle de sa colère troublera leurs sens et leurs idées (90). »

(89) L'auteur *d'Emile* les a peints d'après nature, t. III, p. 25, 37.
(90) *Ps.* II, 1.

S'il a permis que les docteurs du mensonge jouissent pendant quelque temps d'une réputation brillante, le jugement qu'il a exercé sur eux doit faire trembler leurs imitateurs. Il menace de punir avec la même sévérité ceux qui se laissent volontairement séduire par leurs prestiges (91).

§ XXIII.

Plan de cet ouvrage

Le progrès des systèmes d'incrédulité, la marche de leurs sectateurs, nous prescrivent le plan que nous devons suivre pour combattre l'erreur dans ses diverses périodes. Il serait nécessaire de donner d'abord une idée des différentes espèces de certitude, d'établir surtout d'une manière solide les fondements de la certitude morale; de répondre aux objections des sceptiques. Ce préliminaire paraît essentiel à un traité historique de la religion; mais il nous détournerait trop longtemps du dessein principal : nous remettrons cette discussion à la fin de notre première partie.

La connaissance et le culte de la Divinité remontent à la naissance du monde; Dieu, en créant l'homme, lui a imposé ce devoir, et lui a donné les moyens de les remplir (92); il lui a enseigné, non-seulement les vérités dont une raison cultivée est capable d'apercevoir l'évidence, mais encore des dogmes que l'esprit humain ne pouvait découvrir sans lumière surnaturelle. Il n'y a donc jamais eu d'autre religion naturelle que la religion révélée. C'est à prouver ce point important, que nous destinons la première partie de notre ouvrage.

A n'envisager d'abord que l'histoire de cette révélation primitive, telle que nous la trouvons dans les livres saints, elle porte déjà en elle-même un caractère de vérité; les efforts qu'ont faits les incrédules pour donner une autre origine à la religion, n'aboutissent à rien; leurs conjectures sont fausses et insoutenables : il ne nous sera pas difficile de les détruire. La religion était nécessaire à l'homme pour son propre bonheur, pour s'attacher à ses semblables par les liens de la vertu, pour former avec eux une société dont il ne pouvait se passer; Dieu, qui l'y avait destiné, n'a pas laissé ce dessein sans exécution; il n'a pas créé l'homme dans l'état de pure animalité, en lui abandonnant le soin de s'en tirer lui-même. Dès que l'homme a perdu de vue le flambeau de la révélation, il s'est plongé dans l'erreur; un examen suivi de toutes les religions anciennes nous convaincra de ce fait humiliant. Si, dans une petite partie de l'univers, une religion pure s'est conservée, l'homme n'en était pas redevable à ses propres recherches. Les méditations des philosophes, loin de dissiper les ténèbres, n'ont servi qu'à les rendre plus épaisses; l'erreur est toujours partie de la main des

(91) *II Thess.* II, 10, 11.
(92) S. AUG., *De civ. Dei*, l. VII, c. 32.

hommes, la vérité ne pouvait venir que de Dieu.

Nous apporterons les preuves de tous les dogmes enseignés par la révélation primitive, de l'existence et de l'unité de Dieu, de la création, des attributs divins, de la Providence ; nous réfuterons les divers systèmes d'athéisme. L'homme ne peut connaître ses devoirs, s'il ignore sa propre nature et sa destinée ; la religion seule lui montre ses priviléges et ses espérances, elle l'ennoblit et l'élève ; la philosophie s'est attachée à le dégrader et à l'abrutir : nous nous vengerons de ses attentats. Il suffit de rentrer en nous-mêmes pour entendre la voix d'un Dieu législateur qui nous prescrit des devoirs ; point d'autre fondement solide pour appuyer la morale, que cette loi naturelle ; toutes les hypothèses imaginées par les différentes sectes de philosophes sont vaines et fausses ; point de morale pure que celle que Dieu a enseignée à nos premiers pères : nous en exposerons les principaux devoirs. Nous démontrerons que la prétendue religion naturelle des déistes n'est qu'une irréligion déguisée. Telles sont les matières qui rempliront la première partie de ce traité.

Par la conduite de Dieu envers le genre humain, dès l'origine du monde ; par les égarements des peuples qui ont oublié la révélation primitive, par les erreurs des philosophes anciens et modernes, il est prouvé, jusqu'à l'évidence, que la raison seule est un guide très-faible ; qu'elle n'a jamais su dicter à l'homme ce qu'il devait croire et pratiquer. Au moment où la première révélation était près de s'éteindre, d'être méconnue partout, il a fallu, pour en conserver les restes, une révélation nouvelle, attestée par des signes éclatants : nous prouverons que Dieu l'a donnée aux Hébreux par le ministère de Moïse : elle a été revêtue de tous les caractères propres à faire sentir qu'elle était émanée de l'autorité divine ; elle était exactement proportionnée aux besoins de l'homme dans les circonstances où il se trouvait. Ce bienfait accordé aux Juifs pouvait servir à éclairer les peuples célèbres qui en ont été les témoins, s'ils avaient voulu en profiter. Ce n'était néanmoins qu'une préparation à la révélation plus solennelle, plus complète, plus générale, que Dieu voulait donner par Jésus-Christ. Par les leçons de ce divin maître, le plan de la Providence a été pleinement dévoilé. Nous le ferons voir dans notre seconde partie ; nous y répondrons aux objections des incrédules contre l'Ancien Testament, à celle des Juifs sur l'accomplissement des prophéties, et sur la vraie destination de la loi de Moïse.

La troisième sera employée à exposer l'histoire, les preuves, les dogmes, la morale, la constitution, la discipline du christianisme, l'heureuse fin à laquelle il doit nous conduire. Par la manière dont il s'est établi, nous connaîtrons comment il a dû se perpétuer ; nous suivrons exactement les effets de cette grande révolution. Les divers combats que l'Eglise a été obligée de soutenir dans tous les siècles, retraceront à nos yeux l'image de ceux qu'elle essuie aujourd'hui. Nous verrons constamment les mêmes attaques et les mêmes moyens de défense, une obstination toujours égale de la part de ses ennemis, une résistance non moins courageuse de sa part et une sécurité inaltérable fondée sur les promesses de Jésus-Christ.

Dans les divers états de la religion, Dieu a toujours révélé aux hommes des mystères incompréhensibles ; la foi humble et soumise à sa parole est une partie essentielle de l'hommage que nous devons à la Divinité. La manière dont la révélation a été fondée, dans ses différentes époques, démontre à toutes les sectes de mécréants, que, depuis l'origine du monde, Dieu a voulu conduire l'homme non par l'examen de la doctrine qu'il a daigné lui enseigner, mais par la soumission à l'autorité qu'il lui a plu d'établir. Une doctrine *révélée* ne peut se transmettre autrement.

§ XXIV.

Avantages de l'ordre chronologique.

Cette manière de prouver historiquement la religion nous a paru la plus propre à en démontrer la vérité, et à faire voir que l'homme n'en fut jamais l'auteur. Dans cette matière si intimement liée à son bonheur, il n'a rien découvert par ses propres lumières ; il n'a connu la vérité qu'autant que la révélation la lui a montrée : dès qu'il a fermé les yeux à la lueur de ce flambeau, il est demeuré dans les ténèbres de l'erreur, ou il y est promptement retombé : c'est dans les siècles les plus éclairés qu'il s'est le plus honteusement égaré. La vraie religion, sortie des mains de Dieu à la naissance du monde, a parcouru toute la durée des siècles, portant toujours avec elle les marques de son origine ; elle doit subsister autant que la race des hommes, à moins que leur nature ne change. Plus ou moins connue, plus ou moins développée, transportée sous un climat ou sous un autre, elle a toujours été la même pour le fond, et appuyée sur les mêmes preuves (93).

Quand nous disons que Dieu a eu soin de la proportionner aux différents âges du genre humain, nous ne faisons que répéter une réflexion de saint Paul. « Lorsque nous étions encore enfants, dit-il, nous étions asservis à des leçons élémentaires, telles que le monde était capable de les recevoir ; mais lorsque les temps fixés par la sagesse divine ont été accomplis, Dieu a envoyé son Fils unique incarné dans le sein d'une femme et assujetti à la loi, pour racheter ceux qui étaient sous la loi, et nous adopter pour ses enfants (94). » Tel

(93) S. Aug., *De civit. Dei*, l. vii, c. 32 ; l. x, c. 32.

(94) *Gal.* iv, 3.

est le plan dont nous nous faisons un devoir de ne pas nous écarter. C'est celui qu'a tracé saint Augustin dans son ouvrage de la *Cité de Dieu*, depuis le livre XI jusqu'à la fin.

C'est encore celui qu'a suivi le savant Bossuet dans son discours sur l'histoire universelle. Nous nous croirions heureux, si nous pouvions réussir à étendre et à rendre sensibles les traits que ce grand maître a su réunir avec tant d'art et d'éloquence dans un seul tableau, et fondre cet excellent discours dans notre ouvrage.

En gardant ainsi l'ordre chronologique, nous aurons lieu de traiter toutes les questions que les incrédules ont excitées, d'examiner leurs systèmes, de résoudre leurs objections, de passer en revue les livres qu'ils ont publiés, d'en réfuter au moins sommairement les principes et les conséquences. La suite des erreurs sera constamment placée à côté de celle des vérités, nous tâcherons de n'omettre aucune des difficultés qui méritent quelque attention. Les discussions fréquentes dans lesquelles nous serons forcés d'entrer pourraient faire perdre le fil des idées; mais dans les réflexions que nous placerons à la tête de chaque partie de notre ouvrage, nous aurons soin de renouer la chaîne, et de la remettre sous les yeux du lecteur.

Dans cette vaste carrière, nous ne nous ferons aucun scrupule de copier les anciens et les modernes, les philosophes et les théologiens, les orthodoxes et les mécréants: tout ce qui est vrai nous appartient de droit. Nous n'aspirons point à la gloire de forger des systèmes; nous nous bornons à exposer ce que Dieu a fait, et les raisons qu'il a eues de le faire. De leur côté, les incrédules n'ont rien créé; leurs erreurs, aussi bien que nos vérités, sont une tradition. L'histoire que nous avons à donner n'est point le détail des recherches que l'esprit humain a été obligé de faire pour découvrir ces vérités précieuses; c'est plutôt le récit des efforts insensés que la philosophie a faits pour les obscurcir.

L'essentiel est de montrer que la religion est un dessein que Dieu a constamment suivi dès le commencement du monde, auquel il a fait servir toutes les grandes révolutions, dans lequel il n'y a rien d'isolé ni d'inutile. De tout temps, les difficultés que l'on peut former contre cette conduite de la Providence ont occupé les esprits; la curiosité humaine n'a point cessé d'échouer contre le même écueil; en se décorant du nom de philosophie, elle n'a servi qu'à égarer les hommes.

§ XXV.

Inconvénients que l'on ne peut éviter.

On nous reprochera sans doute d'avoir assemblé trop d'objections minutieuses, de les avoir répétées sous différentes questions, et de les avoir prises dans différents plagiaires. Nous avons senti ce défaut; mais nous avons voulu éviter de donner à des adversaires pointilleux aucun sujet de plainte : ils pourront se convaincre que nous avons cherché des objections de toutes parts, que nous n'en avons dissimulé ni affaibli aucune. Dans un ouvrage dont toutes les parties se tiennent, une preuve, une difficulté appartient souvent à plusieurs questions; les répétitions sont donc inévitables. Il s'en faut encore beaucoup que nous ayons épuisé toutes les matières. Un sujet aussi fécond fournira toujours de nouvelles vues à ceux qui entreprendront de le traiter. Nous désirons sincèrement que des écrivains plus habiles suppléent à notre défaut, et corrigent les méprises qui ont pu nous échapper.

Peut-être encore que nos adversaires voudront tirer avantage de la longueur de notre travail. Il paraît, diront-ils, que les preuves de la religion ne sont pas fort claires ni fort aisées à saisir, puisqu'il est besoin de dix ou douze volumes pour les mettre au jour. Où en sommes-nous, s'il faut lire tout cela avant de savoir s'il y a un Dieu, et quel culte nous devons lui rendre?

Nous les prions de ne pas nous rendre responsables de leur propre crime, de l'opiniâtreté avec laquelle ils ont attaqué la religion, de la multitude d'hypothèses qu'ils ont forgées, de calomnies qu'ils ont inventées, de piéges qu'ils ont tendus aux lecteurs. Notre travail n'est devenu nécessaire que pour réparer le mal qu'ils ont fait. Un esprit droit, un cœur vertueux n'a pas besoin de livres pour croire et adorer Dieu : la nature, l'humanité entière, la conscience lui prêchent assez ce devoir. Cependant les philosophes ont fait des volumes pour prouver qu'il n'y a point de Dieu; il en faut d'autres pour les réfuter. Mais ces réfutations ne sont utiles qu'à ceux qui ont eu la témérité de lire et de goûter les rêves des incrédules; les sages n'en ont pas besoin; ils croient en Dieu aussi aisément et aussi fermement que nos pères. Quant au christianisme, il porte ses preuves sur son front. Le seul exposé du plan de la Providence, tel que nous l'avons fait au commencement de cette introduction, la liste des erreurs qu'il faut parcourir, dès que l'on cesse d'être chrétien catholique, sont une démonstration invincible contre laquelle les incrédules ne feront jamais aucune objection solide.

Ils doivent sentir enfin que des attaques de troupes légères, des incursions faites à droite et à gauche, sans règles et sans méthode, sont de faibles moyens pour renverser un système complet, lié dans toutes ses parties, qui embrasse toute la suite des siècles, qui depuis la création subjugue les esprits, gouverne les hommes, affermit la société. Pour lui porter un coup décisif, il faudrait en attaquer l'ensemble, lui opposer un corps de doctrine mieux conçu, mieux prouvé, plus solidement établi. Insulter les dehors de la place, donner l'alarme aux sentinelles, harceler quelques postes avancés, ce n'est point vaincre l'ennemi. Le

parti le plus sage serait désormais de garder le silence. Les philosophes auront peine à s'y résoudre; s'ils cessaient de faire du bruit, ils n'existeraient plus.

PREMIÈRE PARTIE.

DE LA REVÉLATION PRIMITIVE.

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES.

PLAN ET DIVISION DE CETTE PREMIÈRE PARTIE ; PREUVES SOMMAIRES D'UNE RÉVÉLATION PRIMITIVE.

§ I.

Dieu n'a point créé l'homme sans religion.

Le respect pour l'antiquité n'est point, comme le prétendent les incrédules, un préjugé absurde et mal fondé; l'homme a besoin d'instruction; la docilité est la source la plus féconde de nos connaissances. Où en serions-nous, si nos aïeux n'avaient pas pensé avant nous, et si nous n'avions pas le secours de leurs réflexions, pour étendre et confirmer les nôtres ? Quand on imagine que le genre humain est subitement sorti des entrailles de la terre, a été réduit d'abord à la condition des brutes, sans idées, sans connaissances, avec une faculté de raisonner très-imparfaite, on doit supposer que ses premières notions se sont ressenties de sa stupidité; que s'il s'est fait une religion, elle ne mérite pas de nous occuper. Il faut, dans cette hypothèse, fermer les yeux sur une longue suite de générations, ne considérer notre espèce que dans les siècles, où, instruite par l'expérience, exercée par les arts, façonnée par l'habitude de la société, elle a pu déployer ses talents naturels.

Mais si le premier homme est l'ouvrage de Dieu même; s'il est sorti des mains du Créateur avec les dons et les connaissances qui étaient nécessaires au rang qu'il devait occuper dans l'univers, les notions gravées dans son âme par la sagesse divine méritent tous nos respects; la tradition descendue d'une source si pure a droit de nous subjuguer.

Il est consolant d'envisager la religion comme la plus ancienne institution qu'il y ait au monde ; de pouvoir nous convaincre que nous croyons les mêmes vérités, que nous suivons la même morale que notre premier père, que nous adorons le même Dieu auquel il a rendu ses hommages ; que cet héritage paternel, transmis jusqu'à nous par une succession non interrompue, doit passer aux dernières générations de l'univers. Enfants d'une famille dont Dieu est le père, pouvons-nous voir sans douleur une partie de nos frères renoncer aux titres et aux droits de leur naissance, abjurer le sang duquel ils sont descendus ?

Un homme sensé ne se persuadera jamais que Dieu, en créant notre espèce, l'ait abandonnée aux faibles lueurs d'une raison très-lente dans sa marche, et sujette à s'égarer; qu'il l'ait exposée aux dangers de demeurer longtemps sans religion, ou de s'en former une fausse; qu'il l'ait comblée de bienfaits, sans lui apprendre l'usage qu'il en devait faire, sans lui montrer seulement la main à laquelle il en était redevable. Dans les premiers temps qui suivirent la naissance du monde, l'homme, occupé à pourvoir à ses besoins, sans étude et sans expérience, était fort peu disposé à réfléchir sur les phénomènes de la nature, et sur la marche régulière de l'univers, à en conclure l'existence d'un seul Dieu, créateur et conservateur de toutes choses. Il le pouvait sans doute, mais il ne l'a fait nulle part. Après six mille ans de durée, nous ne voyons pas un seul peuple qui ait tiré cette conséquence si simple et si naturelle ; tous ont donné dans un polythéisme grossier. L'homme, récemment formé, serait tombé sans doute dans les mêmes erreurs et dans la même stupidité que les peuplades qui se sont éloignées de bonne heure du berceau du genre humain, et les nations sauvages que l'on a découvertes dans les derniers temps. L'homme sans religion est peu différent des animaux ; égaré par les sens et par les passions, il se rapproche encore de leur espèce. Il n'est capable de société et de vertu, qu'autant qu'il est instruit de son origine, de sa destinée, de ses devoirs envers Dieu et envers ses semblables. De quoi lui auraient servi les facultés dont il était doué, si elles devaient demeurer longtemps sans exercice ? Dieu aurait laissé son ouvrage imparfait. En donnant aux animaux un instinct sûr, qui les conduit d'abord au but de leur destination, il les aurait traités plus favorablement que l'homme. Quiconque n'a point embrassé l'athéisme, ne croira jamais que le genre humain ait subsisté pendant plusieurs générations, sans aucune notion de la Divinité, sans morale et sans religion (95).

Mais sommes-nous réduits à des présomptions, à de simples raisons de convenance, pour affirmer que Dieu a révélé aux premiers hommes la croyance, le culte, la morale dont ils avaient besoin? Les incrédules le diront sans doute. Ils se trompent; indépendamment des livres saints qui nous

(95) *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XLII, in-12, p. 175 et suiv., t. LXI, p. 40; t. XLII, p. 348, etc.

l'assurent, nous avons des preuves positives, des preuves de fait, d'une révélation aussi ancienne que le monde. Le détail de ces preuves est l'exposé du plan de notre première partie.

§ II.

Preuves qu'il la lui a révélée.

Première preuve. La religion n'a pas suivi la marche des connaissances humaines; les nations encore récentes avaient une croyance plus pure, un culte plus simple, qu'elles n'ont eu dans la suite, lorsqu'elles ont été mieux policées et plus instruites. Elles avaient d'abord adoré un seul Dieu, bientôt elles en ont encensé plusieurs; le polythéisme et l'idolâtrie, introduits peu à peu chez tous les peuples, ont entraîné après eux un torrent de désordres. Cet abus, né des passions humaines, de l'ignorance, de l'intérêt, appuyé par la fausse politique des législateurs, est devenu général; nous le montrerons dans le chapitre premier.

Si, parmi les monuments de l'antiquité, il y a une histoire qui explique ce phénomène singulier, qui nous apprenne la manière dont la religion a été donnée à l'homme, et les causes qui l'ont altérée parmi ses descendants, nous sommes forcés de nous y tenir, puisque, hors de là, nous ne concevons plus rien. Selon les incrédules, les premières idées de religion naturelle sont venues de l'ignorance et de la crainte; telle est la source de toutes les absurdités et de tous les crimes qui l'ont déshonorée dès son origine. Donc, si la religion primitive ne porte l'empreinte ni de l'ignorance, ni de la crainte, ni des autres passions humaines; si elle est sage, pure, sainte, respectable, elle ne vient point, comme les autres, d'une source empoisonnée : c'est un don surnaturel du Créateur.

Deuxième preuve. La religion est nécessaire à l'homme pour son bonheur, pour le porter à la vertu, pour serrer les liens de société : nous le prouverons dans le chapitre II. D'autre côté, les incrédules soutiennent que la seule religion dont l'homme soit capable, dans l'état de nature, est le polythéisme et l'idolâtrie, fausse religion qui a toujours fait le malheur de l'homme et celui de la société. Donc, une religion primitive qui réprouve le polythéisme, née cependant avant l'époque de la civilisation, conservée sans altération pendant plusieurs siècles, n'est point l'effet de la civilisation, ni des progrès de la raison, mais une révélation faite aux premiers hommes.

Troisième preuve. Les nations mêmes plus civilisées, qui avaient fait le plus de progrès dans les sciences et dans les arts, n'ont eu que des religions fausses et absurdes : nous en serons convaincus par l'examen que nous en ferons dans le chapitre III. Donc, si une suite de familles qui n'ont été célèbres ni par les sciences, ni par les arts, et qui n'ont point eu d'autres moyens naturels pour s'instruire que les autres peuples, ont eu cependant une religion plus sensée et plus parfaite, elle n'est point de leur invention, mais l'ouvrage de la sagesse divine; Dieu leur a donné d'autres leçons que celles de la nature.

Quatrième preuve. Les philosophes mêmes, malgré leurs méditations et leurs recherches, n'ont été ni plus sages, ni plus éclairés en fait de religion et de morale que le gros des nations. Nous ferons, dans ce même chapitre III, l'énumération de leurs erreurs. Ils ont avoué que l'esprit humain est trop borné pour connaître la nature divine et les devoirs de l'homme sans le secours de la révélation : nous citerons leurs paroles. Après six mille ans, les nations infidèles modernes ne sont pas plus avancées que les anciennes. Donc une religion vraie, sensée, raisonnable, irrépréhensible, plus ancienne que la philosophie, n'est point partie de la main des hommes, mais de la bouche de Dieu même.

Cinquième preuve. Nous trouvons chez plusieurs peuples, qui n'ont eu aucune liaison entre eux, des dogmes et des usages dont la raison est incapable d'apercevoir la vérité et l'utilité, qui font néanmoins partie de la religion des patriarches : nous le verrons dans la suite de notre ouvrage. Il faut donc que ces dogmes et ces usages remontent à une tradition plus ancienne que la dispersion des peuples; ils viennent d'une tige commune, de laquelle tous sont sortis; ils attestent une révélation.

Mais la religion primitive est-elle véritablement telle que nous la supposons, vraie, conforme aux plus pures lumières de la raison, démontrable, soit dans le dogme, soit dans le culte, soit dans la morale? Nous le prouverons en détail dans les chapitres suivants jusqu'au douzième.

Sixième preuve. Dans ce douzième chapitre, nous démontrerons que la religion prétendue *naturelle*, imaginée par les déistes, est impossible; qu'elle n'a jamais existé; qu'elle se réduit à l'indifférence pour toutes les religions ou à l'irréligion formelle.

§ III.

Division de la première partie

Telle est la division de notre première partie. Dans le chapitre I[er], nous tracerons l'histoire et l'origine de la religion primitive. Dans le second, nous prouverons sa nécessité. Dans le troisième, nous donnerons une notion de toutes les religions connues. Le quatrième sera employé à exposer les preuves de l'existence de Dieu, et à réfuter les athées. Dans le cinquième, nous démontrerons l'unité de Dieu, ses principaux attributs, sa providence, et nous traiterons la question de l'origine du mal. Le sixième aura pour objet la nature de l'homme, la spiritualité, la liberté, l'immortalité de l'âme. Nous examinerons, dans le septième, si Dieu n'a pas pu révéler des mystères aussi bien que des vérités démontrables par la raison. Nous poserons dans le huitième les fondements de la morale; nous ferons voir qu'elle suppose nécessairement

un Dieu législateur; que tous les systèmes de morale des philosophes anciens et modernes sont faux et insuffisants. Dans le neuvième, nous exposerons les principaux devoirs de la foi naturelle, et d'abord ceux qu'elle prescrit à l'homme envers Dieu. Dans le dixième, ceux qu'elle lui impose envers lui-même. Dans le onzième, ce qu'elle lui commande envers la société. Dans le douzième enfin, en faisant une revue de l'espace que nous aurons parcouru, nous démontrerons contre les déistes la nécessité de la révélation, conséquemment le besoin de celle que Dieu a donnée aux Hébreux, pour rétablir et confirmer la première, et pour disposer le genre humain à celle qu'il voulait donner par Jésus-Christ.

Cette première partie de notre ouvrage porte donc sur un argument démonstratif, qui renverse tous les systèmes d'incrédulité. Nous disons : une religion plus ancienne et plus parfaite que toutes les autres, exactement conforme aux besoins de l'homme, plus sensée que la doctrine des philosophes de tous les siècles, supérieure à toutes les connaissances acquises par la raison, est certainement révélée et divine. Or, telle est la religion d'Adam et des patriarches, selon le tableau que nous en tracent les livres saints, donc cette religion est véritablement révélée : sans la révélation, elle n'aurait jamais existé; elle n'est point *naturelle* dans ce sens, que l'homme l'ait formée par les seules lumières de la nature.

La marche que nous venons de nous prescrire ne paraîtra peut être pas, au premier coup d'œil, la plus conforme à l'ordre didactique; elle ne l'est pas du moins au plan communément suivi. Mais, outre l'avantage qu'elle nous donne de démontrer une vérité capitale et méconnue par tous les incrédules, elle nous a semblé préférable à tous égards. Dans un traité *historique* et dogmatique de religion, il est convenable de commencer par les questions de fait sur lesquelles l'histoire nous sert de guide. Le lecteur aura moins de dégoût pour ces matières que pour les disputes abstraites et métaphysiques qui viendront à la suite. Si nous avions principalement appuyé la religion sur des raisonnements philosophiques, il eût semblé que nous adoptions la méthode des déistes, et notre dessein est de montrer que cette méthode est fausse. La révélation est notre guide principal; c'est à la lumière de ce flambeau que nous voulons marcher : il fallait donc en prouver d'abord l'existence, afin de pouvoir fonder nos raisonnements sur cette base. Nous espérons qu'un lecteur judicieux sentira la justesse de ce procédé, à mesure qu'il avancera dans l'ordre des matières.

Toutes nos discussions seront longues et difficiles. Si nous pouvions nous borner à exposer les dogmes de la religion primitive et leurs preuves, l'ouvrage serait beaucoup plus court; mais il faut les mettre à couvert des atteintes que la curiosité et l'opiniâtreté des philosophes n'ont cessé de leur porter. Le nombre des vérités dont l'homme a eu besoin dans tous les temps pour se conduire est très-borné; la liste de ses erreurs est immense, et depuis six mille ans il continue à les reproduire.

§ IV.

En quel sens la religion primitive était naturelle.

Mais, dira-t-on, selon les notions que vous vous proposez d'établir, il n'y a jamais eu de religion naturelle parmi les hommes, puisqu'elle a toujours été un effet de la révélation : rien n'est plus contraire aux idées généralement reçues.

Nous répondons que la religion prescrite aux premiers hommes était très-naturelle dans ce sens, qu'elle était très-conforme aux besoins de l'humanité, à la nature de Dieu et à la nature de l'homme; lorsque nous en sommes instruits, nous pouvons, par les lumières de la raison, en sentir et en démontrer la vérité. Mais elle n'est point naturelle, dans ce sens qu'aucun homme soit parvenu par ses propres recherches à en découvrir tous les dogmes et tous les préceptes, et à les professer dans leur pureté. Personne ne l'a connue que ceux qui l'ont reçue par tradition. Le seul moyen d'estimer ce que l'homme peut faire est d'examiner ce qu'il a fait dans tous les temps, dans tous les lieux, dans toutes les circonstances où il s'est trouvé.

Autre chose est de découvrir une vérité par la seule réflexion, autre chose de se la démontrer lorsqu'elle est connue. Les déistes affectent de confondre ces deux manières, c'est un paralogisme; les philosophes anciens et modernes ont su en faire la distinction.

« Dès qu'une chose nous est connue, dit Locke, elle ne nous paraît plus difficile à comprendre, et nous croyons que nous l'aurions découverte par nous-mêmes sans le secours de personne; nous nous en mettons en possession comme d'un bien qui nous est propre, quoique nous ne l'ayons pas acquis par notre propre industrie...... Il y a quantité de choses dont la croyance nous a été inculquée dès le berceau, de sorte que les idées nous en étant devenues familières et pour ainsi dire naturelles sous l'Evangile, nous les regardons comme des vérités qu'il est aisé de voir et de prouver jusqu'à la dernière évidence, sans considérer que nous aurions pu en douter ou les ignorer pendant longtemps, si la révélation n'en eût rien dit. Ainsi, plusieurs sont redevables à la révélation sans s'en apercevoir (96). »

Cicéron a eu la même pensée sur un autre objet. « Il n'y a point, dit-il, d'esprit assez pénétrant pour découvrir lui-même des vérités aussi sublimes, si on ne les lui montre pas; et cependant elles ne sont pas assez obscures pour qu'un bon esprit ne les comprenne parfaitement lorsqu'on les lui montre (97). »

(96) *Christ. rais.*, t. I, c. 14. p. 294.

(97) *De orat.*, l. III, c. 31.

« Les livres d'Euclide et les principes de Newton, dit un déiste anglais, contiennent sans doute des vérités naturelles et évidentes; cependant il n'y a qu'un insensé qui ose prétendre que, sans ces livres, il aurait tout aussi bien découvert les vérités qu'ils renferment, et que nous n'avons aucune obligation à leurs auteurs. Ainsi les leçons de Jésus-Christ nous paraissent des vérités très-naturelles et très-raisonnables, depuis qu'il les a placées sous nos yeux dans le plus grand jour, et lorsque nous voulons les examiner avec une raison dégagée de préjugés. Cependant le peuple n'en avait jamais ouï parler auparavant, et il n'en aurait jamais rien su sans le secours de ce Maître divin (98). »

L'auteur des pensées sur l'interprétation de la nature a fait à peu près la même observation (99); Bayle la confirme (100).

Vainement les déistes disent que les devoirs de la religion naturelle sont fondés sur des relations essentielles entre Dieu et nous, entre nous et nos semblables, et qu'ils sont gravés dans le cœur de tous les hommes. Si l'éducation, les leçons de nos maîtres, l'exemple de nos concitoyens, ne nous accoutument point à en lire les caractères, c'est un livre fermé pour nous. Une expérience générale, et qui date de six mille ans, doit nous convaincre que la raison humaine, privée du secours de la révélation, n'est qu'un aveugle qui marche à tâtons dans le plus grand jour.

D'ailleurs, pour que la religion naturelle soit la religion d'un peuple entier, ce n'est pas assez que chaque particulier ait un degré suffisant de capacité pour la connaître; il faut qu'il ait encore la droiture et le courage de la professer publiquement au milieu de ceux qui la méconnaissent. Où montrera-t-on dans l'univers ces partisans zélés de la religion naturelle? Si quelques philosophes l'ont connue, ils ne l'ont enseignée à personne; saint Paul le leur reproche (101); comment serait-elle devenue la religion du peuple?

§ V
Equivoque sur laquelle se fondent les déistes.

C'en est assez pour démêler l'équivoque sur laquelle les déistes ne cessent de jouer. La religion naturelle, disent-ils, est le culte que la raison, laissée à elle-même et à ses propres lumières, apprend qu'il faut rendre à l'Etre suprême, auteur et conservateur de toutes choses (102). Ceux qui donnent cette définition s'entendent-ils eux-mêmes?

1° Ils disent que le polythéisme et l'idolâtrie est la seule religion que l'homme soit capable d'imaginer dans l'état de nature; c'est donc aussi la seule religion que nous enseigne la raison laissée à elle-même et à ses propres lumières.

2° *La raison humaine*, prise dans un sens abstrait, est une chimère. Dans un sauvage et dans un homme instruit, dans un païen et dans un chrétien, dans un philosophe et dans un ignorant, la raison est-elle la même, douée de la même pénétration et de la même étendue? Dans lequel de ces individus la prendrons-nous, pour savoir ce qu'elle peut ou ne peut pas faire? « Ceux qui veulent juger des forces de la raison humaine, en fait de morale et de religion, dit le même déiste anglais, doivent jeter les yeux sur les parties du monde où la révélation n'a jamais pénétré; cette vue les rendra moins satisfaits d'eux-mêmes, et plus reconnaissants envers Dieu du bienfait de l'Evangile. Si la religion naturelle, dans l'état présent de corruption de l'humanité, était si clairement et si profondément gravée dans tous les cœurs, il serait fort singulier que les Chinois, les Indiens, les Egyptiens, les Grecs, n'eussent pas enfanté un système de religion naturelle aussi parfait que le christianisme (103). »

3° La raison n'est jamais *laissée à elle-même*, si ce n'est dans un sauvage abandonné parmi les animaux dès sa naissance; tout homme dans son enfance reçoit une éducation bonne ou mauvaise; il suit avec une égale facilité les leçons de l'une et de l'autre. Or, de quelle religion naturelle sera capable un sauvage élevé dans les forêts parmi les ours?

Admettre une religion naturelle dans un sens indéfini, c'est affirmer que l'homme peut s'en tenir à la religion qui lui sera donnée par le hasard de sa naissance; que, s'il est assez stupide pour ne pouvoir s'en forger une, il est dispensé d'en avoir. De quel front les partisans de ce système viennent-ils nous parler d'une religion universelle, la seule nécessaire, la seule indispensable?

De deux choses l'une, diront-ils : ou l'homme abandonné à lui-même peut connaître Dieu, le culte qui lui est dû, les devoirs essentiels de la morale; ou il ne le peut pas. S'il le peut, donc la révélation n'est pas nécessaire; s'il ne le peut pas, donc il n'est plus coupable lorsqu'il les viole, parce qu'il les ignore; Dieu ne peut avec justice lui imputer ses égarements, ni l'en punir.

Réponse. Il fallait conclure : donc aucune religion, soit naturelle, soit révélée, n'est nécessaire, puisque l'homme qui les ignore invinciblement l'une et l'autre ne peut pas en être puni. Disons mieux : l'homme a été créé pour qu'il fasse son salut par la connaissance de Dieu et de ses devoirs, et non par l'ignorance invincible; par des vertus méritoires et non par des crimes involontaires; par la religion, et non par la stupidité ou l'animalité. Il est destiné à connaître ses devoirs, non par lui-même, ou abandonné à lui-même, mais par les leçons de l'éducation, et par l enseignement de la so-

(98) Morgan, *Moral Philosopher*, t. I, p. 144.
(99) N. 58, p. 92.
(100) *Contin. des Pensées div.*, § 21, p. 216.
(101) *Rom.* I, 18.
(102) *Encyclop.*, art. *Religion.*
(103) Morgan, *ibid.*

ciété ; les philosophes mêmes ne les apprennent point autrement. Or, il est clair que dans une société corrompue par une fausse religion, le salut de l'homme est en plus grand danger que chez une nation éclairée par la vraie religion.

Toute la question se réduit donc à savoir quelle religion il y aura dans une société quelconque privée de la révélation : nous le savons par une expérience aussi ancienne que le monde. Toute nation qui n'a pas été guidée par la révélation, n'a eu qu'une religion fausse et absurde ; aucun homme élevé dans une fausse religion n'est parvenu de lui-même à s'en faire une meilleure : voilà les faits certains sur lesquels nous devons raisonner. Lorsque l'homme est né imbécile, ses erreurs et ses vices ne lui sont plus imputables, il est incapable de pécher et de se damner ; en conclura-t-on que la raison n'est donc pas nécessaire à l'homme?

Nous traiterons cette question avec le plus grand soin dans le chapitre douzième.

CHAPITRE PREMIER.

ORIGINE DE LA RELIGION PRIMITIVE.

Lorsqu'il a été question de savoir ce que l'homme est capable ou incapable de faire en matière de religion, les incrédules, selon leur coutume, se sont livrés aux conjectures les plus téméraires ; ils ont aussi mal vu le point d'où ils ont fait partir la nature humaine, que le terme où ils l'ont fait aboutir. Selon eux, l'homme, né dans l'état de pur animalité, sans autre guide que les sens, éprouva bientôt que les phénomènes de la nature lui étaient tantôt nuisibles, tantôt favorables. Entraîné par un instinct aveugle à prêter de la vie et de l'intelligence à tous les corps qui se meuvent, il imagina dans l'univers autant de génies invisibles qu'il y a de corps en mouvement ; il les nomma des dieux. L'expérience de leur pouvoir, la crainte de leur colère, le désir de se les rendre propices, engagèrent l'homme à les honorer. Il est donc clair, concluent nos spéculateurs, que la première religion des hommes a été le polythéisme... Mais il faut qu'insensiblement l'homme réfléchisse et acquière des idées moins grossières. Il se forme des penseurs ou des philosophes qui recherchent quelle est la première cause de toutes choses, quel est le pouvoir supérieur qui régit la nature. A force de subtiliser, ils sont parvenus à imaginer qu'il y avait dans l'univers une grande âme répandue dans ses différentes parties, et qui en règle les mouvements ; ils l'ont regardée dès lors comme le Dieu suprême duquel dépendaient les autres génies ou esprits préposés aux divers phénomènes. Mais cette idée d'un seul Dieu a été le fruit tardif des méditations humaines; c'est le dogme qu'ont adopté les Juifs et les Chrétiens (104). Cependant les anciens philosophes ont connu et professé aussi clairement qu'eux l'unité de Dieu et sa providence ; ils n'ont ignoré ni la nature de l'homme, ni sa destinée; ils ont enseigné les grandes vérités de la morale.

Cette prétendue religion philosophique a été nommée par les déistes la *religion naturelle*. Qu'elle se soit formée plus tôt ou plus tard, cela est égal; il suffit qu'elle existe, pour prouver que la révélation n'est pas nécessaire. Selon cette fausse théorie, l'homme a passé successivement de l'excès de l'ignorance et de la stupidité au faîte des lumières et des connaissances. « Ainsi l'idolâtrie est le premier pas de l'esprit humain dans l'histoire naturelle de la religion; c'est de là qu'il s'avance au manichéisme; du manichéisme à l'unité de Dieu, pour revenir à l'idolâtrie, et tourner dans le même cercle (105). »

Vainement nous demanderions aux incrédules des preuves positives de ce fait; leur méthode n'est pas de prouver, nous concevons que cette manière est possible ; donc cela s'est fait ainsi. Ils ne vont pas plus loin.

Mais l'histoire nous apprend que l'homme n'a été ni aussi stupide dans les commencements, ni aussi éclairé dans la suite, que le supposent les philosophes. Nous ajoutons que si le genre humain avait été créé dans l'état de brutalité et de barbarie dans lequel on a trouvé quelques individus abandonnés, il y aurait persévéré pendant une longue suite de siècles ; il y serait peut-être encore. Pour savoir ce qui en est, nous aurons recours à l'histoire, aux monuments, aux traditions des peuples, et non à des raisonnements et à des conjectures. Dans l'article premier de ce chapitre, nous rechercherons quelle a été la religion des premiers hommes ou des patriarches; dans le second, si la connaissance d'un Dieu est l'effet de l'ignorance et de la crainte des hommes encore sauvages ; dans le troisième, si c'est le fruit des leçons des philosophes ou de la politique des législateurs. La réponse à ces trois questions sera la réfutation complète des conjectures de nos adversaires

ARTICLE Ier.

De la religion des patriarches.

§ I.

Monuments qui nous en instruisent

Pour connaître quelle a été la religion primitive, dans quelles archives trouverons-nous des monuments assez anciens et authentiques? Quel est le peuple dont les annales nous feront remonter jusqu'à la création, mettront sous nos yeux l'état du genre humain dès son origine, nous apprendront ce qui a été cru et pratiqué par nos premiers pères? Les Romains et les Grecs ont été instruits autant qu'il était possible

(104) *Syst. de la Nat.*; *Hist. nat. de la rel.*; *Dict. Phil.*, art. *Idolâtrie*, etc; *Emile*, t. II, p. 116.

(105) *Encycl.*, art. *Japonais*.

de l'être, mais ils sont trop modernes : les nations plus anciennes desquelles ils ont tout emprunté, se perdent dans la nuit des fables. Les unes nous donnent des listes immenses de dieux prétendus et de rois qui se sont succédé, ou de ridicules généalogies, ou une histoire sèche de princes et d'empereurs ; les autres s'égarent dans un chaos d'allégories qu'elles n'entendent plus ; toutes gardent le silence sur l'article essentiel que nous cherchons.

La seule nation juive a su lier sa propre histoire à celle de la religion. A ne considérer que la manière dont elle est tissue, elle l'emporte déjà sur les autres ; la simplicité du style, la clarté et l'enchaînement des faits, le ton de candeur qui y règne, la sûreté de la tradition, dans laquelle il paraît que l'historien a puisé le tableau qu'il trace des anciennes mœurs, les détails géographiques dans lesquels il entre, la prééminence qu'il accorde aux autres nations sur la sienne, suffisent pour nous inspirer la confiance. Nous aurons lieu, dans la suite, de prouver l'authenticité de ce monument, et de répondre aux objections par lesquelles on a voulu le rendre suspect. Nous ne l'envisageons ici que comme une histoire ordinaire, que son antiquité et les caractères de vérité dont elle est revêtue, doivent nous faire respecter. En la comparant au livre de *Job*, qui paraît être au moins de même date, et qui est frappé au même coin, nous apprendrons quelle a été la croyance des patriarches, ou la religion des premières familles qui ont peuplé l'univers.

§ II.

Dogmes enseignés dans la Genèse

Bien différent des autres écrivains, qui nous laissent dans l'ignorance sur l'origine de toutes choses, Moïse commence son histoire par la plus importante des vérités. *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre.* Point de matière préexistante de laquelle Dieu ait eu besoin, point de dieux inférieurs qui l'aient aidé ; il a tout fait seul. Toute l'énergie de l'opération divine est rendue par ces mots : *Dieu dit que la lumière soit, et la lumière fut ;* expression sublime dont un païen même a été frappé (106). Dieu opère par le seul vouloir (107).

Le même pouvoir créateur donne successivement l'être aux différentes parties de la nature ; la mer rassemble ses eaux, les astres brillent dans l'étendue des cieux, les plantes et les animaux sortent du sein de la terre, la mer enfante les poissons et les oiseaux. La même parole vivifiante donne aux créatures animées et aux plantes un principe de fécondité pour se reproduire. L'homme instruit par cette leçon pouvait-il être tenté d'adorer, comme autant de dieux, les êtres dont il était environné ?

Dieu n'agit point avec l'impétuosité d'une cause aveugle et nécessaire, mais avec intelligence et liberté. Il a fait le monde en six jours ; il pouvait le créer en un moment. Maître de borner comme il lui plaît les effets de son action toute-puissante, il fait sortir du néant les créatures successivement et avec ordre ; la sagesse préside à toutes ses productions. *Dieu vit ce qu'il avait fait, et tout était bien* (108).

Avant de créer l'homme, Dieu semble se recueillir en lui-même : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.* Il forme un corps du limon de la terre, il l'anime d'un souffle divin (109) ; l'homme est vivant, il respire, il est fait à l'image de Dieu. Pour inculquer cette grande vérité, l'historien la répète trois fois. Tel est le titre de la grandeur de l'homme ; il n'est pas seulement un corps, un composé de matière mise en mouvement ; il est l'image d'un Dieu-esprit, intelligent, libre, immortel, maître de la nature ; il est associé à cet empire. *Croissez*, dit le Seigneur, *multipliez, remplissez la terre, soumettez à vos lois tout ce qui respire ; je vous donne les plantes et les fruits pour votre nourriture* (110). En vertu de cet ordre suprême, l'homme a droit de tourner à son usage toutes les richesses que renferme l'univers. Point d'autre distributeur des dons de la nature, que le Créateur lui-même (111).

Il fallait à l'homme une compagne ; elle est tirée de son propre corps. Dieu veut que l'époux regarde son épouse comme une portion de soi-même ; et la fécondité qu'il leur accorde est l'effet d'une bénédiction particulière (112). Ainsi le mariage est consacré, réduit à l'unité et rendu indissoluble. Tous les hommes naissent d'une même tige, afin qu'ils soient à jamais, quoique multipliés et dispersés, une seule et même famille (113).

L'homme libre, capable d'obéissance, la devait à son Créateur. Dieu lui impose une loi, lui défend de toucher à un fruit particulier. Par la séduction de l'esprit tentateur la femme succombe au désir d'en manger ; elle entraîne son époux dans sa désobéissance. Dieu, présent partout, voit leur crime, le leur reproche, les condamne à souffrir et à mourir. L'homme, déchu de l'innocence, devint mortel et malheureux. Un bienfaiteur offensé a droit de punir avec rigueur ; mais Dieu, juste sans cesser d'être bon, annonce un Médiateur qui écrasera la tête du tentateur, caché sous la forme du serpent ;

(106) LONGIN, *Traité du sublime.*

(107) « Sat est voluntas ubi est summa potestas. » (S. AUG., *L. contra Priscill*, c. 2, n. 2 et 3.)

(108) *Gen.* I, 31.

(109) L'hébreux *Kechmès*, Spiritus, est évidemment synonyme du grec νοῦς, *mens*, âme : il est dit, *Job*, c. XXXII, v. 8, que c'est le souffle de Dieu *kechmès* qui donne l'intelligence ; il n'est donc pas ici question d'un souffle matériel.

(110) *Gen.* I, 28.

(111) Les païens qui adoraient d'autres bienfaiteurs, *Dii datores bonorum*, étaient donc dans l'erreur.

(112) *Gen.* I, 28.

(113) S. AUG., *De civ. Dei*, l. XII, c. 21, 26.

il console l'homme confus et pénitent par l'espérance du pardon (114).

§ III.

Suites du péché originel.

Les suites de ce premier péché ont été déplorables. La nature humaine n'est plus telle qu'elle était sortie des mains de Dieu; à peine y reconnaît-on encore son image. La raison affaiblie a perdu l'empire absolu qu'elle avait sur les passions; mais le libre arbitre n'a pas été détruit dans le temps que Caïn méditait un crime; Dieu lui déclare qu'il est le maître de réprimer ses penchants, que sa conscience lui fera sentir le bien ou le mal qu'il aura fait; malheureusement cette voix intérieure est souvent étouffée (115).

En se laissant dominer par les passions, l'homme oublia bientôt son Dieu et ses devoirs; ses vices devinrent habituels, l'iniquité couvrit la face de la terre. Dieu voulut en tirer une vengeance capable d'effrayer les races futures. Maître de détruire par une seule parole l'univers, créé par un seul acte de sa volonté, il fait servir les éléments mêmes à la punition des coupables, pour démontrer qu'il dépend de lui de suspendre et de changer les lois qu'il a librement données à la nature. Un déluge universel détruit tous les êtres vivants, et fait de la terre une vaste solitude. Un seul juste est sauvé avec sa famille pour la repeupler. Le souvenir de cette révolution s'est conservé chez la plupart des nations (116), et la constitution actuelle du globe en montre encore les vestiges. Monument terrible de la justice divine et des iniquités qui en avaient attiré les rigueurs!

Par ce petit nombre d'événements qu'il était impossible d'oublier, Moïse instruit suffisamment tous les peuples en peu de paroles, il nous donne les plus grandes idées de la nature de Dieu et de la nature de l'homme. Dieu est éternel, il existait avant le monde; il est unique, puisque tout est son ouvrage; il a tiré l'univers du néant, puisque tout a commencé. Il est tout-puissant, un seul acte de sa volonté a fait toutes choses, et il interrompt, quand il veut, le cours de la nature. Il est indépendant et libre; il a tout arrangé comme il lui a plu; il est présent partout, puisque tout lui est connu; il veille à tout par sa providence; tous les événements sont un effet de ses décrets. Parce qu'il est souverainement bon, il a pourvu aux besoins de toutes les créatures; parce qu'il est juste et saint, il punit le crime, et recompense la vertu.

L'homme, image d'un Etre aussi parfait, n'est donc pas seulement un corps; ce n'est que par son âme qu'il peut ressembler à Dieu. cette âme est spirituelle, intelligente, active, libre, immortelle, puisque Dieu possède tous ces attributs. Comme enfant d'un père coupable, l'homme est condamné à mourir; mais Dieu lui a promis le pardon : Adam devait donc survivre à son corps, puisqu'il devait avoir part un jour à la grâce du Rédempteur.

C'est ainsi que Moïse nous trace les dogmes crus et professés dès le commencement du monde; ainsi il nous donne en abrégé le symbole de la foi des premiers hommes, et nous en montre les principaux articles gravés en caractères ineffaçables sur le tableau de l'univers. Nous prouverons, dans la suite, que ce qu'il nous enseigne est conforme aux pures lumières de la raison et de la philosophie.

La création, la propagation du péché dans la race humaine, la promesse d'un Sauveur ne sont point des vérités que l'homme ait pu découvrir par les lumières naturelles; il n'a pu les savoir que par la révélation. Quelque étranges qu'elles nous paraissent, Dieu a voulu qu'elles fussent transmises aux descendants des patriarches. Cette foi a subsisté constamment parmi eux; elle a passé, par tradition, des pères aux enfants. C'était assez d'enseigner aux hommes ce que Dieu a fait, pour leur apprendre ce qu'ils lui doivent.

§ IV.

Culte extérieur et moral de ce premier âge.

De tous ces dogmes s'ensuit la nécessité d'une religion. Le culte extérieur est établi dès l'origine du monde; un jour de repos est consacré à ce devoir important (117). Les enfants d'Adam offrent à Dieu en sacrifice les fruits de la terre et les prémices de leurs troupeaux; mais Dieu n'agrée que les dons accompagnés de la piété intérieure. Enos se rend recommandable par cette vertu (118). Noé, sauvé du déluge, bâtit un autel, offre un holocauste, fait un choix des victimes (119). Bientôt le sacerdoce devient une dignité à laquelle sont attachés des honneurs et des priviléges (120). Le soin des tombeaux et les honneurs funèbres rendus aux morts attestent les espérances des patriarches et leur foi à l'immortalité (121). Ils regardent le vœu et le serment comme des actes de religion (122); ils sont persuadés que Dieu préside aux traités et aux alliances (123).

La morale, partie essentielle de la religion, est appuyée sur le même fondement, sur l'idée d'un Dieu rémunérateur et vengeur, dont la Providence est attentive à toutes choses; sur la divinité de la nature humaine, sur les liens de la fraternité, qui unissent tous les hommes. Si les conséquences qui découlent de ces vérités étaient exactement observées, elles suffiraient pour rendre la société paisible et heureuse.

(114) *Gen.* III, 15.
(115) *Gen.* IV, 7.
(116) Huet, *Quæst. Alnet.*, l. II, c. 12, n. 5.
(117) *Gen.* II, 3.
(118) *Gen.* IV, 3, 4, 26. Dans les *Dialogues sur l'âme*, p. 26 et 133, l'auteur fait dire à un saducéen, qu'Enos fut le premier qui commença à invoquer le nom du Seigneur : que signifie donc le culte que rendent à Dieu Caïn et Abel
(119) *Gen.* VIII, 20.
(120) *Gen.* XIV, 18; XXVIII, 22.
(121) *Gen.* XXIII, 4; XLIX, 29.
(122) *Gen.* XIV, 22; XXVIII, 30.
(123) *Gen.* XXXI, 50.

La manière dont Dieu a institué le mariage fait voir quels sont les devoirs mutuels des époux; l'histoire d'Abraham en Egypte montre la sévérité avec laquelle Dieu punit l'adultère; celle de Noé, le respect que les enfants doivent à leur père; celle d'Agar, l'obéissance que les serviteurs doivent à leurs maîtres. La frayeur, les remords, la punition de Caïn font comprendre l'énormité du meurtre. Dieu le défend par une loi expresse aux enfants de Noé; et pour leur en inspirer plus d'horreur, il leur interdit le sang des animaux (124). Le vol est représenté par Jacob comme un crime digne de mort; la fraude, comme un vice odieux (125); l'impudicité, contraire au vœu de la nature, est appelée *une abomination*, qui crie vengeance contre le ciel (126). En général l'histoire des patriarches nous montre, dans plusieurs d'entre eux, des exemples frappants de justice, de modération, de charité, d'hospitalité, de douceur, de patience et de toutes les vertus sociales. Un *juste* dans tous les temps fut un homme soumis à Dieu, et bienfaisant envers ses semblables. Ce qui rend plus recommandables ceux dont nous parlons, c'est un respect pour la Divinité, un sentiment vif de sa présence, une confiance à son pouvoir et à sa bonté, dont il n'y eut jamais d'exemple dans les fausses religions.

§ V

Mêmes vérités enseignées dans le livre de Job.

C'est ainsi que l'Ecriture nous peint le saint homme Job. Selon M. Goguet, il a vécu du temps de Jacob; selon saint Augustin, trois générations après; selon M. Huet, peu de temps avant Moïse (127). Quel que soit l'auteur de son livre, il professe la même croyance et la même morale que celui de la *Genèse;* il publie la puissance et la sagesse de Dieu dans l'ouvrage de la création, sa providence dans le gouvernement du monde, la connaissance qu'il a de toutes choses, sa sainteté, sa miséricorde, sa justice, l'excellence de la nature de l'homme, sa naissance souillée par le péché, l'espérance d'un Rédempteur et d'une vie future.

Interrogez, dit-il, *les animaux*, *et ils vous instruiront; parlez aux oiseaux du ciel, aux poissons de la mer, aux plantes et aux productions de la terre, ils répondront tout d'une voix : C'est la main du Seigneur qui nous a faits. Il a donné la vie à tout ce qui respire; l'esprit qui anime le corps de l'homme est l'ouvrage de Dieu..... C'est lui qui m'a créé, qui a pétri de ses mains l'argile dont j'ai été formé..... Le souffle du Tout-Puissant a rendu vivant un corps tiré du limon de la terre* (128). *C'est lui qui fait régner les vents dans le vide immense des cieux*, *et qui y tient la terre suspendue; il renferme les eaux dans la vapeur des nues, et il les fait tomber quand il lui plaît : son pouvoir les a rassemblées dans les vastes abîmes de la mer, et sa sagesse dompte l'impétuosité des flots. C'est lui qui fait briller les astres dans le ciel, et qui les conduit par la main dans leur marche tortueuse* (129).

Où étiez-vous, dit le Seigneur, *lorsque je posais les fondements de la terre, lorsque j'en réglais les dimensions, que j'en traçais la grandeur et la figure, lorsque je recevais l'hommage de l'étoile du matin, et les louanges des esprits qui sont mes enfants? Qui a donné à la mer des barrières invisibles, lorsqu'elle sortait des abîmes comme du sein de sa mère, lorsque je l'enveloppais de nuages et de noires vapeurs, comme des langes de l'enfance? Je lui ai prescrit à mon gré les bornes où je la tiens captive; je lui ai dit : Tu avanceras jusque-là et tu n'iras pas plus loin; sur ce sable se brisera l'orgueil de tes flots* (130).

Job reconnaît expressément que Dieu peut faire des miracles, et suspendre, quand il le veut, le cours de la nature (131).

Les malheurs de ce saint homme sont représentés comme un effet de la jalousie de l'esprit tentateur (132); mais Job n'oublie jamais que la Providence divine dispose de toutes choses. *Dieu m'avait donné des biens, il me les a ôtés; rien n'est arrivé que ce qui lui a plu : que son nom soit béni..... C'est à lui qu'appartiennent la sagesse, la puissance, la justice, la providence; il voit la fourberie des méchants et les larmes des innocents qui en sont la victime; souvent il trompe les desseins des sages; il laisse aveugler les juges, il humilie les rois, il couvre d'opprobre les chefs du peuple et les grands; il offusque les lumières des vieillards, il rend les princes méprisables et tire les pauvres de l'oppression... Il peut tout, et aucune pensée ne lui est cachée* (133).

§ VI.

Apologie qu'il fait de la Providence.

L'erreur des amis de Job était de penser que Dieu n'afflige jamais les justes. Ce faux principe est l'écueil dans lequel la philosophie a donné de tout temps; c'est lui qui a enfanté dans la suite le manichéisme, qui a suggéré tant d'objections contre la Providence, et dont les athées se servent encore aujourd'hui pour attaquer l'existence de Dieu. Job réfute ces murmures injustes par les mêmes raisons dont nous nous servons encore.

1° Il fait parler le Seigneur lui-même, pour apprendre aux hommes que sa conduite et ses desseins sont impénétrables, et qu'il n'en doit compte à personne (134). Nous démontrerons la justesse de cette réflexion en traitant la question de l'origine du mal.

(124) *Gen.* IX, 4.
(125) *Gen.* XXXI, 32, 41.
(126) *Gen.* XIII, 13; XIX, 5.
(127) *V.* Lowth, *De sacra poesi Hebræorum*, avec les notes de Michaelis, p. 650.
(128) *Job* X, 8; XII, 7; XXXIII, 4.
(129) *Job* XXVI, 7.
(130) *Job* XXXVIII, 4.
(131) *Job* IX, 5.
(132) *Job* I, 6; II, 1.
(133) *Job* I, 21; XII, 13; XLII, 2.
(134) *Job* IX, 38.

2° Il pose pour principe que l'homme est souillé par le péché dès sa naissance : *Qui peut rendre pur l'homme formé d'un sang impur, sinon Dieu seul* (135)? *Que l'homme n'est jamais exempt de tout péché aux yeux de Dieu* (136). *Les afflictions qu'il éprouve peuvent donc toujours être le châtiment de ses fautes.*

3° Job soutient que Dieu dédommage ordinairement en ce monde le juste affligé, et punit l'impie qui oublie le Seigneur et l'outrage dans la prospérité (137). La confiance de ce saint homme à la bonté et à la justice de Dieu est confirmée par les bienfaits dont il est comblé sur la fin de ses jours (138).

4° Il ne borne point ses espérances à la vie présente; il compte sur un état à venir. *Quand Dieu m'ôterait la vie*, dit-il, *j'espérerais encore en lui.... Je sais que mon Rédempteur est vivant; qu'au dernier jour je me relèverai de la terre; que je serai de nouveau revêtu de ma dépouille mortelle; que je verrai mon Dieu dans ma chair; que mes yeux auront cette consolation : c'est l'espérance que je conserve dans mon cœur..... Les leviers de ma bière porteront mon espérance; elle reposera avec moi dans la poussière du tombeau* (139). Il peint le séjour des morts comme une terre ténébreuse, couverte des ombres de la mort, où il n'y a que misère, obscurité, désordre et tristesse éternelle (140). Pouvait-il entendre par là le néant ou un état dans lequel on ne sent plus rien? Il dit à Dieu : *L'homme sorti du sein de sa mère n'a qu'une vie courte et misérable; il naît et se fane comme une fleur, il fuit comme l'ombre; rien de stable pour lui. Vous ne dédaignez pas cependant de fixer sur lui vos regards, et de le citer à votre tribunal. Qui le justifie lorsqu'il est coupable? Vous avez compté le nombre de ses jours, il ne peut les prolonger. Accordez-lui donc quelques moments de repos, jusqu'à celui auquel il attend, comme le mercenaire, le salaire de son travail.* (C. XIV, ŷ 1.) C'est donc à la mort que le juste doit recevoir le salaire qui lui est dû.

La destinée d'Abel, telle que Moïse la présente, aurait suffi pour désespérer tous les justes, s'il n'y avait rien eu à attendre pour eux après cette vie.

Par l'apologie que Job fait de sa conduite, il nous fait connaître quelle était sa morale, ce qui était, selon lui, vice ou vertu. Il prend Dieu à témoin qu'il a été chaste, ennemi de l'orgueil et de l'injustice, libéral et compatissant à l'égard des pauvres, bienfaisant envers ses ennemis, juste et équitable envers tous les hommes. Il regarde le vol, la violence, l'oppression, la fourberie, l'adultère, l'injustice à l'égard des pauvres et des faibles, comme des excès qui provoquent la vengeance divine (141).

Il parle d'un culte extérieur de religion, d'holocaustes et de sacrifices pour les péchés, de prêtres et de victimes choisies, de vœux et de prières, de pratiques de pénitence pour apaiser le Seigneur (142).

Il y a donc une conformité parfaite entre Job et Moïse; ils font le même tableau de la religion que Dieu avait donnée aux patriarches, et qui a subsisté pendant deux mille cinq cents ans depuis la création. Nous la comparerons avec la croyance et les pratiques des peuples qui ont perdu de vue la tradition primitive : on verra dans les religions humaines l'empreinte de la source viciée de laquelle elles sont sorties. Elle nous montre une nature dégradée et abâtardie, un esprit esclave des sens, un cœur asservi à l'amour des biens sensibles. On y trouvera des dogmes faux et absurdes, une morale corrompue, un culte superstitieux et criminel. Sur ce parallèle seul, il est aisé de discerner la religion qui vient de Dieu d'avec celles qui sont l'ouvrage des hommes.

§ VII.

En quel sens cette religion est naturelle ; ses preuves de fait.

La première, comme nous l'avons déjà observé, peut être appelée *religion naturelle*, dans ce sens, que ses dogmes, son culte, sa morale, sont parfaitement conformes aux pures lumières d'une raison éclairée et suffisamment instruite ; mais non dans ce sens, que les hommes soient parvenus, par les seules lumières de la nature, et sans aucune révélation divine, à connaître cette religion et à la conserver. L'histoire sainte ne nous présente point les vérités qu'elle enseigne, comme le fruit des recherches et du raisonnement des hommes, comme des découvertes qu'ils aient faites successivement. C'est Dieu qui a parlé à Adam et à ses enfants, à Enoch, à Noé, à Job et à ses amis ; c'est Dieu et non la philosophie, qui a été le premier maître du genre humain.

Un homme instruit par ces leçons divines, qu'il n'y a qu'un seul Dieu créateur, etc., peut très-bien réussir à se démontrer ces vérités. De tous les hommes qui ont perdu le fil de la tradition primitive, il n'y en a pas un seul qui ait été assez habile pour les découvrir par la voie du raisonnement, ou du moins qui les ait enseignées.

On aperçoit aisément que cette religion primitive et naturelle était prouvée par des faits incontestables et par des monuments exposés à tous les yeux. Dieu voulut encore confirmer par un autre moyen la foi des patriarches. Par une providence particulière, il leur accorda plusieurs siècles de vie, afin de rendre la tradition plus sûre et la mémoire des événements plus vive et plus présente. Lamech, père de Noé, avait vu Adam ; Noé lui-même avait vécu pendant six cents ans avec Mathusalem son aïeul, qui était âgé de trois cent quarante-trois ans lorsque Adam mou-

(135) *Job* XIV, 4.
(136) *Job* IX, 2.
(137) *Job* XXI, 24, 27.
(138) *Job* XLII.
(139) *Job*, XIII, 15 ; XVII, 16 · *Heb.* XII, 25.
(140) *Job*, XII, 21.
(141) *Job*, XXIV et XXXI.
(142) *Job*, I, 5 ; XII, 19 ; XLII, 6 et suiv.

rut. Les vieillards contemporains de Noé avaient eu la même facilité de s'instruire de l'époque de la création; tous reconnaissaient Adam pour tige primitive du genre humain; l'état de la nature entière attestait la nouveauté du monde. Après le déluge, la même chaîne de traditions subsista. Tharé, père d'Abraham, avait vécu plus d'un siècle avec Arphaxad et Phaleg, qui avaient conversé avec Noé pendant deux cents ans. Abraham vivait encore lorsque Jacob vint au monde; et Caath, aïeul de Moïse, avait passé sa vie avec les enfants de Jacob. Il n'y a que cinq personnes, tout au plus, entre Moïse et Noé. Si l'on considère le respect que doivent avoir les jeunes gens pour ces vieillards vénérables, l'empressement avec lequel ceux-ci devaient raconter à leur postérité les grands événements dont ils avaient été témoins, ou qu'ils avaient appris de leurs pères; on comprendra que Moïse devait en être parfaitement instruit; et que, dans l'histoire de la *Genèse*, il parlait à des hommes qui n'en étaient pas moins informés que lui.

De nouveaux monuments venaient à l'appui des anciens, et les usages religieux retraçaient continuellement les leçons des ancêtres. L'usage de compter sept jours pour une semaine et de chômer le septième rappelait la mémoire de la création du monde; les misères de la nature humaine ne prouvaient que trop bien la perte de sa première innocence; les vestiges du paradis terrestre, que le déluge n'avait pas entièrement effacés, devaient encore faire couler les larmes de Noé et de ses enfants. Les marques sensibles de l'inondation générale, répandues sur toute la face du globe, réveillaient sans cesse l'idée de la justice divine : la tradition du genre humain sauvé des eaux du déluge dans un arche, s'est conservée de tout temps chez les Orientaux (143). Les sacrifices offerts pour le péché et les expiations apprenaient aux hommes qu'ils étaient nés coupables; les ruines de Babel ont perpétué pendant une longue suite de siècles l'idée de leurs projets insensés, et la confusion des langues.

De nouveaux prodiges fréquemment accordés aux patriarches, les ordres précis qu'ils reçoivent du ciel, des châtiments éclatants, tel que l'embrasement de Sodome, prêchaient à haute voix une Providence attentive à ce qui se passe sur la terre. A mesure que les justes recevaient des marques de sa protection, ils élevaient un autel, un monceau de pierres, une colonne ou quelque autre signe, pour en faire souvenir leur postérité.

Dans ces premiers âges du monde, les hommes marchaient donc au milieu des monuments de leur foi : il est étonnant qu'à la vue de cette multitude de témoins, ils aient osé méconnaître et oublier le Seigneur de toutes choses. Mais la voix des passions fut plus puissante que celle de la nature, de la raison, de la religion et de l'histoire. Malgré tant de leçons qui annonçaient un seul Dieu, cette race insensée ne tarda pas d'en adorer plusieurs.

§ VIII.

Naissance du polythéisme et de l'idolâtrie.

Peu de temps après le déluge, nous voyons le polythéisme et l'idolâtrie établis chez les Chaldéens; les livres saints nous apprennent que les ancêtres d'Abraham avaient donné dans cette erreur (144). Laban, contemporain et parent de Jacob, nomme *ses dieux* les idoles que sa fille lui avait dérobées. Jacob, avant d'offrir un sacrifice au Seigneur, ordonne à tous ceux de sa maison, qui avaient des idoles semblables, de les lui apporter, et il les enfouit dans la terre (145). Job parle de l'adoration du soleil et de la lune comme d'un crime, mais qui était connu chez les peuples parmi lesquels il habitait (146). Du temps de Joseph, les augures et la divination étaient en usage chez les Egyptiens; ils poussaient déjà la superstition jusqu'à regarder les étrangers comme des profanes, et à ne vouloir point manger avec eux (147).

Aveuglement déplorable! s'écrie l'auteur du livre de la *Sagesse; vaine illusion des hommes, qui n'ont point la connaissance de Dieu! Environnés de ses bienfaits, ils n'ont pas vu la main qui les répand; à la magnificence des ouvrages de la nature, ils n'ont pas su en reconnaître l'ouvrier. Ils se sont persuadé que le feu, l'air, les vents, les étoiles, l'eau, le soleil et la lune, étaient les dieux qui gouvernaient le monde... Plus malheureux encore de mettre leur confiance dans des statues mortes et inanimées, ils appellent* des dieux *l'ouvrage de la main des hommes, l'or, l'argent artistement travaillés, des figures d'animaux, des pierres façonnées au gré d'un ouvrier... L'homme se fait un dieu d'un tronc inutile, auquel il donne sa propre figure ou celle d'un animal; il le peint de diverses couleurs; il lui bâtit une demeure : il l'attache à un mur, où ce dieu ne pourrait se soutenir sans le secours du fer dont il est percé. L'homme le consulte sur ses biens, sur le sort de ses enfants, sur les succès d'une alliance; il lui fait des vœux; il ne rougit point de parler à une idole stupide; il demande la santé à un être insensible, la vie à un mort, du secours à un tronc inanimé* (148).

Les plus anciens écrivains de l'histoire profane n'ont connu aucun peuple, à l'exception des Juifs, qui n'ait été infecté de l'idolâtrie; et cet égarement a toujours fait oublier les principes les plus essentiels de la morale. La prostitution, l'impudicité contre nature, les sacrifices de sang humain, la

(143) Lucien, *De Dea Syra et de saltatione*. (Voyez l'*Histoire véritable des temps fabuleux*, tome I, p. 250 et suiv.; l'*Histoire de l'astronomie ancienne*, etc.)
(144) *Josue* XXIV, 2; *Judith* V, 8.
(145) *Gen.* XXXI, 19 et 30; XXXV, 2, 4.
(146) *Job* XXXI, 26.
(147) *Gen.* XLIII, 23; XLIV, 5, 15.
(148) *Sap.* XIII.

haine des étrangers paraissent aussi anciens que le culte des fausses divinités. Ce n'est pas sans raison que le même auteur sacré a dit que ce culte abominable était la source et le comble de tous les crimes (149); mais il ajoute qu'il n'était pas de la plus haute antiquité (150).

Il est donc certain, par l'histoire la plus authentique, la plus croyable, qu'il y ait dans l'univers, que la vraie *religion naturelle* n'est point l'ouvrage des hommes, mais un don que Dieu leur a fait, et qu'ils n'ont pas su conserver; que, dès qu'ils se sont livrés à leurs propres idées, ils l'ont méconnue, défigurée, changée en superstition et en crimes. La philosophie, loin de corriger l'erreur, n'a fait que la confirmer. Les premiers peuples qui ont cultivé les sciences, les Egyptiens et les Chaldéens, ont été les premiers idolâtres. Cet aveuglement, fruit malheureux, mais infaillible, de l'orgueil et de la corruption humaine, a toujours été le même, et a toujours produit les mêmes effets. L'homme privé de la vraie religion s'en fait une fausse; et souvent, à force de raisonner, il tombe dans l'athéisme et l'irréligion.

§ IX.

Notion d'un seul Dieu, conservée partout.

Cependant, malgré les progrès du polythéisme, qui s'étendit de jour en jour, la notion d'un seul Dieu, créateur et maître de l'univers, ne fut point entièrement effacée de la mémoire des hommes; l'on en retrouve des vestiges, même chez les peuples plongés dans la superstition la plus grossière. C'est un reste précieux de la religion primitive, un monument subsistant de la tradition de nos premiers pères, que l'ignorance et les passions n'ont pu détruire. Il est important d'établir ce fait, à cause des conséquences qui en résultent; les écrivains sacrés et profanes se réunissent pour en rendre témoignage

Lorsque Abraham sortit de la Chaldée, par ordre de Dieu, pour venir habiter la Palestine, son premier soin, dans tous les lieux où il séjourna, fut d'ériger des autels au Seigneur, et d'invoquer son saint nom (151). Nous ne voyons pas qu'il ait été troublé dans ce culte par les Chananéens, maîtres de ces contrées, ni qu'ils lui aient témoigné de l'aversion; nous remarquons au contraire que ces peuples connaissaient et adoraient le même Dieu qu'Abraham. Après la victoire remportée par ce patriarche sur le roi de Sennaar et sur ses alliés, Melchisédech, roi de Salem, *prêtre du Dieu très-haut*, accompagné du roi de Sodome, bénit Abraham au nom de ce même *Dieu qui a créé le ciel et la terre* (152).

Abimélech, roi de Gérare dans le pays des Philistins, professe la même foi qu'Abraham; il croit que la justice divine punit le crime et épargne les innocents (153). Ce roi, suivi du général de ses troupes, fait alliance avec Abraham *au nom de Dieu*, persuadé que Dieu protége ce patriarche (154). Quarante ans après, les mêmes personnages renouvellent le traité avec Isaac, et tiennent encore le même langage (155). Les habitants de Heth vendent à Abraham le droit de sépulture parmi eux, et le regardent comme *un homme puissant protégé de Dieu* (156).

Lorsqu'il envoie son économe dans la Chaldée chercher une épouse à Isaac, Laban et Bathuel ne font mention que d'un seul Dieu qui conduit tous les événements (157). Ils conservent les mêmes idées longtemps après, en faisant alliance avec Jacob; ils prennent à témoin le Dieu d'Abraham et de Nachor, qui voit et entend leurs serments, qui punit la foi violée, et ils lui offrent des victimes (158); preuve certaine que les idoles de Laban n'avaient pas éteint le culte du vrai Dieu dans sa famille.

Les Moabites et les Ammonites, descendants de Loth, neveu d'Abraham, les Syriens issus de Nachor, les Ismaélites et les Madianites, enfants d'Abraham, nés d'Agar et de Céthura, les Iduméens dont Esaü était le père, ne purent oublier dans peu de temps les leçons et la croyance de leurs aïeux. Jéthro, prêtre ou chef d'une tribu de Madianites, dont Moïse épousa la fille, connaissait le vrai Dieu; il le bénit des prodiges qu'il a faits pour tirer son peuple de l'Egypte; il le reconnaît pour Dieu suprême, et lui offre des sacrifices (159). Les amis de Job, qui étaient Arabes ou Iduméens comme lui, ne parlent point d'un autre Dieu que du Créateur de toutes choses.

Balac, roi des Moabites, qui avait fait venir Balaam pour maudire les Hébreux, connaissait le même Dieu qu'eux; il le nomme simplement *le Seigneur*. Balaam n'en nomme point d'autres dans ses prédictions que le Tout-Puissant; il dit que c'est Dieu qui a tiré Israël de l'Egypte, et qui inspire les prophètes (160). Le culte de Beelphégor, établi pour lors chez les Moabites, n'avait donc pas encore étouffé la connaissance du Souverain Seigneur de l'univers.

En Egypte même, où l'on place le berceau de l'idolâtrie, la notion d'un seul Dieu s'est conservée très-longtemps. Lorsque Joseph paraît devant Pharaon, et lui explique ses songes, ce roi reconnaît que Joseph est rempli de l'esprit divin; que Dieu lui a révélé l'avenir (161). Quand l'ordre fut donné, sous un de ses successeurs, de faire périr tous les enfants mâles des Hébreux, il est dit que les sages-femmes égyptiennes *craignirent Dieu*, n'exécutèrent point cet ordre

(149) *Sap.* XIV, 27.
(150) *Ibid.*, 13; *Isa.* XL, 18 et suiv.
(151) *Gen.* XII, 7; XIII, 4; XVIII, XXI, 33.
(152) *Gen.* XIV, 17.
(153) *Gen.* XX.
(154) *Gen.* XXI, 22.
(155) *Gen.* XXVI, 28.
(156) *Gen.* XXIII, 6.
(157) *Gen.* XXIV, 48.
(158) *Gen.* XXX et XXXI.
(159) *Exod.* XVIII, 10 et suiv.
(160) *Numer.* XXII et suiv.
(161) *Gen.* XLI, 38.

cruel (162). A la vue des miracles de Moïse, les magiciens disent : *Le doigt de Dieu est ici;* et Pharaon : *Le Seigneur est juste, mon peuple et moi sommes des impies.* Près de périr dans la mer Rouge, les Egyptiens s'écrient : *Fuyons les Israélites, le Seigneur combat pour eux contre nous* (163). Cependant les Egyptiens adoraient déjà le bœuf Apis, et Pharaon avait répondu d'abord à Moïse qu'il ne connaissait pas le Seigneur. (164). Concluons-en que l'idolâtrie était déjà très-enracinée parmi les Egyptiens, et la connaissance du vrai Dieu fort affaiblie. Les miracles de Moïse auraient dû la renouveler, si l'aveuglement des hommes était moins difficile à guérir.

Rahab, femme née à Jéricho, parmi les chananéens, reçoit chez elle les espions des Hébreux, et avoue que leur Dieu est le *Dieu du ciel et de la terre* (165). Adonibezech, dans son supplice, reconnaît la justice de Dieu, qui lui rend le même traitement qu'il a fait aux rois (166).

Plusieurs siècles après, les monarques de l'Orient se servent encore des mêmes expressions. Lorsque Salomon fut élevé sur le trône, le roi de Tyr rendit grâces au Seigneur du ciel et de la terre de ce qu'il avait donné à David un successeur digne de lui (167). La reine de Saba, étonnée de la sagesse et de la magnificence de Salomon, rend à Dieu le même hommage (168). Cyrus, dans ses édits, publie que ses victoires sont un don du *Dieu du ciel* (169). Darius ordonne aux Juifs de faire pour lui des vœux au *Dieu du ciel* (170). Assuérus le nomme ainsi dans un décret adressé à tout son empire (171). Nabuchodonosor, puni de son orgueil, s'humilie devant Dieu (172). Les habitants de Ninive le connaissaient sans doute, puisqu'ils firent pénitence à la prédication de Jonas, qui leur parlait de sa part (173). Achior, chef des Ammonites, rend témoignage du culte que les Israélites ont toujours rendu au seul Dieu du ciel, et des prodiges qu'il a opérés en leur faveur (174).

De là on doit conclure que, si toutes ces nations sont tombées dans l'idolâtrie, leur aveuglement a été très-libre et très-volontaire ; Dieu leur avait donné assez de facilité pour le connaître, et assez de motifs pour persévérer dans son culte. Les incrédules qui ne cessent de calomnier la Providence sur ce point, ne sont pas moins inexcusables que les idolâtres.

§ X.

Témoignage des auteurs profanes.

Ajoutons au témoignage des livres saints celui des auteurs profanes; il en résultera, non-seulement que les écrivains juifs ont été bien instruits, mais encore que le polythéisme et l'idolâtrie n'ont point été la première religion du genre humain.

Pour commencer par les Egyptiens, nous lisons, dans Lucien, que ces peuples n'avaient anciennement point de statues ou d'idoles dans leurs temples ; il ajoute qu'il a vu dans la Syrie plusieurs anciens temples où il n'y avait aucune image, aucune représentation (175). Or, on sait que les peuples n'ont pas été plutôt polythéistes, qu'ils ont essayé de représenter leurs dieux, et ont rendu un culte à des images. Selon Plutarque, les Thébains ne reconnaisssaient aucun Dieu mortel ; ils n'admettaient d'autre premier principe que le dieu *Cneph* ou *Cnuph*, qui est sans commencement et n'est point sujet à la mort (176). Les prêtres égyptiens, interrogés par César sur le culte qu'ils rendaient aux animaux, répondirent qu'ils adoraient en eux la divinité dont ils étaient les symboles (177). Synésius leur attribue cette même croyance (178). « Selon les Egyptiens, dit Jamblique, le premier des dieux a existé seul avant tous les êtres. Il est la source de toute intelligence et de tout intelligible. Il est le premier principe, se suffisant à soi-même, incompréhensible, le père de toutes les essences (179). » Ils le représentaient par un serpent à la tête d'épervier, placé au milieu d'un cercle environné de flammes, ou sous la figure d'un homme, de la bouche duquel sortait un bœuf qui était le symbole du monde ; mais on ne peut pas prouver qu'ils lui aient rendu un culte.

Selon le fragment de Sanchoniathon, les Phéniciens avaient une cosmogonie semblable à celle de Moïse ; ils admettaient par conséquent un seul Dieu créateur. M. de Gébelin a fait voir, par l'explication de cet ancien monument, que le traducteur grec en avait mal rendu le sens ; qu'en ramenant les termes à leur vraie signification, l'auteur phénicien se trouve d'accord avec le législateur des Hébreux (180).

Les anciens Chaldéens faisaient profession de croire qu'il n'y a qu'un seul premier principe de toutes choses, existant par lui-même, plein de bonté et de lumières (181).

Nous verrons, dans le chapitre 3, que les Chinois, les Indiens, les Perses ont connu dès les premiers temps un seul Dieu créateur, et que cette notion subsiste encore dans leurs livres, malgré l'idolâtrie à laquelle ils sont livrés.

(162) *Exod.* I, 17.
(163) *Exod.* VIII, 19; IX, 27; XIV, 25.
(164) *Exod.* V, 2; VIII, 26.
(165) *Josue*, II, 11.
(166) *Judic.* I, 7.
(167) *III Reg.* V, 7.
(168) *III Reg.* X, 9
(169) *I Esdr.* I, 2.
(170) *I Esdr.* VI, 9.
(171) *Esther.* XVI, 16
(172) *Dan.* IV, 31.
(173) *Jonas* III.
(174) *Judith.* V.
(175) LUCIEN, *De Dea Syria.*
(176) *De Iside et Osiride*, c. 10.
(177) LUCAIN, *Pharsal*, l. I.
(178) SYNES., *Calvitici Encom.*
(179) JAMBLIC., *De Mysteriis Ægypt.*; EUS., *Præv. ev.*, l. III, 11.
(180) *Allégor. orient.*, p. 22 et 95. V. *Mém. de l'Ac. des inscript.*, t. LXI, in-12, p. 245.
(181) STANLEY, *Hist. de la philos. orient.*; BRUCKER, *Hist. crit. philos.*, l. II, c. 2, § 18, t. I, p. 132.

Les Grecs, dont la superstition a infecté tout l'univers, n'adoraient qu'un seul Dieu dans les premiers temps. M. Boivin l'aîné l'a prouvé par les témoignages exprès d'Anaxagore, de Stace, de Platon, de Pronapidès précepteur d'Homère, et du fragment de Sanchoniathon (182). Aristote, *De mundo*, c. 6, dit que c'est une tradition ancienne, transmise partout des pères aux enfants ; que c'est Dieu qui a tout fait, et que c'est lui qui conserve tout (183). Platon a dit la même choses en mêmes termes (184). Plutarque assure que cette doctrine remonte jusqu'aux premiers temps ; qu'elle n'est d'aucun auteur connu; que de tout temps elle a été commune aux Grecs et aux Barbares (185). Ocellus Lucanus, le plus ancien Philosophe dont nous ayons des écrits, parle de Dieu comme d'une intelligence unique et attentive aux actions des hommes (186). C'était la doctrine traditionnelle des sages qui l'avaient précédé.

Théophraste, dans Porphyre, dit que la religion, dans ses commencements, était fondée sur des pratiques très-pures. On n'adorait alors aucune figure sensible ; on n'offrait aucun sacrifice sanglant (187); on n'avait pas encore inventé les noms et la généalogie de cette foule de dieux qui ont été honorés dans la suite : on rendait au premier principe de toutes choses des hommages innocents, en lui présentant des herbes et des fruits pour reconnaître son souverain domaine (188).

Hérodote nous apprend que les Pélasges, premiers habitants de la Grèce, honoraient confusément des dieux qu'ils ne distinguaient point et auxquels ils ne donnaient point de noms (189). S'ils en avaient adoré plusieurs, ils auraient été forcés de les distinguer par des noms.

Hésiode, plus ancien que les auteurs précédents, fournit plusieurs preuves de la même vérité. 1° Dans la Théogonie il peint Cœlus, et après lui Saturne, comme des dieux jaloux, qui ne voulaient point partager l'empire avec les Titans ou avec les enfants de la terre (190). Apollodore dit de même, au commencement de son histoire des dieux, que Cœlus est le premier qui ait régné *sur tout l'univers*. 2° Dans les travaux et les jours d'Hésiode, nous lisons que sous Saturne les hommes ne rendaient point de culte aux dieux bienheureux qui habitent l'Olympe (191). 3° Selon lui, c'est à Sycione que les hommes disputèrent contre les dieux pour savoir quel culte on leur rendrait (192). Avant cette époque, le polythéisme et l'idolâtrie n'étaient donc pas encore établis.

Sophocles a osé dire sur le théâtre d'Athènes : Dans la vérité il n'y a qu'un Dieu ; il n'y en a qu'un qui a formé le ciel, la terre, la mer et les vents. Cependant la plupart des mortels, par une étrange illusion, dressent des statues des dieux, de pierre, de cuivre, d'or et divoire, comme pour avoir une consolation présente dans leurs malheurs. Ils leur offrent des sacrifices ; ils leur consacrent des fêtes, s'imaginant vainement que la piété consiste dans ces cérémonies (193).

A la naissance de Rome, les peuples d'Italie ne connaissaient point encore l'idolâtrie grecque à laquelle ils se livrèrent dans la suite. Numa, législateur des Romains, leur avait enseigné une religion plus pure. « Il leur défendit, selon Plutarque, de s'imaginer que Dieu eût la forme d'homme ou de bête ; et il n'y avait parmi eux ni statue ni aucune image de Dieu. Pendant les cent soixante premières années, ils bâtirent des temples et autres lieux saints ; mais ils n'y mirent jamais aucune figure de Dieu ni moulée ni peinte, estimant que c'était un sacrilége de représenter, par des choses périssables et terrestres, ce qui est éternel et divin, et qu'on ne pouvait s'élever à la divinité que par la pensée (194). »

Varron, cité par saint Augustin, atteste le même fait. « Si cet usage eût toujours duré, » dit-il, « le culte des dieux serait plus pur. » Il le confirme par l'exemple des Juifs (195).

Les peuples même plus occidentaux, et plus éloignés des lieux où la première tradition devait se conserver; les Gaulois, les Germains, les Bretons, les autres nations du Nord ne paraissent être devenus polythéistes que par le commerce qu'ils ont eu avec les Romains. Dans les premiers temps où ils ont commencé à être connus, ils n'adoraient qu'un seul Etre suprême. César, Pline, Tacite, Celse dans Origène, et d'autres écaivains, en portent ce jugement : et on peut le confirmer par l'*Edda*, ancien livre des Islandais.

Parmi le grand nombre des nations, autrefois inconnues, que les voyageurs modernes ont découvertes, il n'en est presque aucune chez laquelle ils n'aient trouvé, au milieu des ténèbres d'une superstition grossière, des signes évidents de la notion d'un seul Dieu suprême, quoiqu'on ne lui rende aucun culte. Ce fait essentiel a été prouvé par plusieurs écrivains qu'il serait trop long de copier (196).

Nous ne rapporterons point les témoignages des philosophes sur l'unité de Dieu. Eusèbe, dans sa *Préparation évangélique*,

(182) *Mém. de l'Acad. des inscript.*, t. II; de l'*Hist.*, in-12, p. 1, et t. LVI des *Mém.*, p. 2.

(183) V. à la suite d'Ocellus Lucanus, par M. Batteux.

(184) PLATO, *De legib.*, l. IV.

(185) PLUTARQUE, *De Iside et Osir.*

(186) OCELLUS LUCANUS, c. 4.

(187) Théophraste ne pouvait pas savoir que les patriarches avaient offert à Dieu des animaux.

(188) PORPHYR., *De abstin. animal.*, l. II, n. 25.

(189) HÉRODOTE, l. II, n. 69.

(190) *Theogon.*, 156.

(191) *Travaux*, etc. v. 135.

(192) *Theog.*, 535.

(193) EUSÈBE, *Præpar. Evang.*, l. XIII, c. 13.

(194) PLUTARQUE, *Vie de Numa.*

(195) S. AUG., *De civ. Dei*, l. IV., c. 31.

(196) HOOKE, *Relig. natur. ea revelatæ principit*, t. I. in-4° p. 111; *l'Existence de Dieu, démontrée par les merveilles de la nature*, IIe partie, p. 13 et suiv.

M. Huet, *Questiones alnetanæ;* Cudworth, dans son *Système intellectuel;* M. de Burigny, dans sa *Théologie des païens*, les ont rassemblés. Il nous paraît moins nécessaire de connaître sur ce point l'opinion des philosophes que la croyance générale des peuples. Les contradictions éternelles de toutes les sectes de philosophie ; l'idée fausse qu'elles ont eue la plupart, que Dieu est l'âme du monde, qu'il est *le grand Tout*, ou la nature entière, répand sur les textes les plus clairs en apparence une obscurité et un doute qu'il n'est pas possible de dissiper : nous le verrons dans le chapitre troisième.

§ XI.

L'idolâtrie n'est point la première religion.

Il est incontestable que le dogme de l'unité de Dieu a subsisté chez toutes les nations, avec la coutume absurde d'en adorer plusieurs : les incrédules le reconnaissent aussi bien que nous; mais ils prétendent que le polythéisme et l'idolâtrie sont plus anciens sur la terre que la croyance d'un Dieu suprême et unique. Cette croyance, selon eux, est le fruit tardif des méditations humaines et des leçons de la philosophie. Rassemblons, en peu de mots, les preuves du contraire.

1° Les philosophes, les historiens, les poëtes attestent, comme les livres saints, que la croyance d'un seul Dieu, créateur et gouverneur du monde, est le dogme ancien, dont on ne connaît ni le commencement ni l'auteur. Ils sont dignes de foi, sans doute; ils touchaient de plus près à l'origine des choses que les incrédules du XVIIIe siècle; l'ignorance et l'opiniâtreté de ceux-ci ne prévaudront jamais sur la déposition constante et unanime de toute l'antiquité.

2° La croyance d'un Dieu suprême se trouve chez des nations sauvages, qui n'ont eu ni raisonneurs ni philosophes; donc elles ne l'ont pas reçue d'eux. Sur quoi fondés, jugerons-nous qu'ils l'ont introduite chez les anciens peuples, dans un temps où ceux-ci étaient encore à demi sauvages ?

3° La plupart des incrédules sont d'avis que la croyance des peuples ne s'est pas formée par le raisonnement; qu'en fait de religion, les peuples n'ont jamais raisonné ; que les enfants ont reçu sans réflexion les fables et les rêveries de leurs pères. Lorsque ces sublimes docteurs se seront accordés, nous verrons si leur autorité peut être de quelque poids.

4° Si, après avoir adoré plusieurs dieux pendant long-temps, les peuples avaient enfin découvert qu'il y a un seul Dieu suprême, sans doute ils lui auraient rendu un culte, ils lui auraient bâti des temples, comme ils ont fait lorsqu'ils adoptaient un dieu nouveau. Cela n'est arrivé nulle part; nous défions les incrédules de citer, hors de la Judée, un seul autel érigé sous le titre du Dieu suprême, créateur de toutes choses. Que le culte de plusieurs dieux, récemment adopté, ait étouffé peu à peu le culte primitif du Créateur, cela se conçoit. Il est dans le génie de tous les peuples d'oublier les usages simples et sensés de l'antiquité, pour prendre des rites plus pompeux et plus riants; il est naturel que de nouvelles dévotions fassent tomber les anciennes. Mais que des nations, convaincues depuis peu de temps de l'unité de Dieu par le raisonnement, aient continué d'adorer une foule de dieux inférieurs, sans rendre aucun honneur au Dieu suprême, voilà ce que l'on ne comprendra jamais.

5° Lorsqu'il est question d'expliquer comment les peuples ont passé du polythéisme à l'unité de Dieu, les philosophes ne proposent que des conjectures absurdes; nous le verrons dans l'article suivant. Donc la supposition sur laquelle ils raisonnent est aussi fausse que leur explication.

6° Au moment où l'unité de Dieu et son culte exclusif ont été prêchés à l'univers par les apôtres, les philosophes se sont élevés contre ce dogme avec autant de fureur que les peuples. S'ils avaient découvert par leurs raisonnements, que cette croyance était la seule vraie, la seule raisonnable, auraient-ils eu autant de répugnance à l'adopter ?

Quitter une vérité qui gêne les passions, pour embrasser une erreur qui les flatte, est un changement très-aisé; il n'est besoin pour cela que du penchant de la nature : renoncer à cette erreur, pour revenir à la vérité, c'est une conversion pour laquelle il faut souvent tout l'appareil de la puissance divine; les plus grands prodiges suffisent à peine pour l'opérer.

§ XII.

Elle a été l'ouvrage des passions.

Si l'on veut remonter à la source du polythéisme et de l'idolâtrie, on sentira combien il était aisé à l'esprit de mensonge d'y entraîner les peuples même instruits de l'unité de Dieu, ç'a été l'ouvrage des passions humaines ; tous les vices y ont contribué. L'intérêt : l'homme s'est persuadé qu'un seul Dieu, chargé du gouvernement de tout l'univers, ne serait pas assez attentif à ses besoins et à ses désirs, ni assez prompt à y pourvoir; il a voulu préposer un Dieu particulier à chaque objet de ses vœux. La vanité: l'esprit de propriété en est un effet; l'homme l'a porté jusque dans la religion ; il s'est flatté que le Dieu qu'il choisissait pour tutélaire, et auquel il rendait un culte particulier, aurait plus d'attention pour lui que pour les autres hommes, lui accorderait de plus grands bienfaits. La jalousie : un homme, envieux de la prospérité de son voisin, a imaginé que cet heureux mortel avait, pour ainsi dire, un Dieu à ses gages ; il a voulu avoir le sien. L'on trouve souvent parmi le peuple des hommes rongés par la jalousie, qui attribuent à la magie et aux sortiléges la prospérité de leurs rivaux. Cette manière de penser s'est communiquée aux nations entières ; les guerres fréquentes dans les premiers temps ont causé des

schismes dans la religion, et, à son tour, la différence de religion a entretenu les haines nationales. La mollesse et l'esprit d'indépendance : un culte public, déterminé, assujetti à des formules inviolables, est gênant; une religion domestique est plus commode, elle s'arrange comme on veut. La légèreté et l'inconstance : on veut du nouveau en fait de religion comme en toute autre chose; les dévotions modernes et arbitraires l'emportent toujours sur ce qui a été prescrit et pratiqué de tout temps. Le libertinage d'esprit et la corruption du cœur : les uns ont trouvé la religion primitive trop simple, les autres trop bornée; ceux-ci ont adopté un Dieu par préférence, ceux-là un autre. Dans les temps d'ignorance, le peuple ne manque jamais de mêler des indécences et des absurdités dans le culte divin; cet abus enfante bientôt des erreurs. Le premier qui s'avisa de déifier ses propres passions ne tarda pas d'avoir un grand nombre d'imitateurs.

Il est donc infiniment plus aisé de comprendre comment les hommes, instruits d'abord de l'unité de Dieu, se sont livrés au polythéisme, que de concevoir comment ils auraient pu passer du polythéisme à la foi d'un seul Dieu. Cette facilité même, trop bien prouvée par l'expérience, suffit pour nous convaincre de la nécessité d'une révélation primitive.

Vainement les incrédules objectent que cette révélation, selon nous si nécessaire, a été insuffisante et inutile, puisque l'homme s'est égaré si promptement après l'avoir reçue. Aveugles raisonneurs ! la raison a été aussi inutile; l'homme ne l'a point écoutée : la philosophie a été impuissante; elle n'a corrigé aucune nation; elle a été pernicieuse, puisqu'elle a confirmé toutes les erreurs, et en a forgé de nouvelles. S'ensuit-il que Dieu ne devait accorder à l'homme ni raison, ni philosophie, ni secours naturels, ni moyens surnaturels? Tout est inutile à l'homme opiniâtrément aveugle et pervers; aucun secours n'enchaîne sa liberté, et ne lui ôte le pouvoir de se perdre. Mais lors même que Dieu prévoit l'abus futur de ses dons, il n'est pas moins de sa sagesse et de sa providence de les répandre; l'homme pour lors ne peut attribuer qu'à soi-même sa faute et son malheur.

On demandera peut-être : Si tous les peuples, au milieu des ténèbres du polythéisme, ont néanmoins conservé la notion d'un Dieu suprême, en quoi consiste le crime des idolâtres?

Nous répondrons, avec saint Paul, qu'il consiste en ce *qu'ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu* (197). 1° Ils ne lui ont rendu aucun culte; ils ont offert leur encens aux astres, aux éléments, à toutes les parties de la nature, ou aux prétendus génies dont on les supposait animés (198) : nous prouverons dans la suite que ce culte insensé ne pouvait se rapporter à Dieu. 2° Ils n'ont point reconnu sa providence, ils ont pensé que Dieu, oisif et content de sa propre félicité, abandonnait le soin de l'univers à des génies, démons, ou intelligences inférieures; c'est à celles-ci qu'ils ont adressé tous leurs hommages. Nouvel outrage à la Divinité. Conséquemment les philosophes ont enseigné qu'il ne fallait point rendre de culte au Dieu suprême, mais seulement aux dieux secondaires (199). 3° Ils ont encore dégradé la nature divine, en l'attribuant à des êtres qu'ils croyaient sujets à tous les vices et à toutes les passions humaines. Pour justifier leurs propres faiblesses, ils ont osé les encenser dans ces dieux imaginaires qu'ils s'étaient formés. 4° Ils ont prétendu honorer la Divinité par un culte purement extérieur, sans aucun acte de vertu, par des cérémonies bizarres et absurdes, souvent par des crimes : ce qui est le comble de l'aveuglement et de la corruption.

Dieu avait suffisamment prévenu ce désordre, en révélant à notre premier père une religion pure, qui devait se perpétuer parmi ses descendants. Ceux qui en ont secoué le joug dans la suite, pour s'en faire une plus conforme à leurs désirs, sont seuls responsables de tous les maux qui se sont ensuivis.

ARTICLE II.

La religion est-elle un effet de l'ignorance et de la crainte des premiers hommes ?

§ I.

L'histoire seule peut nous instruire sur ce point.

L'origine de la religion, telle que nous venons de l'exposer, était trop respectable pour être goûtée par les incrédules : ils lui en ont cherché une qui s'accorde mieux avec leur dessein, qui est d'avilir ce sentiment et de le faire envisager comme une faiblesse dont un homme instruit doit rougir. Frappés de l'unanimité de tous les peuples à professer une religion, obligés d'assigner la cause de ce phénomène, ils ont cru la trouver dans les passions les plus abjectes du cœur humain. La crainte, disent-ils, que durent inspirer aux hommes, encore sauvages, les différentes opérations de la nature, et l'ignorance des causes physiques, leur ont fait croire que toutes les parties de l'univers étaient animées par des génies ou intelligences supérieures à l'homme, qui distribuaient à leur gré les biens et les maux. L'on a cru qu'il fallait gagner leur bienveillance et les apaiser par des respects et par des offrandes. Telle est, selon les incrédules anciens et modernes, l'origine de la religion chez tous les peuples (200); d'où

(197) *Rom.* I, 21.
(198) *Mémoire de l'Académie des inscript.*, t. LXII; in-12. p 364 et suiv.
(199) PORPHYRE, *De l'abst.*, livre II, n. 34, 37.
(200) LUCRECE, l. I, 152; l. V, 85. 1182, 1217; SPINOSA, préface du *Traité théologico-polit.*; HOBBES, *Leviathan*, I part., c. 12; *Fable des Abeilles*, tome IV, p. 20; *Lettre de Trasibule*, p. 161; *Emile*, t. II, p. 316; *Syst. de la Nat.*, IIe part., c. 1; *Dict. Philos*, art. *Idolâtrie, Religion; Le bon sens*, § 10, 110, 114, 183; *Encyclop.*, art. *Japonais*, etc.; *Hist. des Etabliss. des Europ. dans les Indes*, t. VII, c. 1.

ils concluent que le polythéisme a été la première croyance, et l'idolâtrie le premier culte. Tous ont regardé cette maxime d'un ancien poëte : *Primus in orbe deos fecit timor*, comme un principe incontestable. Pour l'établir, M. Hume a fait *l'Histoire naturelle de la religion ;* cet ouvrage a été solidement réfuté (201) : nous abrégerons, autant qu'il sera possible, les réflexions qui démontrent la fausseté de sa théorie.

Lorsqu'il est question d'un fait, c'est par l'histoire, et non par des conjectures, qu'il faut l'établir. De simples probabilités peuvent nous éblouir et nous trompent presque toujours; vingt raisonnements ne feront jamais que ce qui est ne soit pas. Il est ridicule pour les philosophes de forger des événements, afin de les faire cadrer avec leurs opinions, au lieu de prendre les faits certains pour base des systèmes de philosophie. Par là ils s'épargnent la peine de consulter les monuments ; mais ils nous donnent leurs rêves au lieu d'histoire.

« C'est un fait incontestable, dit M. Hume, qu'en remontant au delà d'environ 1700 ans, on trouve tout le genre humain idolâtre ; et plus nous perçons dans l'antiquité, plus nous voyons les hommes plongés dans l'idolâtrie. » Ce n'est pas la peine, selon lui, d'excepter une ou deux nations tout au plus, dont le théisme n'était pas assez épuré (202). Il pense donc que les premiers adorateurs d'un seul Dieu, qui méritent d'être comptés, sont les Chrétiens; c'est Jésus-Christ qui a enseigné le premier qu'il n'y a qu'un seul Dieu, créateur et souverain maître de l'univers.

Nous avons solidement prouvé le fait contraire. M. Hume se trouve ici aux prises avec la foule des déistes qui, pour combattre la nécessité de la révélation, soutiennent que le pur théisme a été non-seulement la plus ancienne religion de l'univers, mais la religion de tous les sages, dans tous les siècles et chez toutes les nations ; qu'au milieu des fables et des superstitions de l'idolâtrie, on retrouve toujours la notion d'un Dieu suprême, dont les divinités inférieures n'étaient que les agents et les ministres (203). Si M. Hume objecte que ce théisme n'était pas assez épuré, les déistes répliqueront qu'il était aussi pur qu'il le fallait.

En attendant que nos adversaires se soient accordés, nous observerons qu'avant les Chrétiens, les Juifs étaient théistes décidés ; la doctrine de l'unité de Dieu, créateur et seul maître de l'univers, est consacrée dans tous leurs livres. Ce théisme était très-épuré, puisque c'est le même que Jésus-Christ a prêché. La loi juive inspire la plus grande horreur pour le culte des idoles, même pour la plus légère apparence de ce culte. Il n'est pas possible d'en disconvenir.

Nous avouons que le théisme des philosophes n'a jamais été épuré, puisque, sous le nom de Dieu, ils entendaient l'âme du monde ; mais cette doctrine philosophique n'était ni celle des patriarches, ni celle de Moïse, ni celle des nations qui n'ont point eu de philosophes.

M. Hume soutient que tous les vieux monuments nous présentent le polythéisme, comme la doctrine établie et publiquement reçue. Mais quels sont ces vieux monuments? il n'en a cité aucun. Les plus anciens monuments de l'histoire grecque, les poëtes, les philosophes, les mythologues, les historiens, attestent que chez les Egyptiens, les Phéniciens, les Perses, les Chaldéens, les Grecs et les Romains, le polythéisme avait été précédé par une croyance plus raisonnable, par le culte d'un seul Dieu.

Il convient que la doctrine qui établit un seul Dieu suprême, créateur de l'univers, est fort ancienne; qu'elle s'est répandue dans des pays vastes et fort peuplés (204). Serait-elle fort ancienne, si elle ne remontait pas au delà de dix-sept cents ans?

L'histoire de Moïse, qu'il a dédaigné de consulter, mériterait quelque attention ; c'est un *vieux monument*, et le plus vieux que nous connaissions. Quand on ne le considérerait que comme une production humaine, la narration y est plus exacte, plus suivie, plus sensée, mieux appuyée, et remonte plus haut que toutes les histoires profanes. Elle nous atteste que la religion du premier homme et de ses descendants immédiats fut le pur théisme qui, de l'aveu de M. Hume, est la seule croyance raisonnable qu'il y ait sur cette matière. Ce phénomène a-t-il pu paraître indifférent à un philosophe qui prétend découvrir les premières idées que les hommes se sont formées de la Divinité ?

§ II.

Faux raisonnements par lesquels on l'attaque.

M. Hume a voulu fonder sa théorie, non sur l'histoire, mais sur des raisonnements : seront-ils assez forts pour détruire les faits et les témoignages que nous lui opposons ?

Pour peu, dit-il, que l'on médite sur les progrès naturels de nos connaissances, on sera persuadé que la multitude ignorante devait se former d'abord des idées bien basses et bien grossières d'un pouvoir supérieur. Comment veut-on qu'elle se soit élevée tout d'un coup à la notion de l'Etre tout parfait, qui a mis de l'ordre et de la régularité dans toutes les parties de la nature? Croira-t-on que les hommes se soient représenté la Divinité comme un esprit pur, comme un esprit tout sage, tout puissant, immense, avant de se la représenter comme un pouvoir borné, avec des passions, des appétits des organes même semblables aux

(201) *Examen de l'hist. nat. de la relig;* LÉLAND, *Nouv. démonst. évang.*, t. I, c. 2, p. 66.

(202) *Hist. nat. de la religion.*, n. 6, p. 49.

(203) CHERBURY, *De relig. gentilium.: Philos. de l'Hist.*, c. 30, p. 138 ; *Examen important* de BOLINGBR.; Proëm. *Dict. philos.*, art. *Idolâtrie; Examen crit. des apol. de la relig. chrét.*, c. 9.

(204) *Hist. nat. de la relig.*, n. 6, p. 49.

nôtres? J'aimerais autant croire que les palais ont été connus avant les chaumières, et que la géométrie a précédé l'agriculture. Il serait absurde de supposer que les hommes ont découvert la vérité, pendant qu'ils étaient ignorants et barbares; qu'aussitôt qu'ils ont commencé à s'instruire, ils sont tombés dans l'erreur (205).

Réponse. M. Hume commence par supposer ce qui est en question. Il s'agit de savoir si l'homme a été créé *ignorant et barbare*, si Dieu l'a abandonné à ses propres forces, ou plutôt à sa faiblesse, sans daigner l'instruire. Dans cette hypothèse, nous convenons qu'il se serait perfectionné très-lentement; plusieurs siècles se seraient écoulés avant qu'il pût s'élever jusqu'à l'origine de son être.

Mais M. Hume détruit lui-même sa propre supposition. Il reconnaît que l'univers, par conséquent l'homme, est l'ouvrage de Dieu. Il dit que cette croyance, inséparable de la nature humaine, est *une marque que le divin ouvrier a imprimée à son ouvrage* (206). Dieu a-t-il pu imprimer cette marque à l'homme, et le laisser dans la cruelle nécessité de l'effacer par la grossièreté de ses idées? L'homme a-t-il pu conserver la notion d'un *Dieu créateur*, sans y attacher celle de toute-puissance et de toute perfection?

Plus notre philosophe a employé d'éloquence à développer la marche des idées populaires et grossières qui ont plongé l'homme dans l'idolâtrie, le penchant presque invincible qui l'y a précipité, mieux il nous fait sentir combien il était nécessaire que Dieu donnât une révélation pour prévenir cet aveuglement; mieux il a prouvé que le théisme des premiers hommes n'a point été l'ouvrage de leurs réflexions, mais un don du Créateur. Le palais a donc été connu avant les chaumières; mais l'homme n'en a point été l'architecte, c'est Dieu seul. L'homme n'est point tombé dans l'erreur *aussitôt qu'il a commencé à s'instruire*, mais aussitôt qu'il a négligé les moyens d'instruction que Dieu lui avait donnés, savoir, la tradition primitive, les leçons de ses pères, les pratiques extérieures de religion

Votre raisonnement prouve trop, dira peut-être M. Hume; il s'ensuivrait que Dieu n'a pas pu laisser tomber tous les peuples dans l'idolâtrie; ils s'y sont plongés néanmoins, le fait est incontestable. Que cela soit arrivé un peu plus tôt ou un peu plus tard, cela est égal; la Providence n'est pas mieux justifiée dans un de ces cas que dans l'autre.

Réponse. La différence est infinie. Selon M. Hume, le genre humain est tombé d'abord dans l'idolâtrie par nécessité, par impuissance de faire mieux, parce que Dieu l'a abandonné à lui-même, parce que des raisonnements abstraits sur la nature des êtres et sur l'ordre des choses, étaient au-dessus de sa portée. Selon nous, il y est tombé par sa faute: Dieu s'était révélé au premier homme et à ses enfants; ils devaient transmettre la religion à leur postérité; Dieu d'ailleurs avait imprimé le sceau de sa puissance et de sa sagesse à toutes les parties de l'univers.

Pour devenir idolâtre, il a fallu que l'homme fermât les yeux sur la tradition primitive, sur les pratiques journalières du culte divin, sur le tableau de l'univers, et refusât d'écouter la voix de sa propre conscience. Il n'avait point été créé ignorant et barbare, il l'est devenu par sa faute; ainsi nous l'attestent les livres saints et l'histoire profane. La Providence est donc justifiée; l'idolâtrie fut un crime, et non un effet de la nécessité.

§ III.

Fausses suppositions des déistes.

M. Hume soutient que cela est impossible; c'est son second argument. Selon lui, il ne se peut pas faire que l'homme ait passé du théisme à l'idolâtrie. Les mêmes raisonnements, dit-il, qui lui ont persuadé l'existence de l'Etre suprême, et qui ont répandu cette opinion, devaient encore plus aisément la conserver. Il est infiniment plus difficile de découvrir et de prouver une vérité, que de la maintenir lorsqu'elle est découverte et prouvée (207).

Réponse. Il y a dans ce raisonnement deux pétitions de principe et une contradiction. 1° M. Hume dit ailleurs que les hommes tendent naturellement à passer de l'idolâtrie au théisme, et *du théisme à l'idolâtrie* (208): de quelque manière que le théisme ait été d'abord établi, il a donc pu dégénérer en idolâtrie; nous avons fait voir que ce passage était fort aisé, et que toutes les passions y ont contribué.

2° M. Hume suppose que les hommes ont acquis la connaissance d'un seul Dieu par la voie du raisonnement; nous avons prouvé que c'est par révélation. Celle-ci devait servir sans doute à éclairer le raisonnement; et le raisonnement à son tour devait confirmer la révélation. L'homme cependant a pu abuser de ce double secours, puisqu'il l'a fait. Quelque éclatante que soit la lumière naturelle ou surnaturelle accordée à l'homme, il peut toujours y résister et suivre le mouvement de ses passions. Ce phénomène serait peut-être incroyable, si nous n'en étions pas témoins tous les jours. Malgré la voix de la nature, malgré le flambeau de la révélation, il y a parmi nous des athées; est-il étonnant que, malgré les mêmes guides, il y ait eu des idolâtres? Je soutiens que ceux-ci sont plus pardonnables que les premiers.

3° M. Hume suppose qu'au milieu de l'idolâtrie, l'opinion de l'existence de l'Etre suprême ne s'est pas conservée: nous avons

(205) *Hist. nat. de la relig.*, n. 1, p. 5 et 6; *Emile*, t. II, p. 314.
(206) *Hist. nat. de la relig.*, n. 15, p. 128, 131.
(207) *Hist. nat. de la relig.*, n. 1, p. 10.
(208) *Ibid.*, n. 8, p. 65; *Encycl.*, art. *Japonais.*

fait voir qu'on la retrouve chez toutes les nations, et nous le prouverons encore ailleurs.

Ce serait perdre le temps que de suivre plus en détail la théorie de M. Hume; ce sont toujours les mêmes arguments ressassés : dès qu'ils sont contraires à des faits incontestables et à ses propres réflexions, ils ne méritent plus un examen sérieux.

§ IV.

Fausse théorie de M. Hume sur le dogme de l'unité de Dieu.

Une seconde question qui a excité sa curiosité, est de savoir comment, au milieu d'un polythéisme universel, la croyance d'un Dieu unique a pu s'établir. Ce problème est fort aisé à résoudre par l'histoire sainte. Dieu avait enseigné lui-même cette doctrine à nos premiers pères ; il l'a conservée chez les patriarches, il l'a renouvelée chez les Juifs ; on en trouve des vestiges chez toutes les nations. Jésus-Christ l'a fait annoncer dans la plus grande partie du monde par ses apôtres ; ils l'ont établie malgré la résistance opiniâtre des philosophes et des peuples ; elle ne subsiste dans sa pureté que chez les nations éclairées par l'Evangile. Telle est en deux mots l'histoire de la naissance et de la propagation de cette croyance, la seule vraie, la seule raisonnable, comme M. Hume le reconnaît.

Mais il n'a pas voulu suivre une théorie si simple. « Une nation idolâtre, dit-il, du nombre des dieux qu'elle adore, en choisit un qu'elle met au premier rang ; on flatte ce Dieu, on le courtise, on exalte ses attributs ; c'est à qui renchérira sur ses titres ; l'idée qu'on s'en forme s'agrandit de jour en jour : à la fin, enivré d'éloges et d'encens, à force d'exagérations et de pieuses hyperboles, ce Dieu devient l'être suprême, l'être infini, l'être par excellence, le créateur et le maître de l'univers (209). »

Réponse. Pourrait-on citer l'exemple d'une nation, d'une société, d'un seul particulier, qui, par cette route, soit parvenu à la notion d'un Dieu unique et souverain ? Est-ce ainsi que s'est formé le théisme des anciens philosophes, celui des Juifs, ou celui des Chrétiens ? Il n'est point question ici de raisonner en l'air, mais de citer des faits.

1° M. Hume suppose donc qu'à force de pieuses hyperboles, le peuple peut parvenir à se former les idées abstraites d'*infinité*, de simplicité, de spiritualité, de souveraine perfection, de création, etc. Cependant il est parti d'abord de la supposition contraire. Mais si le peuple peut aller jusque-là, ne lui serait-il pas encore plus aisé de concevoir tout d'un coup l'absurdité du polythéisme, de juger que l'ordre et le dessein de l'univers n'ont pu venir que d'une seule cause intelligente et sage ?

On dira sans doute que, chez les Romains, Jupiter était ainsi devenu le Dieu suprême, le seul *optimus maximus* (et ce sera une erreur) ; malgré ce titre pompeux, Jupiter, dans l'esprit du peuple, n'en était pas moins le fils de Saturne, le mari de Junon, le taureau d'Europe, le cygne de Léda ; le culte des autres divinités ne subsistait pas moins. On a trouvé dans les Alpes l'inscription, *Deo Penino optimo maximo* : le dieu *Peninus* était-il le dieu souverain ? Jamais le peuple romain n'a rêvé que Jupiter eût créé le ciel et la terre, et fût le seul maître de l'univers ; il adorait Neptune, comme dieu souverain des mers ; Pluton, comme dieu des enfers ; Vulcain, comme auteur du feu, etc. Les fêtes de Jupiter ne sont pas les plus célèbres ni les plus magnifiques dans le calendrier des Romains.

2° Si la flatterie et la vanité eussent engagé les Romains à faire un choix entre leurs divinités, il est à présumer qu'ils auraient préféré *Quirinus* ou un autre dieu indigète à Jupiter, qu'ils avaient emprunté des Grecs. Il en est de même des autres nations.

3° Si les peuples polythéistes étaient parvenus, par réflexion ou par adulation, à reconnaître un seul Dieu suprême, ils lui auraient rendu, ou un culte exclusif, ou un culte principal et différent de celui qu'ils rendaient aux divinités secondaires. Il serait absurde qu'un Dieu, qui serait honoré lorsqu'on lui supposait des égaux, cessât de l'être au moment où il est devenu le dieu suprême. Or, la plupart des nations idolâtres, anciennes ou modernes, qui ont eu une idée confuse d'un Dieu souverain, ne lui ont rendu aucun culte ; elles ont supposé qu'il se déchargeait du soin de l'univers sur les dieux subalternes, et c'est à ceux-ci qu'elles ont borné leurs hommages. Donc il est faux que ces nations aient acquis l'idée d'un Dieu suprême par la voie que M. Hume imagine.

Par une autre bizarrerie, il affecte souvent de peindre le polythéisme comme une religion plus douce, plus sociable, plus propre à relever le courage, sujette à moins d'absurdités que le théisme ; quoique, de son propre aveu, celui-ci soit la seule croyance raisonnable. Ainsi, selon lui, la folie est plus sociable et plus utile que la raison ; mais aucune contradiction ne l'étonne. Tantôt il dit que l'idolâtrie bannit tout sentiment d'humanité, tantôt qu'il n'y a rien de plus tolérant que l'idolâtrie. Quelquefois la superstition lui paraît commode et riante ; d'autres fois il la trouve chagrine, insupportable, enfantée par la crainte et la stupidité. Ici il représente la mythologie païenne comme remplie d'absurdités ; là elle lui semble tout à fait plausible ; il n'y voit point de contradiction formelle. Rien de constant, rien de suivi dans les idées de ce sophiste, que sa haine contre la vraie religion.

§ V.

Autres spéculations d'un matérialiste.

L'auteur du *Système de la nature* a fait tous ses efforts pour établir la même opi-

(209) *Hist. nat. de la relig.*, n. 6, p. 53.

nion que M. Hume. Selon lui, s'il n'existait point de mal dans le monde, l'homme n'aurait jamais pensé à la Divinité. Ce sont les besoins continuels, l'inclémence des saisons, les disettes, les contagions, les accidents, les maladies, qui l'ont rendu religieux. L'ignorance des causes naturelles lui fait regarder avec étonnement et avec frayeur les phénomènes les plus simples ; à plus forte raison, les convulsions de la nature, telles que les inondations, les tremblements de terre, les volcans : il les attribue à des agents invisibles, doués d'un pouvoir supérieur, et souvent appliqués à troubler sa félicité. C'est donc dans le sein de l'ignorance, des alarmes et des malheurs, que les hommes ont puisé les premières notions de la Divinité. Telle est l'opinion de tous les matérialistes (210).

Réponse. Oublions pour un moment les preuves que nous avons données de la véritable origine de la religion ; et, avant de réfuter les vaines spéculations de nos adversaires, voyons les conséquences que l'on en peut tirer.

Il s'ensuit, 1° que le dessein formé par les incrédules de détruire la religion, d'effacer parmi les hommes l'idée de Dieu, est le projet le plus chimérique et le plus insensé que l'esprit humain ait pu concevoir. Pour l'exécuter, il faudrait changer la nature de l'homme, étouffer en lui le sentiment de ses besoins et de ses maux, lui ôter le raisonnement et la réflexion. Tant qu'il verra dans l'univers des phénomènes capables de l'étonner ou de l'affliger, de le réjouir ou de l'effrayer, il ne manquera pas de les attribuer à un Dieu. « Les anciennes révolutions de la terre, disent les athées, ont fait naître les premiers dieux ; de nouvelles révolutions en produiraient de nouveaux, si les anciens venaient à s'oublier (211). » C'est donc un trait, non-seulement de folie, mais encore de cruauté, de vouloir ôter à l'homme le seul sujet de consolation qu'il ait dans les maux dont il est assailli. Aussi longtemps que l'univers sera le même, et que l'homme sera raisonnable, il comprendra que les phénomènes de la nature ne peuvent être produits que par l'action d'une première cause intelligente, puissante, attentive, occupée à la gouverner.

Il s'ensuit, 2° que l'on chercherait vainement sur la terre un peuple sans religion. Selon l'opinion des incrédules, plus les hommes sont grossiers, ignorants, barbares, malheureux, plus ils sont déterminés à supposer dans la nature des agents supérieurs qui distribuent les biens et les maux, dont il est important de gagner la bienveillance et d'apaiser la colère, auxquels on ne peut se dispenser de rendre un culte et des hommages. Les sentiments de religion doivent donc être plus vifs, plus continuels, plus ineffaçables chez les nations sauvages que parmi les peuples policés. Nous verrons dans un moment si cela est vrai.

Il s'ensuit, 3° que la religion n'est point un effet de la fourberie des prêtres, ni de la politique des législateurs, comme les incrédules le prétendent. Elle est née, selon eux, chez les hommes encore sauvages et ignorants, avant qu'ils eussent été instruits par d'autres hommes : la misère, la crainte, le désespoir, ont été leurs premiers maîtres. C'est ainsi que nos adversaires se percent de leurs propres traits.

§ VI.

Réfutation de cette théorie.

Mais il y a des preuves plus positives de la fausseté de leur théorie.

En premier lieu, si la croyance d'une Divinité était l'effet de l'ignorance ou de la crainte des hommes encore sauvages, cette notion aurait dû s'affaiblir par degrés, ou s'évanouir à mesure que les peuples sont devenus policés et instruits; il y aurait moins de religion chez les peuples civilisés que chez les nations barbares. Nous voyons tout le contraire. Lorsque les hommes passent de l'état de barbarie à l'état de société, la religion, loin de s'affaiblir, acquiert de nouvelles forces, reçoit une forme constante, prend un extérieur plus pompeux, devient partie de la législation.

En second lieu, sur quel fondement les incrédules attribuent-ils les notions religieuses à la tristesse et à la terreur, plutôt qu'à l'admiration et à la reconnaissance ? C'est, disent-ils, que les passions tristes, la crainte, la douleur, la défiance, nous font plus souvent fléchir les genoux que les passions agréables ; les hommes deviennent plus superstitieux, à mesure qu'ils éprouvent un plus grand nombre d'accidents dans le cours de leur vie (212).

Nous convenons que les athées commencent à croire en Dieu, lorsqu'ils ont la fièvre ; mais il ne s'ensuit pas qu'il en soit de même de tous les croyants. L'homme ordinairement dur, injuste, insolent dans la prospérité, devient humain, compatissant, dans le malheur ; s'ensuit-il que ces sentiments naissent des passions tristes, et non de la nature ou de la raison ? Voilà les sophismes sur lesquels nos adversaires prennent le droit d'insulter à la religion.

En troisième lieu, quand les religions fausses et la superstition seraient filles des passions tristes, en est-il de même de la religion vraie ? La vérité ne peut venir de la même source que l'erreur. Nous soutenons que l'idolâtrie même, avec toutes ses superstitions, est venue plutôt de la connaissance et de l'admiration que de la tristesse et de la crainte. La preuve sera un peu longue ; mais on ne saurait mettre dans un

(210) *Syst. de la nat.*, IIe part., c. 1; *Le bon sens*, § 10 et suiv. ; *Hist. des établ. des Eur. dans les Indes*, t. III, l. VIII, p. 302.

(211) *Syst. de la nat.*, IIe part., c. 10, p. 317; *Contagion sacrée*, c. 14, p. 146.

(212) Hume, *Hist. nat. de la relig.*, n. 3, p. 22, 25.

un trop grand jour l'ignorance affectée et la prévention des incrédules.

§ VII.

L'idolâtrie est née plutôt de l'admiration et de la reconnaissance.

1° Selon les historiens sacrés et profanes, la plus ancienne idolâtrie est le culte des astres et des éléments, parce que l'on a cru que ces divers êtres étaient animés. Quels fléaux, quels malheurs les hommes ont-ils éprouvés de la part des astres? Il est évident que l'admiration et la reconnaissance ont dicté les hommages qu'on leur a rendus. On peut s'en convaincre par les hymnes que les anciens poëtes ont composés à l'honneur du soleil et de la lune. Homère, Orphée, Callimaque, et d'autres, ont célébré leurs bienfaits. Moïse, Job, l'auteur du livre de la *Sagesse*, en proscrivant ce culte, supposent qu'il était inspiré par l'admiration (213).

2° Platon, les stoïciens et presque tous les philosophes pensaient que les astres étaient vivants et animés (214). Ce n'est ni la frayeur ni la tristesse qui leur avaient donné cette idée ; elle était bien plus pardonnable aux peuples grossiers. De là est venue l'adoration des astres.

Il en est de même du culte des éléments. L'homme, sans doute, les envisagea d'abord dans leur état ordinaire : or, dans cet état, ils servent à son usage, à sa conservation, à son bien-être, beaucoup plus qu'à sa destruction. L'air lui est nécessaire pour respirer, le feu pour l'échauffer, l'eau pour le désaltérer, la terre lui fournit des aliments. S'il leur a rendu un culte, c'est donc par reconnaissance des avantages qu'il en tirait. Si les livres saints ont si souvent répété que Dieu a fait pour l'homme les différentes parties de la nature, c'était afin de prévenir l'erreur des peuples qui ont adoré tous ces êtres, après avoir oublié le Créateur.

3° Est-ce la crainte et non la reconnaissance qui a fait déifier les héros, les hommes célèbres qui avaient rendu de grands services à leurs semblables? Méconnaître l'origine de cette apothéose, c'est calomnier le genre humain. *Si tu es un Dieu*, disaient les Scythes à Alexandre, *tu dois faire du bien aux hommes, et non pas leur ôter ce qu'ils possèdent* (215). Les Scythes, sans être philosophes, comprenaient que le propre de la Divinité est de répandre des bienfaits, d'inspirer l'amour, et non la crainte.

4° Parmi la multitude des divinités chantées par Hésiode et par Homère, il n'y en a pas la dixième partie que l'on puisse regarder comme des êtres malfaisants par leur nature. L'épithète ordinaire qu'ils leur donnent est celle de *bienfaiteurs : Dii datores bonorum*. Le nom de *Pater*, donné à la plupart des dieux ; celui de *Mater*, attribué aux déesses, ne sont certainement pas des signes de frayeur ni de défiance.

5° Les fêtes et les assemblées religieuses, dans les premiers temps, et chez toutes les nations, loin d'avoir rien de lugubre, annonçaient plutôt la reconnaissance et la joie ; elles se passaient en festins, en danses, en cantiques analogues à la grossièreté de ces temps-là. Nous ne connaissons point de fêtes anciennes dont un événement funeste ait été l'objet. Celles des Grecs et des Romains n'avaient point pour but de retracer la mémoire des anciens malheurs, mais plutôt de retracer des événements heureux. On peut s'en convaincre par les fastes d'Ovide et par le livre de Meursius sur les fêtes des Grecs. Le deuil, la tristesse, la crainte, n'étaient assurément pas les sentiments dominants dans les fêtes de Cérès, de Bacchus et de Vénus (216).

L'auteur de l'*antiquité dévoilée par ses usages* a soutenu le contraire ; mais la plupart des raisons qu'il allègue se tournent en preuve contre lui (217). Ces fêtes étaient relatives aux travaux du labourage; on les célébrait après les semailles, après les moissons, après les vendanges : donc elles avaient rapport aux bienfaits de la Divinité. Les premières assemblées des hommes encore sauvages ont été formées par la religion : or, ce n'est ni la tristesse, ni la crainte qui rassemblent les hommes, c'est la joie. Les fêtes avaient si peu de rapport aux malheurs du genre humain, que, chez les Romains, *festus et festivus* signifiaient heureux ou agréables, et *infestus*, malheureux

6° Par les offrandes que l'on faisait aux dieux, par les sacrifices, on se proposait de gagner leur bienveillance, de leur rendre grâce de leurs dons, d'en obtenir de nouveaux; ces sacrifices étaient suivis d'un repas où l'on se livrait à la joie. Ceux mêmes qui avaient pour objet l'expiation du péché, apprenaient aux hommes que la Divinité est portée à la clémence, qu'elle se laisse toucher par les hommages et par le repentir de ceux qui l'ont offensée. La maxime dominante du paganisme était que les dieux comblent de biens leurs adorateurs, et punissent les impies (218). On les regardait donc en général comme des maîtres sensibles au culte des hommes, et non comme des tyrans, toujours enclins à faire du mal. Plutarque, dans un Traité contre les Épicuriens (219), fait un détail très-ample des consolations et des plaisirs que procurait aux hommes le culte des dieux ; il le fait envisager comme une des principales sources du bonheur de la vie.

7° S'il y a dans l'univers une religion gros-

(213) *Deut.* IV, 19; *Job* XXXI, 26 et 27 ; *Sap.* XIII.

(214) CIC., *De nat deor.*, l. II, n. 39, 42, *Mem. de l'Acad. des inscrip.*, t. XLII, in-12, p. 181 ; t. LVI, p. 45.

(215) QUINTE-CURCE, l, 7, c. 8 ; BAYLE, *Dict. crit.*, art. *Périclès*, rem. K.

(216) *Hist. du calendrier*, p. 215.

(217) *Antiq. dévoilée*, l. II, c. 1.

(218) HÉSIODE, *Travaux*, 336.

(219) *Que l'on ne peut vivre heureux en suivant Epicure*, n. 20, 21.

sière, et digne d'un peuple stupide, c'est le culte que les nègres rendent à leurs fétiches. Ils honorent souvent une pierre, une fleur, un arbre, une souris, un insecte : est-ce parce qu'ils les regardent comme des êtres plus puissants qu'eux, et en état de leur faire du mal? Rien moins. Ils se persuadent qu'en vertu de la consécration de leurs prêtres, un caillou, une fleur, un bouquet de plumes, deviennent pour eux le gage de la présence et de la protection des génies invisibles, qu'ils regardent comme leurs dieux. Ces espèces d'amusettes sont donc pour eux un objet de confiance et non de crainte. S'ils pensaient que leurs dieux sont des êtres malfaisants, ils ne les croiraient pas disposés à répandre des biens à si bon marché.

Que l'on envisage le paganisme de quel côté l'on voudra, dans son objet, dans ses dogmes, dans ses pratiques, dans ses fables, on n'y verra point cet aspect lugubre, sous lequel les athées envisagent la religion. Si l'idolâtrie avait épouvanté ou contristé les hommes, elle n'aurait pas duré si longtemps; il n'aurait pas été aussi difficile de la détruire.

§ VIII.

Les révolutions de la nature n'y ont point contribué.

Les incrédules ont-ils mieux rencontré, lorsqu'ils ont fait naître les notions d'un Dieu des convulsions de la nature, des désastres qui ont affligé le genre humain? Toutes les raisons que nous venons d'alléguer détruisent déjà cette supposition; mais il en est d'autres que nous ne devons point négliger.

Il faudrait prouver d'abord que les hommes n'ont connu un Dieu qu'après avoir essuyé les fléaux et les malheurs dont parlent les athées. Ces calamités n'ont pas été continuelles : souvent il s'est écoulé des siècles, sans que l'on ait vu ni déluges, ni tremblement de terre, ni éruptions de volcans. Dans cet intervalle, les hommes ont-ils perdu la notion d'une Divinité? ont-ils cessé d'avoir une religion? Elle se trouve chez des peuples qui ne conservent aucun souvenir des révolutions arrivées sur le globe.

Si la frayeur seule avait rendu les hommes religieux ou superstitieux, ils n'auraient point connu d'autres divinités que celles dont ils croyaient avoir éprouvé la colère; les peuples, désolés par un déluge, n'auraient adoré que le Dieu des eaux; les nations, effrayées par un volcan, auraient borné leur culte à Vulcain : la terre seule aurait eu des autels dans les lieux où elle aurait tremblé (220); les contrées dévastées par la contagion n'auraient offert des sacrifices qu'à la peste ou à la mort. Ce n'est point ainsi que la religion s'est formée dans aucun lieu. Les Péruviens, encore sauvages, adoraient le soleil comme une divinité bienfaisante; au contraire, les nègres le maudissent, lorsqu'il les brûle par sa chaleur, et ne lui rendent aucun culte ; en récompense, ils rendent de grands honneurs au dieu des eaux. Les Phéniciens, dans les premiers temps, ont adoré les éléments et les productions de la terre dont ils se nourrissaient (221). Les Egyptiens ont honoré les animaux utiles beaucoup plus que les animaux nuisibles, et les plantes salutaires plutôt que les poisons. Les Parsis adorent le feu comme symbole du bon principe; ils maudissent le mauvais, et ne lui rendent point de culte. Les Indiens reconnaissent *Brahmah* ou *Brimha* pour le Créateur; les Chinois rendent leurs honneurs au ciel, ou à l'intelligence qui y réside, comme au principe de toutes choses. Enfin, les patriarches antérieurs au déluge ont adoré le même Dieu que leurs descendants ont encensé depuis cette grande révolution.

Voilà les plus anciennes religions dont nous ayons connaissance ; aucune n'est fondée sur des idées effrayantes; aucune n'a imaginé un Dieu ennemi de notre félicité. Nous cherchons en vain dans les différents cultes de l'univers, des vestiges du trouble, de la terreur, du désespoir, qui ont forcé les peuples à tourner vers le ciel *leurs yeux baignés de larmes*. Nous voyons seulement l'intérêt seul présider à toutes les fausses religions, l'homme occupé à former des vœux mercenaires, à demander des biens temporels, et rien davantage. Mais les athées, dans leurs rêves mélancoliques, ont imaginé que tous les hommes étaient aussi tristes et aussi tremblants qu'eux.

Tantôt ils soutiennent que les idées de la religion et de la Divinité sont un effet de la crainte ; tantôt ils avouent que la crainte importune d'un Dieu vengeur est la source la plus ordinaire de l'athéisme (222). La même passion peut-elle inspirer deux sentiments contraires, la religion et l'irréligion?

Il n'est que trop vrai que les passions tristes, la crainte, l'humeur noire, l'ingratitude envers la Providence, le mépris du genre humain, plongent les philosophes dans l'athéisme ; l'ignorance présomptueuse y contribue pour une très-grande part : nous en verrons assez de preuves; mais il nous paraît impossible que ces mêmes vices aient donné naissance à la religion.

§ IX.

L'ignorance des causes naturelles a produit le polythéisme.

Ecoutons néanmoins leurs objections. C'est évidemment, disent-ils, l'ignorance des causes naturelles, qui a fait imaginer aux peuples sauvages un pouvoir inconnu, une ou plusieurs intelligences occupées à régir la nature; donc c'est elle qui a inspiré les premiers sentiments de religion.

Réponse. Ne confondons point l'erreur avec la vérité. L'homme, quelque ignorant qu'il

(220) Selon Pausanias, la Grèce était pleine d'autels et de temples érigés à la terre; mais il n'en cite pas un seul sous le nom de *la terre tremblante.*

(221) Fragment de Sanchoniaton.

(222) LUCRÈCE, l. I, 80; *Syst. de la nat.*, IIe part., c. 13, p. 360.

fût, a très-bien senti que la matière ne se meut point elle-même; qu'elle a besoin d'un moteur; qu'un mouvement réglé, des révolutions périodiques, des effets liés constamment à leurs causes, des parties qui forment un tout, des êtres doués de tous les organes nécessaires à leur conservation, etc., ne sont point l'ouvrage d'une nécessité aveugle, d'une nature matérielle, mais d'une cause intelligente. Ce jugement uniforme chez tous les hommes, n'est point l'effet de l'ignorance, mais une leçon du bon sens; c'est une vérité démontrable, et qui suffit pour fonder la religion.

Lorsque les peuples, peu instruits, ont jugé qu'une seule intelligence ne suffisait point pour conduire toute la nature, que chacune de ses parties était animée par un génie ou par un moteur particulier, ils se sont trompés; ce jugement erroné est la source du polythéisme, et il vient de l'ignorance; mais il n'est pas la cause première qui a donné l'idée de la Divinité. Dans le fait, Dieu s'était révélé lui-même dès le commencement du monde; et dans les principes, la nécessité démontrée d'un moteur ne prouve pas qu'il en faut plusieurs.

Les peuples polythéistes ont donc péché doublement; ils ont négligé les moyens de conserver la révélation primitive, et ils ont tiré une fausse conséquence de ce principe vrai, que *la nature est mue par une intelligence.* Conclure de là que la notion d'un Dieu et le culte de plusieurs dieux ont la même origine, vienent l'une et l'autre de l'ignorance, c'est faire un sophisme grossier.

Outre les génies, bons ou mauvais, adorés par les peuples polythéistes, tous les peuples admettent plus ou moins clairement un Dieu suprême, créateur du monde, qu'ils placent dans le ciel, et auquel la plupart ne rendent aucun culte. Voilà donc, d'un côté, une religion fausse, inspirée par l'ignorance et par les passions; de l'autre, une croyance vraie, confirmée par la raison, et que la tradition seule a pu perpétuer. Peut-on de bonne foi confondre l'une avec l'autre, comme font les incrédules?

§ X.

L'idée de Dieu n'a rien de terrible.

On ne peut méconnaître, disent-ils, la source des notions religieuses, lorsqu'on voit que la plupart des nations se sont fait de la Divinité une idée terrible. De là sont venus tous les cultes bizarres, absurdes, cruels, qui ont déshonoré le genre humain, les terreurs paniques dont il a été tourmenté, les sacrifices abominables qui ont souillé les autels. Si l'homme n'avait pas envisagé la Divinité comme une puissance toujours irritée, se serait-il avisé de répandre le sang des animaux pour l'apaiser, d'immoler ses semblables? Les pères auraient-ils eu la barbarie d'égorger leurs propres enfants par un motif de piété (223)?

Réponse. C'est toujours le même sophisme de confondre les notions religieuses vraies, puisées dans la révélation primitive, et confirmées par la raison, avec les notions superstitieuses, adoptées dans la suite des siècles, et suggérées par les passions.

Pour que l'objection des incrédules pût prouver quelque chose, il faudrait démontrer, 1° que tous les excès, enfantés par la superstition, sont aussi anciens que la notion d'un Dieu, et que la religion en a été infectée dès son origine : 2° que si des peuples, naturellement barbares et corrompus, ont commis des crimes, sous prétexte de religion, c'est elle qui les a rendus tels, et non pas leur mauvais caractère qui a dénaturé la religion. Il n'est pas difficile de la justifier sur ces deux chefs.

En premier lieu, l'idée que nous donne de Dieu la révélation faite au premier homme, n'était pas capable d'inspirer, ni la tristesse, ni la frayeur, ni la cruauté; mais plutôt la reconnaissance, l'amour, la confiance envers le Créateur, la bienveillance et la charité envers nos semblables : cela est évident par le tableau que nous en avons tracé, d'après les livres saints. D'ailleurs, l'aspect de la nature, les marques de bonté que Dieu a répandues sur tous ses ouvrages, nous montrent la main d'un bienfaiteur et d'un père, et non la colère d'un tyran. Nous le démontrerons dans la suite, en répondant aux blasphèmes des athées contre la Providence.

En second lieu, nos adversaires eux-mêmes ont absous la religion des pernicieux effets qu'ils lui imputent. « L'homme, disent-ils, d'un tempérament mélancolique, aigri par des malheurs et des infirmités; l'homme chagrin et d'une humeur fâcheuse, ne peut voir dans ce monde, que désordre, difformité, malice, vengeance de la part d'un Dieu fantasque et jaloux. Ce sont ces idées sombres, qui ont fait éclore sur la terre les cultes bizarres, les superstitions cruelles et insensées, tous les systèmes absurdes, toutes les notions et les opinions extravagantes... La Divinité doit nécessairement prendre la teinture du caractère des hommes (224). » C'est donc le caractère des hommes, ce sont leurs passions qui ont défiguré la notion d'un Dieu, et qui ont produit tous les maux qui se sont ensuivis. C'est la méchanceté naturelle des peuples, qui a perverti leur religion, et non la religion qui leur a inspiré la méchanceté.

En effet, lorsqu'on examine de près les fausses religions, l'on y voit l'empreinte du caractère particulier des nations qui les ont créées; l'homme a prêté ses passions aux dieux qu'il s'est forgés. Un peuple cruel (et tous l'ont été) a cru que la Divinité respirait comme lui le sang et le carnage; un

(223) *Contagion sacrée*, c. 1, p. 2 et 17; *Syst. de la nat.*, IIe part., c. 1, p. 14; *Le bon sens*, Préface, p. IV.

(224) *Syst. de la nat.*, IIe part., c. 7, p. 203; *Contagion sacrée*, c. 2, p. 23.

peuple voluptueux et fourbe, tel que les Grecs, a fait, de ses dieux, autant de monstres de lubricité et de mauvaise foi ; les Romains, dont l'orgueil et la férocité sont connus, ont prétendu tenir de leurs dieux le droit de tout asservir. La religion a donc été la victime et non la cause de toutes les passions humaines ; elle n'a eu aucune part aux usages insensés dont les athées lui font un crime.

1° Les terreurs paniques des idolâtres sont venues d'une folle confiance aux songes, aux pronostics, et d'une curiosité effrénée de pénétrer dans l'avenir. Cicéron qui en fait un tableau pathétique (225), observe que les philosophes approuvaient toutes ces puérilités. Si l'on peut en rendre la religion responsable, on doit attribuer de même à la philosophie les égarements de ses sectateurs, et à la raison, le délire des insensés.

§ XI.

Origine des sacrifices.

2° Il est faux que les sacrifices sanglants aient été établis, parce que l'on supposait un Dieu irrité et sanguinaire. Il était naturel de faire des offrandes à la Divinité pour lui témoigner de la reconnaissance et pour en obtenir de nouveaux bienfaits. Les peuples agriculteurs lui ont présenté les fruits de la terre ; les peuples bergers, chasseurs et pêcheurs, lui ont offert les prémices de leurs troupeaux, de leur chasse et de leur pêche ; parce qu'ils ne pouvaient offrir que ce qu'ils avaient, et les aliments dont ils se nourrissaient. Caïn, le premier qui ait cultivé la terre, en offrait les fruits ; Abel, pasteur, immolait des animaux (226) : cela ne prouve point qu'Abel ait eu de la Divinité une idée moins pure et moins favorable que son frère.

3° Porphyre attribue l'origine des sacrifices sanglants, à la même cause que nous; quant aux victimes humaines, il prétend que leur usage est venu de la distinction que l'on a faite entre les génies bons et mauvais, qu'on ne sacrifiait des hommes qu'à ces derniers (227). Cette coutume barbare est donc beaucoup plus récente que l'origine de l'idolâtrie ; tant que les peuples se sont bornés à révérer les astres et les éléments, ils ne sont point tombés dans cet excès.

Nous ne doutons point qu'il ne soit venu de la malice du démon ; l'Ecriture sainte nous le fait comprendre (228), mais il a pu naître d'un usage très-innocent en lui-même. César et Diodore de Sicile nous apprennent que les Gaulois n'immolaient ordinairement que des criminels (229). La coutume s'était d'abord établie d'accompagner cet acte de justice d'imprécations contre le coupable, et de prières par lesquelles on demandait à Dieu de faire tomber sur sa tête les péchés du peuple ; il n'en fallut pas davantage pour faire regarder cette exécution comme un sacrifice agréable à la Divinité : insensiblement on poussa la fureur jusqu'à immoler des innocents.

Les guerres, toujours cruelles dans les premiers temps, contribuèrent encore à inspirer cette barbarie. Le peuple vainqueur, regardait ses propres ennemis comme les ennemis de ses dieux. Parce qu'il voulait assouvir sa vengeance par l'effusion du sang des vaincus, il se persuada que la divinité était aussi vindicative que lui-même; que le sacrifice des prisonniers pouvait apaiser le ciel dans des temps de calamité. De là l'usage barbare établi dans de certaines contrées, d'immoler les étrangers, parce qu'on les regardait comme autant d'ennemis.

Des païens même ont senti l'absurdité d'imputer cette infâmie à la religion. Euripide fait ainsi raisonner Iphigénie en Tauride, acte II, sur la prétendue cruauté de Diane. « Cette déesse écarte de ses autels les profanes dont les mains impures sont souillées d'un meurtre... et je croirai qu'elle prend plaisir à voir couler le sang des victimes humaines? Non.. Les sauvages habitants de ces climats, parce qu'ils aiment le carnage, ont attribué à la Divinité leur barbare inclination. J'en justifie les dieux, et je ne puis penser qu'aucun d'eux soit coupable d'un crime (230). »

Dans les Troyennes, acte IV, lorsqu'Helène rejette sur Vénus sa fuite avec Pâris, Hécube lui répond : « Cessez de rendre les divinités complices de vos crimes, ou plutôt de les avilir pour vous justifier... C'est le fol amour de Pâris, c'est votre faiblesse qui vous a tenu lieu de Vénus ; tout devient divinité pour les coupables mortels (231). »

Les poëtes anciens ont donc été plus raisonnables que les philosophes modernes. Il résulte seulement de nos observations, que les peuples qui ont abandonné les leçons de la religion primitive, et qui sont devenus sauvages après la dispersion des hommes, ne pouvaient manquer de se faire une religion fausse et conforme à leur caractère : preuve démonstrative de la nécessité d'une révélation dès le commencement du monde pour prévenir les égarements de la raison.

Nous nous sommes étendus sur cette objection, parce qu'elle revient continuellement dans les écrits des incrédules : ici, ils l'emploient pour déguiser l'origine de la religion ; ils la répéteront ailleurs pour la calomnier dans ses effets : tantôt ils s'en servent pour justifier l'athéisme, tantôt pour exiger la tolérance. Il était à propos de démontrer d'abord qu'elle n'a pas le sens commun.

(225) *De divinat.*, l. II, n° 149.
(226) *Gen.* IV, 3.
(227) *De abstinentia*, l. II, n. 9, 25, 34, 39, 58, etc
(228) *Joan.* VIII, 44.
(229) CÆSAR, *Comment.*, l. VI ; DIOD., *Hist.*, l. V.
(230) *Théâtre des Grecs*, t. III, p. 25.
(231) *Ibid.*, t. IV, p. 525.

§ XII

La religion primitive n'a rien d'effrayant.

Ils ne manqueront pas d'en faire une autre qu'il est bon de prévenir. Nous voyons, diront-ils, dans la religion même que vous supposez révélée, l'empreinte des passions tristes qui ont rendu tous les peuples superstitieux. Un de ses dogmes est que l'homme naît coupable, enfant de colère, condamné aux souffrances et à la mort; que la justice divine est irritée contre lui, avant même qu'il ait péché volontairement; que les misères et les fléaux qu'il éprouve sont une punition de la désobéissance de son premier père. Cette religion, comme toutes les autres, est donc née de la tristesse et de la crainte, du sentiment vif que l'homme a eu de ses maux, elle ne réveille en nous que des idées sombres et affligeantes. Il paraît par le récit de Moïse, dit l'*Encyclopédie*, que le culte de notre premier père fut plutôt le fruit de la crainte que celui de la gratitude ou de l'espérance. (*Gen.* III, 10.) (232)

Réponse. Les incrédules disconviendront-ils de la misère et des souffrances de l'homme sur la terre? Non, sans doute; ils sont les premiers à les exagérer pour nous faire douter de la Providence. Il faut donc, ou que ces maux soient la condition naturelle de l'homme ou qu'ils soient la peine du péché; il n'y a pas de milieu. Nous demanderons laquelle de ces deux suppositions est plus propre à nous consoler et à nous donner une grande idée de la bonté de Dieu. L'athée qui soutient que ces maux sont la destinée nécessaire de l'homme, l'effet d'une nature aveugle; qu'après en avoir subi la loi, l'homme n'a rien à espérer que le néant, a-t-il une perspective plus agréable que nous, qui envisageons ces maux comme la peine et l'expiation du péché, qui croyons qu'en les souffrant avec patience, nous sommes sûrs d'avoir un sort heureux dans l'autre vie par les mérites du Rédempteur? Nous sommes du moins consolés et soutenus par l'espérance; et, selon les athées eux-mêmes, c'est *le baume souverain de tous les maux* (233). Pour eux, il n'est aucune ressource que la mort et le désespoir.

Est-ce la tristesse qui a fait imaginer aux premiers habitants de la terre que l'homme avait été créé dans l'innocence, et destiné à un bonheur éternel? Est-ce la crainte qui leur a persuadé qu'après son péché Dieu leur a promis le pardon et un Médiateur qui le rétablirait dans tous ses droits; qu'en vertu de cette promesse les souffrances de cette vie, supportées avec patience, sont un titre pour obtenir une immortalité bienheureuse? Si nous adorons un Dieu irrité, nous le croyons du moins compatissant, miséricordieux, enclin à pardonner, assez bon pour nous aimer encore, quoique pécheurs, et qui a porté la clémence jusqu'à donner son propre Fils pour notre rédemption. Il nous paraît que cette idée est moins triste que celle d'une nature marâtre et inexorable, telle que la conçoivent les athées.

Y a-t-il un raisonnement plus absurde que celui-ci? L'homme veut une religion, parce qu'il a besoin de consolation dans ses maux; donc il faut la lui ôter pour le réduire au désespoir? Alors sera-t-il plus à son aise?

L'auteur de l'article *Liturgie* abuse évidemment du passage de la *Genèse*. Adam dit à Dieu : *J'ai entendu votre voix dans le Paradis, et j'ai été saisi de crainte ; parce que j'étais nu, je me suis caché.* Quel rapport y a-t-il entre cet aveu et le culte qu'Adam rendait à Dieu, soit avant, soit après son péché? Quand il aurait persévéré dans l'innocence, aurait-il été dispensé d'adorer Dieu? Après sa condamnation, le regret d'avoir offensé Dieu devait sans doute faire partie de son culte; mais Dieu lui avait promis le pardon : l'espérance devait donc aussi animer ses hommages.

§ XIII.

La notion d'un seul Dieu ne vient pas des philosophes.

Nous avons vu l'embarras dans lequel s'est trouvé M. Hume, quand il a voulu expliquer comment on a passé de l'idolâtrie à la connaissance d'un seul Dieu; l'auteur du système de la Nature ne s'en est pas mieux tiré.

Selon lui, la première théologie de l'homme lui fit d'abord craindre et adorer les éléments ou les génies dont ils étaient animés, ensuite les héros. A force de réfléchir, il crut simplifier les choses en soumettant la nature entière à une intelligence souveraine, à une âme universelle qui mettait tout en mouvement. L'auteur prétend que le grand tout, l'univers, la nature des choses, était le véritable objet du culte de l'antiquité païenne; Orphée nous l'apprend dans un hymne au dieu *Pan*. En distinguant la nature de sa propre énergie, on fit de cette énergie même un Etre incompréhensible que l'on nomma *Dieu*. Ainsi, l'idée de l'unité de Dieu fut une suite de l'opinion que Dieu était l'âme de l'univers; cependant elle ne put être que le fruit tardif des méditations humaines (234).

Réponse. Nous avons prouvé que la première théologie de l'homme n'a pas été d'adorer les éléments, mais d'adorer un Dieu créateur des éléments; les preuves que nous en avons données ne se détruisent point par une simple conjecture qui ne porte sur rien.

Pour donner du poids à celle-ci, il faudrait nous apprendre, 1° quelle nation a honoré la nature comme un dieu unique, sous le nom de *Pan*, et en quel lieu l'univers, *l'âme du monde*, a eu des temples et des autels. Chez les Grecs et chez les Romains, Pan était le dieu des bergers; il ne tenait

(232) *Encyclop.*, art. *Liturgie*.
(233) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 14, p. 309.
(234) *Syst. de la nat.*, IIe part., c. 1, p. 16; c. 2, p. 34, 38, 42.

pas un rang fort honorable dans la mythologie (235). Un hymne isolé, dont on ne connaît ni l'auteur ni la date, est une faible autorité pour placer ce dieu à la tête de tous les autres.

2° Les Juifs et les Chrétiens, qui ont toujours été adorateurs d'un seul Dieu, sont-ils parvenus à le connaître par la voie que l'auteur a tracée? A quelle époque doit-on fixer cette découverte?

Nous convenons que la plupart des philosophes grecs ont regardé Dieu comme l'âme du monde, et ils supposaient le monde éternel; mais nous demandons s'il y a eu un seul peuple, une seule société, qui ait adopté cette rêverie philosophique, et qui en ait fait la base de la religion; si c'est à l'école de ces philosophes que Moïse a été instruit, lui qui a vécu plusieurs siècles avant eux. Lorsqu'il a enseigné l'unité de Dieu, loin de le représenter comme l'âme du monde, et le monde comme coéternel à Dieu, il a dit formellement que Dieu est le créateur du monde, qu'il existait par conséquent avant le monde. Nous voudrions savoir dans quelle académie de philosophes il a puisé cette maxime, contre laquelle tous les philosophes se sont élevés.

3° Bayle a démontré que les systèmes des philosophes, loin d'avoir rendu plus facile la connaissance d'un seul Dieu et d'une providence, l'ont au contraire rendue plus difficile; qu'en raisonnant conséquemment, un Athénien convaincu de l'absurdité du polythéisme n'en était pas plus avancé, pour s'élever à la notion d'un être unique, souverain maître de la nature, dès qu'il voulait consulter les philosophes (236). Nous le prouverons nous-mêmes dans la suite. Il est donc faux que la notion d'un seul Dieu, telle qu'elle est consignée dans les livres saints, soit, en aucun sens, le fruit des méditations philosophiques.

4° Nous avons vu que cette notion se trouve chez des nations qui n'ont jamais eu de philosophes, dans des siècles où la philosophie n'existait pas encore; qu'elle se montre au milieu des ténèbres du paganisme le plus grossier. Donc, elle n'est point le résultat des réflexions humaines, mais une tradition, comme Aristote, Platon, Plutarque le témoignent.

§ XIV.

Système de l'auteur de l'Antiquité dévoilée.

L'auteur de *l'Antiquité dévoilée par ses usages*, et des *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, a imaginé sur la naissance de la religion un système singulier, mais qui porte sur le même fondement que celui dont nous venons de prouver la fausseté. Selon lui, toutes les religions sont nées de la frayeur et de la tristesse dans laquelle le genre humain a été plongé par le déluge universel; les usages civils de religion de tous les peuples du monde ont un rapport sensible à cette grande révolution; la plupart ont été institués pour en rappeler le souvenir. Quelques individus échappés du naufrage presque général du genre humain, réduits à une misère extrême, conservèrent une idée profonde de la vengeance divine, et furent religieux à l'excès : ils craignaient sans cesse de voir arriver un nouveau bouleversement du monde, surtout à chaque révolution périodique des astres. Tous les mois, toutes les années, tous les sept ans, tous les cinquante ans, ou à chaque centaine d'années, la crainte renaissait. Ces différentes époques furent marquées par des fêtes, c'est-à-dire par des jours d'assemblée, dans lesquelles on commençait par s'affliger, parce que l'on croyait toujours à la fin du monde; ensuite on se réjouissait, en voyant la période se renouveler et la marche de l'univers continuer comme à l'ordinaire. C'est ce que l'auteur appelle *le génie cyclique et apocalyptique des anciens peuples*. De là encore la frayeur que l'on avait des éclipses et des comètes, parce qu'elles semblaient annoncer un dérangement prochain dans la nature.

A mesure que la terre se repeupla et que ses sociétés se formèrent, on sentit la nécessité d'un chef; les hommes excessivement religieux ne voulurent avoir d'autre chef ni d'autre souverain que Dieu : aussi tous les anciens gouvernements furent théocratiques. Comme il fallait représenter le *Dieu Monarque* par des signes extérieurs, on lui érigea un trône, un palais; on lui établit des officiers et des ministres. Cet usage a produit les plus grands abus. 1° Les signes extérieurs de la présence de Dieu furent divinisés; c'est ce qui a fait naître l'idolâtrie. 2° La frayeur, toujours subsistante, a inspiré toutes les superstitions, les expiations de toute espèce, les sacrifices sanglants, les victimes de sang humain, la foi aux songes, aux pronostics, etc. 3° Les prêtres, revêtus d'abord d'une autorité sans bornes, comme ministres et représentants de la Divinité, en ont abusé pour tromper, pour effrayer, pour subjuguer les hommes et les réduire en esclavage. 4° Lorsque les peuples, lassés de ce joug, ont voulu avoir des rois, ils ont regardé ceux-ci à leur tour comme les lieutenants de la Divinité, comme revêtus du même pouvoir suprême et absolu. De là l'origine du despotisme chez toutes les nations, principalement chez les Orientaux.

Réponse. Au premier coup d'œil on aperçoit ici l'abus du génie systématique. Il n'était pas possible de faire un plus long circuit, pour arriver à un résultat aussi simple, ni de recourir à des explications plus forcées, pour rendre raison de plusieurs usages très-naturels. L'auteur, qui avait l'imagination frappée du déluge, a tout rapporté à ce grand événement; il a cru en voir les signes partout; il y attribue des institutions qui n'y ont évidemment aucun rapport.

(235) Homère, *Hymne au dieu Pan.*
(236) *Contin. des pensées div.*, § 104 et suiv., *Œuv.*, t. III, p. 330.

Le principe sur lequel il se fonde, savoir, que la religion a été inspirée par la crainte et par la tristesse, est déjà suffisamment réfuté par les réflexions que nous avons faites : quelques observations sur les conséquences achèveront de détruire ce frivole édifice ; il est bâti en l'air.

§ XV.

Réfutation de ce système.

L'auteur admet l'existence des hommes avant le déluge. Est-il bien certain que ces hommes antédiluviens n'avaient point de religion, ou qu'ils en étaient redevables à la mémoire d'un autre déluge précédent? Voilà ce qu'il aurait fallu éclaircir d'abord. Si ces hommes avaient été athées et matérialistes, ils auraient regardé le déluge comme un effet nécessaire des causes physiques, comme une de ces révolutions de la nature dont les athées nous menacent. Nous ne voyons pas comment le déluge aurait pu les convertir et leur donner la notion d'un Dieu.

Mais bornons-nous aux observations mêmes de notre auteur. 1° Envisager les *hydrophories*, ou l'usage de porter et de verser de l'eau dans les fêtes, comme un signe commémoratif du déluge, c'est une vaine imagination (237). Le polythéisme a commencé par l'adoration des astres et des éléments; on a rendu des honneurs au feu comme on en rendait à l'eau; on portait du feu dans les fêtes et les sacrifices, aussi bien que de l'eau : il fallait de l'eau pour laver les victimes et les offrandes, comme il fallait du feu pour les consumer. D'ailleurs les sacrifices ont toujours été accompagnés de libations ou d'effusion de liqueurs; les hommes offraient à la Divinité leurs aliments, comme un tribut de reconnaissance. On détruisait les comestibles par le feu; on répandait la boisson autour de l'autel. Lorsque le vin fut connu, il fut préféré pour les libations. Les effusions d'eau n'avaient pas plus de rapport au déluge que les effusions de vin ou de bière. Le culte rendu à l'eau n'y fait pas plus d'allusion que l'adoration du feu chez les Perses.

2° Le respect que l'on avait pour les montagnes ne venait point de ce que les hommes s'y étaient réfugiés pendant le déluge (238). On a choisi le sommet des montagnes pour y offrir des sacrifices, parce que l'on croyait y être plus près du ciel, par conséquent des dieux. Lorsqu'on adorait les astres, on préférait les plus hautes par la même raison. Leur sommet, consacré par les exercices de religion, devenait respectable; on croyait que les dieux y étaient descendus pour y recevoir l'encens et les hommages des hommes. Il n'y a point là de mystère ni de relation au déluge.

3° Dans les fêtes et les sacrifices, les peuples commençaient par donner des marques d'affliction et de pénitence, parce qu'ils voulaient se purifier de leurs fautes, afin de rendre leur culte plus agréable à Dieu. Ils finissaient par des signes de joie, parce qu'ils croyaient que Dieu, fléchi par leurs hommages, était plus disposé à leur accorder des bienfaits. Par le même principe, nous jeûnons la veille des grandes fêtes en signe de pénitence ; nous finissons avec joie la solennité, persuadés que Dieu a bien voulu agréer le culte que nous lui avons rendu. Nous ne pensons en cela ni au déluge ni à la fin du monde (239).

4° L'usage de marquer les diverses périodes du temps par des fêtes ne prouve rien, sinon que les assemblées de religion servirent d'abord à mettre de l'ordre dans la société. Supposons, si l'on veut, que la division du temps par semaines ou par sept jours ait rapport au cours de la lune, parce que l'année fut composée de mois lunaires, ce rapport n'a point été inconnu aux Hébreux, puisque Moïse dit que Dieu a fait le soleil et la lune pour distinguer les temps; le Psalmiste a répété la même chose (240). Mais Moïse a donné des preuves d'une sagesse supérieure en rapportant la semaine aux sept jours de la création ; il prévenait par là l'erreur de ceux qui ont adoré les astres. Notre auteur lui-même convient que Moïse, en supprimant les dogmes lugubres et apocalyptiques, s'est conduit plus sagement que les législateurs grecs et romains (241).

Il est tout simple que des hommes religieux aient réglé l'ordre de la société par des fêtes et des assemblées religieuses à chaque période du temps ; mais qu'ils aient cru que la fin du monde arriverait toutes les semaines, tous les mois, toutes les années, ou à chaque siècle, c'est une imagination bizarre à laquelle ils n'ont jamais pensé, et dont on ne peut donner aucune preuve solide.

5° Les fêtes périodiques de chaque saison étaient relatives aux travaux du labourage (242) : ces réjouissances champêtres subsistent encore partout. Il n'est pas à présumer que les hommes se soient rappelé le déluge ni la fin du monde pour s'encourager aux travaux de l'agriculture; et il y aurait de la folie à prétendre que le jeûne des quatre-temps, chez nous, a du rapport à l'un ou à l'autre.

6° L'on a pu craindre les éclipses, les comètes, les aurores boréales et les autres météores, sans penser à la destruction de l'univers. Tout objet nouveau, frappant, extraordinaire, cause de l'étonnement et donne aisément de la frayeur. Une altération dans la lumière du soleil et de la lune devait épouvanter les peuples qui adoraient ces

(237) *L'antiquité dévoilée par ses usages*, l. I, c. 1, 2, 3, 4.

(238) *Antiquité dévoilée*, l. II, c. 2.

(239) Un philosophe accoutumé à plaisanter sur tout dit que l'on jeûne les veilles de fêtes pour mieux manger le lendemain. (*Quest. sur l'Encycl.*, art. *Antiquité*, sect. 3.)

(240) *Psal.* CIII.

(241) *Antiq. dév.*, l. V, c. 3, t. III, p. 263.

(242) *Origine des dieux du pagan.*, Rem. sur la Théog., 417, 940; *Hist. du cal.*, etc.

deux astres. Les Juifs, en vertu des leçons de Moïse et des prophètes, étaient à couvert de cette vaine terreur : *Ne craignez point*, dit Jérémie, *les signes du ciel, comme font les autres nations* (243). L'astronomie, dit-on, en dévoilant les causes de ces phénomènes, a rassuré les esprits (244) : cela est certain ; mais la révélation avait pris cette précaution avant qu'il y eût des astronomes.

Toutes les preuves que l'auteur a rassemblées pour démontrer le prétendu *génie funèbre et apocalyptique* des anciens peuples se réduisent à rien.

§ XVI.

Fausse théorie sur la source du despotisme.

Il n'a pas été plus heureux dans la recherche des effets que la religion a produits sur la politique.

Est-il vrai que tous les anciens gouvernements aient été théocratiques? La théocratie n'a point eu lieu chez les Romains, chez les Grecs, chez les Hébreux avant la mission de Moïse, chez les Egyptiens, chez les Chinois, ni chez les sauvages ; cependant le despotisme s'est établi chez la plupart de ces peuples. La première autorité civile qui ait été connue a été celle des pères, des chefs de famille, des anciens ; et le pouvoir monarchique y a succédé immédiatement. Les Chinois regardent leur gouvernement comme fondé sur l'autorité paternelle ; et il est despotique, aussi bien que cette autorité. Les juges qui ont gouverné les Hébreux pendant quatre cents ans n'étaient pas prêtres, à la réserve d'Héli.

Il n'est pas plus vrai que l'idolâtrie ait commencé par adorer les symboles de la présence du *Dieu monarque*. Selon les auteurs sacrés et profanes, son commencement a été le culte des astres et des éléments; c'était dans un temps où les peuples, encore à demi sauvages, ne connaissaient ni monarques ni chefs revêtus d'une grande autorité. Selon l'auteur lui-même, ces symboles étaient un trône, un palais. Y a-t-il aucun peuple qui ait adoré des trônes ou des palais? Nous voudrions savoir quelle relation il y a entre le culte rendu aux animaux par les Egyptiens et les symboles de la présence de Dieu.

Il est faux que la crainte seule ait enfanté toutes les superstitions de l'idolâtrie ; les autres passions, telles que l'intérêt, la vanité, la jalousie, la volupté, la vengeance, y ont contribué pour une très-grande part.

On calomnie les prêtres lorsqu'on les accuse d'avoir été les principaux auteurs des pratiques superstitieuses, même dans les fausses religions ; souvent les philosophes y ont influé plus que les prêtres, entre autres ceux dont parle Cicéron (245). Les prêtres, quelquefois aussi crédules et non moins ignorants que le peuple, n'ont fait que suivre le torrent des erreurs communes. Les sauvages n'ont point de prêtres, et ils sont très-superstitieux; les protestants n'ont plus de prêtres, et ils ont conservé des superstitions (246); les Anglais ne respectent guère les prêtres, et on les accuse de joindre la superstition à l'athéisme ; les lettrés chinois ne sont pas des prêtres, et ils sont plus superstitieux que des femmes. On a vu chez les Grecs, comme chez nous, des philosophes incrédules en santé, et qui, dans une maladie, poussaient la superstition à l'excès (247).

Que le pouvoir des prêtres, transporté aux rois, ait engendré le despotisme, c'est une autre vision. Le despotisme n'a ordinairement lieu que dans les grandes monarchies, et toutes se sont formées par des conquêtes. Où il n'y a pas un grand corps de milice toujours prêt à exécuter les ordres du prince, il est impossible que son pouvoir soit despotique. Nous venons d'observer que le despotisme a pu naître de l'autorité paternelle, toujours illimitée chez les peuples sauvages (248). Il faut un pouvoir absolu pour gouverner des sociétés naissantes.

Nous aurions pu nous dispenser de réfuter un système aussi mal fondé, et dont l'auteur fournit continuellement des preuves contre lui-même. Mais il est bon de voir en combien de manières les incrédules se sont tournés et retournés pour rendre la religion méprisable et odieuse dans son origine, et combien leur haine est impuissante.

Peut-on s'empêcher d'admirer leur affectation? Pour répandre des nuages sur le berceau de la religion, ils s'attachent à suivre le fil de toutes les erreurs humaines, à en exposer les variations, sans dire un mot de la vérité connue dès le commencement du monde, ni de cette tradition vénérable qui, par une chaîne de soixante siècles, l'a transmise jusqu'à nous.

C'est que l'existence de cette seule religion véritable, la manière dont elle s'est perpétuée, les monuments qui l'attestent, l'histoire qui nous en développe la succession, sont un écueil contre lequel viennent se briser les futiles imaginations et les vains systèmes de la philosophie. Il y a eu une religion dès la naissance du genre humain. Depuis six mille ans, Dieu est adoré comme créateur de l'univers; on croit les mêmes dogmes pour le fond, et on professe la même morale. La terre a éprouvé des révolutions, les nations se sont anéanties, les monarchies se sont abîmées, les arts et les sciences ont été tantôt connus et tantôt ignorés; les mœurs ont changé, les opinions humaines se sont successivement dissipées; la religion seule d'Adam a subsisté, a bravé les outrages du temps et de la philosophie. Rai-

(243) *Jer.* x, 2.
(244) *Hist. de l'Ast. anç.*, disc. prél., p. IV.
(245) *De divinat.*, l. II, n. 149.
(246) Les peuples du pays de Vaud sont très-superstitieux. (*Nouvelle Héloïse*, VIe partie, lettre 11. *Espion chinois*, t. VI, lettre 18, p. 71.
(247) DIOGÈNE LAERCE, l. IV, *Vie de Bion*.
(248) V. *Observations sur les commencements de la société*, par MILLAR.

sonneurs modernes, il est trop tard pour la détruire ; vos prédécesseurs y ont échoué. Vous tirez en vain de la poussière leurs systèmes oubliés ; vos écrits passeront comme les leurs ; vos efforts insensés ne serviront qu'à mieux affermir l'empire de la religion.

ARTICLE III.

La religion est-elle une invention de la politique ?

§ I.

Contradiction de cette supposition avec la précédente.

Jamais l'erreur n'est d'accord avec elle-même ; les incrédules n'ont pas encore pu se réunir à suivre le même plan de dispute, ni le même système ; il n'est pas une seule question sur laquelle il n'aient soutenu le pour et le contre. Pendant que les uns décident que la religion est un effet de la faiblesse et de l'ignorance, naturelle à l'homme dans l'état de barbarie, les autres prétendent qu'elle est un fruit de la réflexion et de la sagacité des législateurs, qui ont réuni les nations en corps de société ; et cette opinion est fort ancienne (249). Il en est qui ont voulu réunir ces deux suppositions (250), mais elles sont incompatibles. Si la croyance d'un dieu est un préjugé des hommes sauvages, timides, ignorants et malheureux, les premiers législateurs qui les ont rassemblés en société, ont trouvé ce préjugé déjà subsistant et établi ; ils n'ont fait que s'en servir pour appuyer les lois et les institutions politiques. Si au contraire ils l'ont imaginé, on ne peut pas dire que les peuples, encore dispersés, y soient tombés par ignorance. Il faut donc nécessairement opter entre ces deux opinions. Nous avons suffisamment réfuté la première ; nous n'aurons pas plus de peine à détruire la seconde.

En premier lieu, un fait aussi important ne doit point être avancé, ni admis sans preuve. Parmi les législateurs anciens ou modernes, dont l'Histoire fait mention, y en a-t-il un auquel on puisse attribuer la première notion que les peuples ont eue d'une divinité, et qui puisse en être regardé comme l'auteur ? Peut-on fixer le temps et le lieu où l'un de ces anciens sages a introduit, pour la première fois, l'idée de religion chez un peuple athée ? Si les incrédules ne peuvent rien alléguer pour appuyer leur conjecture, nous ne sommes pas obligés de les croire sur leur parole.

On connaît le premier philosophe qui a entrepris de désabuser les hommes des préjugés de religion ; les disciples d'Epicure lui font honneur de ce projet : pourquoi n'a-t-on jamais ouï parler de celui qui les a introduits le premier dans le monde ?

En second lieu, les notions d'une divinité, et les pratiques d'un culte religieux, se trouvent établies chez des nations qui n'ont jamais eu de législateurs, chez des insulaires encore sauvages. On n'a pu jusqu'ici découvrir, sur la terre, une seule peuplade entièrement privée de ces notions : elles ne sont donc point l'ouvrage des législateurs, ni des politiques.

Il est vrai que tous les législateurs ont recommandé la religion, lui ont donné une forme fixe, ont fondé leurs lois sur la croyance d'une Providence qui gouverne l'univers, qui punit et récompense. Il ne s'ensuit pas de là, qu'avant eux les peuples n'eussent aucune de ces idées, et n'eussent jamais pensé à un Dieu. Autre chose est de créer une nouvelle opinion, autre chose de faire servir une ancienne croyance à fonder un nouvel établissement.

Outre la foi d'un Dieu et d'une providence, les législateurs ont encore fondé la société sur la bienveillance mutuelle que la nature a donnée aux hommes, sur l'attachement qu'ils contractent dès l'enfance pour leur patrie, sur le désir de la louange et la crainte du blâme, sur l'amour du bonheur. Ont-ils pour cela créé, dans l'homme, ces divers sentiments ! en sont-ils les auteurs ? Avant de vivre en société, l'homme n'avait-il ni bienveillance naturelle, ni attachement à sa terre natale, ni honte, ni honneur, ni désir de bien-être ! La société, sans doute, a développé et fortifié ces principes ; mais elle n'en a pas créé le germe : il en est de même de la religion.

§ II.

Preuves qui la détruisent.

En troisième lieu : ou des hommes habiles que l'on donne pour auteurs de la religion, croyaient eux-mêmes un Dieu, avant de le faire connaître aux autres, ou ils n'en croyaient point. S'ils admettaient tous un Dieu, comment tant d'esprits divers, moins ignorants que les autres, et qui ont vécu dans des temps, dans des lieux, dans des climats si différents ; en Europe, en Asie, au Pérou, à la Chine, au Nord et au Midi, ont-ils eu tous la même opinion, le même préjugé, qui n'est qu'un travers d'esprit, selon les incrédules ? Comment se sont-ils persuadés tous que cette croyance serait utile aux hommes, si elle leur est réellement pernicieuse, comme le soutiennent les athées ? On conçoit aisément que la même vérité a pu subjuguer tous ces sages : mais qu'ils aient été tous séduits par une double erreur, sans qu'aucun ait pu s'en garantir, voilà un mystère que nous ne comprendrons jamais.

Ne croyaient-ils rien ? Tous ont donc été des fourbes et des hypocrites. Ils ont fait semblant de croire, et d'adorer un Dieu, pour engager les peuples à subir le joug de la religion et des lois ; ils ont usé de mensonge et d'imposture ; et, sous prétexte de rendre les hommes plus heureux, ils ont aggravé leur malheur. Mais de quelle raison ou de quel artifice se sont-ils servis pour faire naître dans l'esprit de tant d'hommes

(249) Cic., *De nat. deor.*, l. I, n. 118 ; Plat., *De leg.*, l. x.

(250) *Syst. de la nat.*, IIe partie, c. 1, p. 7, 36 ; ch. 2, p. 29 ; *Le bon Sens*, § 10 et 15 ; *Syst. social*, Introd., p. 5, et IIe partie, c. 2.

féroces et sauvages, une idée qui n'y était jamais venue? Comment ces hommes répandus sur la surface du globe, nés dans l'athéisme, avec des inclinations si différentes, mais tous jaloux de l'indépendance, se sont-ils accordés à recevoir le même joug et la même erreur, si la nature et la raison ne les y ont pas déterminés (251)?

Parmi ce grand nombre d'athées politiques, pas un seul n'a eu le courage d'être de bonne foi. Tous convaincus que l'athéisme est la seule doctrine vraie et utile aux hommes, ils leur ont envié et dérobé le bonheur; ils ont eu la fureur de les ranger tous sous le joug accablant et meurtrier de la religion. Pas un n'a tenté de former une société d'athées; de prouver au genre humain que, dans un Etat policé, l'on peut se passer de dieux, de religion, de prêtres, de paradis, d'enfer et de tout leur cortége. Sous de feintes démonstrations de bienveillance, ils ont tendu un piége à leurs semblables : ils ne les ont rassemblés que pour les asservir et les rendre malheureux. En vérité, les incrédules ont une excellente opinion de leurs anciens confrères : ils en ont fait nn portrait bien flatteur.

En quatrième lieu, si les législateurs n'avaient établi la religion que par politique, sans y croire, et uniquement pour dominer, ils auraient suivi, par intérêt, le système de Hobbes; ils auraient posé pour principe que la religion doit dépendre entièrement de la volonté du législateur, que c'est au souverain seul de prescrire ce que l'on doit croire et pratiquer; que Dieu tient pour bon et juste tout ce qu'il plaît au prince et aux magistrats d'approuver et de commander. Aucun n'a enseigné cette doctrine : tous ont jugé que Dieu seul a droit de prescrire le culte qui lui est dû, que la religion oblige le prince et les sujets.

Nous sommes donc forcés de supposer que les fondateurs de la société se sont trompés tous, soit en croyant l'existence de la Divinité, soit en jugeant que cette notion serait utile, et qu'ils n'en ont pas prévu la suite. Mais l'embarras augmente : 1° les mêmes apparences qui ont séduit tous ces législateurs, ont pu faire la même illusion à la multitude, sans que les premiers y aient trempé pour rien : voilà toujours le genre humain tout entier entraîné dans la même erreur, sans que l'on puisse en assigner la cause. Par quelle fatalité aucun législateur ne s'est-il trouvé athée, et aucun athée n'a-t-il eu le courage d'être législateur? 2° Parmi tant de peuples, que l'expérience aurait dû convaincre des funestes effets de la religion, comment ne s'en est-il pas trouvé un qui ait été tenté de rompre ces entraves meurtrières, de vivre sans Dieu et sans religion? Pourquoi les prédicateurs de l'athéisme, qui ont paru de temps en temps, ont-ils été si mal accueillis, pendant que les fondateurs de religion se sont attiré des prosélytes dans tous les temps et dans tous les lieux?

Nous convenons que, parmi les politiques, il y a eu des imposteurs qui ont feint de prétendues révélations et un commerce secret avec les dieux, pour se concilier plus d'autorité, et pour établir un culte particulier. Mais cette feinte même suppose qu'ils parlaient à des hommes persuadés de l'existence d'une Divinité : un peuple athée n'ajoutera jamais foi à des révélations.

§ III.

On nous donne une idée fausse des législateurs.

Il n'est pas aisé de savoir quelle idée les incrédules se sont formée des anciens législateurs. « Ce fut communément, disent-ils, du sein des nations civilisées que sont sortis tous les personnages qui ont rapporté la sociabilité, l'agriculture, les arts, les lois, les dieux, les cultes et les opinions religieuses, à des familles ou hordes encore éparses et non réunies en corps de nation... En rendant leur existence plus heureuse, ils s'attirèrent leur amour et leur vénération; ils acquirent le droit de leur prescrire des opinions : ils leur firent adopter celles qu'ils avaient eux-mêmes inventées ou puisées dans les pays civilisés d'où ils étaient sortis (252). » Ces premiers institnteurs des nations ne leur ont parlé que par des fables, par des allégories, en se réservant le droit de les leur expliquer, ou plutôt de les tromper; leurs leçons furent dictées par l'intérêt, par l'imposture, par l'imagination en délire (253).

Voyons si ce tableau injurieux résout la difficulté :

1° Si les premiers législateurs ont reçu leurs idées chez une nation civilisée, dans quelle source cette nation civilisée les a-t-elle puisées elle-même? Il est ridicule de nous renvoyer d'une nation à une autre, à l'infini, sans assigner jamais la première origine des idées de religion et de civilisation. Selon nos adversaires, tous les peuples ont commencé par l'état sauvage et stupide : il faut donc trouver quelque part la source première des notions qui ont donné commencement à l'état de société; un premier législateur qui n'ait emprunté ses idées d'aucun autre peuple : c'est ce que nous cherchons, et, selon nous, ce premier législateur est Dieu.

2° Ou le premier politique qui a inventé la religion y croyait lui-même, ou il n'y croyait pas. En la donnant aux hommes,

(251) Un athée moderne observe fort judicieusement que le premier bruit qui se répandit dans le monde sur l'existence de Dieu dut jeter l'univers dans la plus profonde perplexité. (*Traité des erreurs populaires*, c. 2, p. 42.) En effet, si tous les peuples avaient été d'abord athées, ce premier bruit aurait dû les effrayer autant qu'il épouvante ceux d'aujourd'hui; heureusement ils ont été familiarisés avec ce bruit depuis le commencement du monde.

(252) *Syst. de la nat.*, IIe part., c. 1, p. 29; *Contagion sacrée*, c. 1 et 4; *Essai sur les préjugés*, c. 14.

(253) *Syst. de la nat.*, ibid.; *Contagion sacrée*, c. 1 et 4; *Essai sur les préjugés*, c. 14.

il a voulu leur faire du bien ou du mal : il n'y a pas de milieu. Ce serait une absurdité de supposer qu'il a été tout à la fois crédule et imposteur, sincère et fourbe, bon et méchant; qu'il a voulu rendre l'existence des peuples plus heureuse, en leur donnant des liens de société, les lois, les arts, et qu'il a voulu la rendre malheureuse, en leur donnant la religion.

S'il a été de bonne foi, quelle est la source de son erreur qui est devenue commune à tous les législateurs et à tous les peuples? Selon les incrédules, la religion est la boîte de Pandore, de laquelle sont sortis tous les maux du monde ; c'est le plus funeste présent qu'un misanthrope ait pu faire à l'humanité; elle a couvert la terre d'un déluge de maux. Celui qui parviendrait à ôter du monde *la notion funeste* d'un Dieu, serait, à coup sûr, l'ami du genre humain (254); et, par une fatalité déplorable, aucun législateur n'a cru pouvoir se passer de ce fléau : sans cette notion funeste, tous les peuples seraient encore sauvages et abrutis.

Si le premier auteur de la religion a été intérieurement un athée, un incrédule, un fourbe qui a trompé les hommes pour dominer sur eux, cela ne doit pas nous donner une idée fort avantageuse des incrédules en général. Il est fâcheux que la boîte de Pandore soit partie de la main d'un athée ; ses successeurs viennent un peu tard pour réparer les maux qu'il a faits.

3° Nous examinerons dans le chapitre suivant, s'il a été possible de policer les peuples sans le secours de la religion; si les sages, qui ont rendu ce service à l'humanité, méritent les noms d'imposteurs, d'hommes ambitieux, ou de cerveaux dérangés, que les incrédules ne rougissent point de leur donner.

§ IV.

Aussi bien que des prêtres et de l'éducation.

Il serait inutile de répondre aux clameurs de ceux qui prétendent que ce sont les prêtres qui ont forgé la religion pour leur intérêt (255). C'est d'abord une absurdité de supposer qu'il y a eu des prêtres avant qu'il y eût une religion. M. Hume, qui n'est rien moins que prévenu en leur faveur, avoue de bonne foi qu'ils ne sont point les premiers auteurs de la religion ou de la superstition; qu'ils peuvent tout au plus avoir contribué à l'entretenir (256). Nous verrons ailleurs, que les anciens philosophes méritent beaucoup mieux ce dernier reproche que les prêtres.

D'ailleurs les mêmes arguments qui prouvent que la religion n'est point l'ouvrage des politiques, démontrent que ce n'est point une invention des prêtres.

Le nom ou la qualité de ceux auxquels on attribue cette institution, ne fait rien à la chose.

Quand il serait vrai, comme d'autres le soutiennent, que la religion, dans tous les pays du monde, est un fruit de l'éducation, qu'en résulterait-il ? Il ne s'ensuivrait pas qu'elle n'est point naturelle à l'homme. 1° Il faudrait remonter à la source première de cette éducation, et assigner la raison pour laquelle elle est devenue générale : l'on n'en trouvera jamais d'autre source que Dieu lui-même. 2° La sensibilité au point d'honneur, l'amour de la patrie, l'attachement aux lois, sont sans doute un effet de l'éducation ; ces sentiments sont à peu près nuls, lorsqu'ils n'ont point été cultivés : ils n'en sont pas pour cela moins naturels. 3° L'on doit raisonner de l'éducation bonne ou mauvaise, comme de l'agriculture. De même que les arbres plantés dans un bon terrain, et cultivés avec soin, donnent les fruits les meilleurs; ainsi les hommes les mieux instruits ont les idées les plus vraies et les plus saines. Et de même que les fruits de la culture ne sont pas moins naturels que les fruits sauvages, ainsi les vérités conçues et adoptées par une raison mûre et formée avec soin, sont les productions de la nature les plus précieuses. On aurait donc tort de les regarder comme des erreurs d'éducation, parce que la raison sans culture ne les aurait pas produites. Mais, encore une fois, la religion, dans son origine, vient de Dieu et non des hommes.

Il est évident que les conjectures, les suppositions, les vains systèmes des incrédules sur l'origine de la religion, loin de détruire le fait d'une révélation primitive, servent à l'établir invinciblement. C'est la seule hypothèse solidement prouvée, la seule qui lie la chaîne des événements, la seule qui puisse se concilier avec la sagesse de Dieu et avec la nature de l'homme. Sur les autres questions, comme sur celle-ci, nous verrons sans cesse nos adversaires déconcertés, opposés les uns aux autres, incertains, chancelant dans leurs opinions, forcés, par leurs contradictions mêmes, de rendre témoignage à la vérité.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DE L'UTILITÉ ET DE LA NÉCESSITÉ DE LA RELIGION.

La nature inspire à l'homme l'amour de la vérité et le désir de la connaître : cette inclination brille en nous dès l'enfance ; elle est plus ou moins puissante, plus ou moins active dans les divers individus ; mais elle est naturelle à tous. Il n'est personne qui ne soit affligé, lorsqu'il reconnaît qu'il a été trompé, ou qu'il s'est abusé lui-même ; le mensonge est regardé comme un vice chez tous les peuples. La découverte d'une nouvelle vérité dans les sciences, répand dans l'âme un plaisir pur qu'aucun fâcheux retour ne peut empoisonner, c'est ce qui soutient le savant dans ses travaux ; c'est par ce

(254) LUCRECE, l. I, 85; l. V, 1093; *Syst. de la nat.*, IIe part., c. 3, p. 85 ; *Contag. sacrée*, c. 2 ; *Syst. social*, etc.

(255) *Les trois imposteurs*, c. 3; *Le bon sens*, § 190 et 200; Ouz. *Let. à Sophie.*

(256) *Hist. nat de la rel.*, n. 14, p. 127.

charme secret que l'étude devient une passion; c'est ce qui donne au philosophe une si haute idée de lui-même. La vérité est l'aliment naturel de l'esprit; l'erreur ne peut nous plaire qu'autant qu'elle paraît revêtue des caractères de la vérité, ou qu'elle favorise des passions impérieuses.

Les incrédules mêmes se fondent sur ce principe pour enseigner leur doctrine. La vérité, disent-ils, n'est jamais nuisible; il est toujours avantageux à l'homme de la connaître : « Ne lui faisons point l'injure de croire que la vérité n'est pas faite pour lui; son esprit la cherche sans cesse, son cœur la désire, son bonheur la demande à grands cris. L'erreur est la vraie source des malheurs de notre espèce; nulle erreur ne peut être avantageuse au genre humain (257).

En partant de ce principe, nous avons peine à comprendre comment on peut concilier dans l'homme cet amour dominant pour la vérité, avec le penchant invincible qui le porte à la religion, si toute la religion est une erreur. La nature aurait-elle revêtu cette erreur de toutes les apparences de la vérité, pour tendre à l'homme un piége inévitable? L'on assure, d'un côté, que la vérité est faite pour l'homme en général; et, de l'autre, que l'athéisme n'est point fait pour le grand nombre des hommes (258) : il faut donc que l'athéisme ne soit pas la vérité. Le peuple, disent nos philosophes, n'est point en état de cultiver les sciences abstraites, ni de faire des raisonnements profonds. Soit. Il s'ensuit déjà que la plupart des partisans de l'athéisme le professent sans l'entendre; car, en vérité, ce ne sont rien moins que de profonds raisonneurs.

Il serait bien singulier que la plus intéressante des questions, de laquelle dépend notre sort présent et à venir, fût la plus difficile à éclaircir. Pour devenir athée, il faut se plonger dans des méditations abstraites, s'alambiquer le cerveau par des hypothèses inintelligibles; nous savons assez que la plupart de ceux qui s'en glorifient n'y ont pas mis tant de façons. Il en coûte beaucoup moins pour croire en Dieu; il suffit d'avoir du bon sens et d'ouvrir les yeux.

Nos raisonneurs conviennent encore que, « l'utilité doit être la seule règle et l'unique mesure des jugements que l'on porte sur les opinions, les institutions, les systèmes et les actions des êtres intelligents. C'est d'après le bonheur que ces choses nous procurent, que nous devons y attacher notre estime : dès qu'elles sont inutiles, nous devons les mépriser; dès qu'elles sont pernicieuses, nous devons les rejeter; et la raison nous prescrit de les détester à proportion de la grandeur des maux qu'elles nous causent (259). » Si donc on peut démontrer que la religion est utile et nécessaire; que sans elle l'homme est malheureux, méchant, insociable; il s'ensuit que l'irréligion est la plus pernicieuse de toutes les erreurs, et qu'on ne peut trop la détester. Tant pis pour ceux qui la prêchent.

Or, soit que l'on considère l'homme isolé, et simplement comme habitant du monde, soit qu'on l'envisage comme destiné à former une société naturelle avec ses semblables, et à être membre d'une société politique, la religion lui est nécessaire sous ces divers aspects; nous le prouverons dans trois articles. Mais cette question ne peut être entièrement éclaircie que dans le chapitre VIII et les suivants, où nous établirons les vrais fondements de la morale et de l'autorité civile; nous nous bornons ici à examiner les besoins de l'homme. Comme les incrédules attribuent à la religion tous les maux qui règnent dans le monde, nous prétendons non-seulement la justifier de ce reproche, mais le faire retomber sur l'athéisme. Jamais contestation ne fut plus intéressante, ni plus digne d'occuper un esprit raisonnable.

ARTICLE Ier.

La religion est nécessaire à l'homme, considéré seul et pour son bonheur particulier.

§ Ier.

La religion est nécessaire à l'homme, considéré seul et pour son bonheur particulier.

Dans quelque état que l'homme puisse se trouver, il lui faut un motif de sécurité pour le tranquilliser sur son sort présent et à venir; il a besoin de consolation dans ses peines, d'un frein pour réprimer ses passions, d'un principe qui le porte efficacement à la vertu; la religion seule peut lui procurer ces précieux avantages; rien ne peut y suppléer.

Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil sur les vérités qu'enseigne la religion primitive; toutes ont pour but de nous consoler, de nous encourager, de nous inspirer la confiance, la paix, la soumission à Dieu, l'attachement à nos semblables. Elle apprend à l'homme qu'il n'est point une production du hasard, ou d'une nature aveugle, mais l'ouvrage des mains de Dieu, l'objet des attentions de sa providence. A son usage sont destinées les richesses que renferme l'univers; l'industrie dont il est doué lui asservit presque tous les êtres. En formant une société avec ses semblables, en réunissant ses forces aux leurs, il devient maître des animaux les plus redoutables; Dieu les lui a soumis. S'il fait usage modéré des dons de la nature, s'il la rend féconde par son travail, il trouve en elle une source de biens qui ne tarit jamais. Son sort n'est point borné à cette vie passagère; le désir de l'immortalité, désir qu'il ne peut étouffer, est le garant de ses espérances, et Dieu les a confirmées par sa parole. S'il est réduit à souffrir ici-bas, c'est une épreuve momentanée, une expiation de ses fautes, un con-

(257) *Syst. de la nat.*, II, IIe part., c. 13. p. 387; c. 8, p. 233, 258; *Le bon sens*, 5, 180.

(258) *Syst. de la nat.*, ibid., c. 13, p. 381; *Le bon sens*, § 195.

(259) *Syst. de la nat.*, IIe part., c. 8, p. 233.

tre-poids contre la violence des passions; dans ses peines, l'attente certaine d'un avenir heureux soutient son courage.

Il ne craint point de voir déranger l'ordre que Dieu a établi dans la nature; la sagesse y a présidé, la bonté suprême nous répond de sa perpétuité. Dieu ne le changera point sans raison : l'ordre physique a une liaison essentielle avec l'ordre moral; celui-ci est immuable, il est appuyé sur la justice et la sainteté de son auteur. Dieu, en nous créant, nous a inspiré une confiance entière à l'évidence de nos idées, à la voix du sentiment intérieur, à la disposition de nos sens, au témoignage des autres hommes : sans cette confiance, l'ordre moral ne pourrait subsister, toute société serait impossible, notre destruction prochaine serait assurée.

La loi et les principes de justice que je sens gravés dans mon cœur, sont les mêmes dans tous les hommes; ils sont le gage d'une sûreté et d'une confiance mutuelle; c'est à cette leçon de la conscience, que Dieu renvoyait le premier des malfaiteurs. Je sens que je dois regarder les autres hommes comme mes frères; j'ai donc lieu de compter sur leur bienveillance réciproque; la satisfaction secrète que je goûte à faire le bien, me répond de la vertu de mes semblables. S'il se trouve des âmes vicieuses, capables de résister à ce doux penchant, et qui cherchent leur bonheur dans le crime; ce sont des ennemis que Dieu livre à la vengeance publique, et qu'il punira lui-même en ce monde ou en l'autre. Dès que je connais des hommes qui croient aussi bien que moi un Dieu juste et une autre vie, je ne cours aucun risque de m'associer avec eux. Au milieu d'une société d'athées, sur quoi pourrais-je fonder ma confiance?

Si Adam, devenu malheureux après son péché, à portée de comparer ses peines présentes à sa félicité passée, n'avait eu la religion pour se soutenir, quel eût été son désespoir! Sans doute il eût attenté à sa vie. Bientôt il vit dans ses enfants le sort réservé à sa postérité; la mort d'un de ses fils lui montra la fin qu'il devait attendre lui-même : pendant neuf siècles consécutifs, il eut sous les yeux le tableau des misères dont sa faute était la source. Mais Dieu lui avait promis un médiateur qui fermerait les plaies de la nature humaine; la confiance à cette promesse lui fit supporter sa longue pénitence.

Quelle eût été la désolation de Job, dans l'état où il se trouvait, si, avec sa santé et sa fortune, il eût perdu sa religion et la confiance en Dieu? Dépouillé de ses biens, privé de ses enfants, outragé par son épouse, calomnié par ses amis, abandonné de ceux qu'il avait secourus, couvert de plaies, exténué par la douleur, il était sans ressource en ce monde: Dieu lui restait. Job conserve la paix dans son cœur, sa vertu triomphe de l'adversité; il laisse aux siècles futurs un exemple frappant des effets de la religion. Nous n'en connaissons point de semblable parmi les athées.

De quelle fureur sont-ils donc animés contre le genre humain, lorsqu'ils travaillent à lui ôter ce soutien? Ils avouent que l'espérance est *le baume souverain de tous les maux* (260); qu'elle nous console des peines de cette vie plus que toute autre chose; que c'est un cordial puissant qui adoucit toute potion amère, même la dernière (261): et ils veulent nous la ravir. Je plains les vrais athées, dit un de nos philosophes; toute consolation me semble morte pour eux (262). Plaignons-les donc, si nous ne pouvons pas les guérir.

§ II.

Tableau de l'homme dans l'athéisme.

Voici le tableau que nous a tracé de l'homme un ancien philosophe, qui n'admettait ni dieu, ni religion. « Parmi les divers animaux, la prééminence est due à l'homme; c'est à son usage que la nature semble avoir destiné toutes ses productions; mais elle lui fait acheter si chèrement ses dons, qu'elle paraît moins agir à son égard comme une mère tendre, que comme une cruelle marâtre. Il est le seul des animaux qui ait besoin de vêtements empruntés, pendant qu'elle donne aux autres différentes espèces de couverture; des coquilles, une peau crustacée, un cuir, des pointes, du duvet, des soies, du poil, des plumes, des ailes, des écailles, une toison. Elle a revêtu les arbres et les plantes, d'une écorce souvent double, pour les garantir du froid et de la chaleur. Au moment de la naissance, elle laisse, comme par dédain, l'homme nu et étendu sur la terre, et lui fait commencer sa vie par des cris et par des pleurs; il n'arrive à aucun enfant de rire avant le quarantième jour. A ce triste début, succèdent des liens, dont les petits des animaux sont exempts : le fils aîné de la nature, l'animal qui doit commander aux autres, a les pieds et les mains enchaînés, il pleure, il souffre, sans autre crime que d'être né. Quelle folie de penser qu'une telle entrée dans le monde lui donne droit de s'enorgueillir! Bientôt viennent les maladies, les remèdes plus fâcheux encore, mille manières de guérir, toujours remplacées par d'autres. Les animaux sentent d'abord ce qu'ils sont, ils commencent, les uns à courir, les autres à voler, ceux-ci à exercer leurs forces, ceux-là à nager; l'homme ne sait rien, s'il n'est instruit, ni marcher, ni parler, ni se nourrir; la nature ne lui apprend qu'à pleurer. C'est ce qui a fait penser à plusieurs qu'il vaudrait mieux ne jamais naître, ou périr d'abord. Les larmes, l'amour effréné des plaisirs, l'ambition, l'avarice, l'attachement excessif à la vie, la superstition, la perspective du tombeau, le désir d'exister encore au delà, sont réservés à l'homme seul. Au-

(260) *Syst. de la nat.*, I[re] part., c. 14, p. 309.
(261) Bolingbroke, *Œuv.* t. V, p. 379.
(262) *Pensées philos.*, n. 22.

cun animal n'a une vie plus fragile, ni des passions plus violentes, n'est plus troublé dans la frayeur, plus emporté dans la vengeance. Nous voyons les autres sympathiser avec leur espèce, se rassembler, se réunir contre leurs ennemis; les lions n'exercent point leur férocité contre les lions; les serpents ne dévorent point les serpents; les monstres marins ne font la guerre qu'à ceux d'une autre espèce : l'homme n'a point d'ennemis plus à craindre que ses semblables (263). »

Ce détail de nos misères, auxquelles tout homme qui ne croit pas un Dieu ne voit point de remède, fit penser autrefois, à plusieurs philosophes, que les âmes humaines avaient existé avant d'être unies à des corps; qu'elles y étaient enfermées par la justice divine, comme dans une prison, pour y expier, par les souffrances de ce monde, les crimes qu'elles avaient commis dans un état précédent (264). Ils soupçonnèrent un péché originel, sans être éclairés par la révélation.

Portons, pour un moment, le flambeau de la religion sur ce sombre tableau, et voyons s'il n'en éclaircira pas les traits. La prééminence est due à l'homme, dit le triste Pline; à son usage sont destinés tous les dons de la nature; il aura bien du malheur, si, dans une source aussi féconde, il ne trouve pas abondamment de quoi pourvoir à tous ses besoins. Il lui faut des vêtements empruntés, mais il a des mains pour les faire; bientôt il choisira dans la dépouille des plantes et des animaux, non-seulement les vêtements les plus nécessaires, mais les plus agréables et les plus commodes. Les pleurs acompagnent sa vie; mais elles avertissent une mère attentive qui accourt au premier cri; et dans ce rapport de sensibilité, brille déjà le germe des tendres affections qui fonderont la société. Les liens pourront être supprimés; les enfants des sauvages en sont exempts; ce qui vient de la paresse ou de l'imbécillité des nourrices, ne doit pas être mis sur le compte de la nature. Avec la sobriété, les maladies seront rares, et avec de la patience, les médecins ne seront pas fort nécessaires. Les animaux sont d'abord ce qu'ils doivent être, parceque leurs facultés sont très-bornées, et qu'ils sont destinés à vivre isolés : l'homme doit tout apprendre, parce qu'il doit être reconnaissant et sociable; il goûtera dans la réflexion et dans la vertu des plaisirs purs, dont les animaux sont incapables. Si les passions lui livrent des combats, il a dans sa conscience et dans sa raison, un frein pour les dompter : le prix du triomphe vaut bien ce qu'il lui en coûtera pour l'obtenir. Qu'il méprise la superstition, c'est un effet de l'ignorance et des passions mal réprimées; qu'il interroge la nature, qu'il écoute la voix intérieure, qu'il consulte la tradition primitive; elles lui apprendront la religion. Dieu, qui lui a donné ces guides, y ajoutera de nouvelles lumières, s'il est fidèle à les lui demander. Il peut envisager froidement le tombeau, dès qu'il sent en soi-même un gage d'immortalité. Qu'il soit bienfaisant et juste, il n'aura point d'ennemis parmi ses semblables; s'ils payent ses services d'ingratitude, il a dans le ciel un juge, un vengeur, un père, qui saura le dédommager.

§ III.

Sombres idées qui tourmentent les athées.

Les athées modernes ont gémi, comme les anciens, sur la malheureuse condition de l'homme; ils ont même exagéré ses peines pour avoir sujet d'accuser la Providence, et de soutenir que l'homme n'est point l'ouvrage d'une divinité bienfaisante. « Dans cet être sensible, intelligent, pensant, qui se croit l'objet constant de la prédilection divine, nous ne voyons, disent-ils, qu'une machine plus mobile, plus frêle, plus sujette à se déranger par sa grande complication, que les êtres les plus grossiers. Les bêtes dépourvues de nos connaissances, les plantes qui végètent, les pierres privées de sentiment, sont, à bien des égards, des êtres plus favorisés que l'homme; ils sont au moins exempts des peines d'esprit, des tourments de la pensée, des chagrins dévorants dont celui-ci est si souvent la proie (265). »

Ce ton plaintif est une preuve convaincante de la bonne foi des athées. Ils disent que la religion nous rend malheureux; qu'il faut étouffer la notion effrayante d'un Dieu pour être tranquille et heureux. Depuis qu'ils ont renié Dieu, ils ne cessent d'invectiver contre la nature, d'envier la condition des brutes et des pierres. Ce sont les damnés qui nous invitent à leur aller tenir compagnie dans l'enfer.

Quiconque aura le courage de lire leurs écrits y verra un fond d'idées sombres, une teinture de mélancolie qui les démasque; le mécontentement, le chagrin, le désespoir y percent de toutes parts. Ne soyons pas surpris si la plupart ont prêché le suicide; c'est une suite naturelle de l'humeur noire qui les tourmente. Selon eux, la vie présente est plus agréable quand on a perdu l'idée et la crainte d'un maître suprême; et lorsqu'ils y sont parvenus, ils ne trouvent rien de si beau que de finir promptement cette félicité merveilleuse.

Sans l'idée de Dieu et de sa providence, l'ordre de la nature, les lois physiques, par lesquelles l'univers se conserve, ne portent sur rien. Nous ne savons plus si le cours des choses continuera d'être le même; si le hasard qui a formé ce monde ne le détruira pas dans quelques moments, ne nous écrasera pas sous ses ruines, ne fera pas tout

(263) PLINE, *Hist. nat.*, l. VII, Proëm.
(264) JAMBLIQUE, *Exhort. à la phil.*, c. 8; S. AUG., l. IV, *contre Julien*, c. 12, n. 60.

(265) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 5, p. 155; *Le bon sens*, § 94; *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Homme*, p. 94.

retomber dans le chaos. L'ordre qui a subsisté jusqu'à présent, n'a aucune liaison nécessaire avec celui qui doit suivre ; le hasard n'observe ni règle ni constance : dans cette hypothèse, rien n'est permanent ni assuré. Le poëte de l'athéisme, Lucrèce, nous le fait remarquer : « Peut-être, dit-il, des tremblements de terre causeront dans peu de temps un bouleversement affreux dans tout le globe ; peut-être tout s'abîmera-t-il bientôt avec un fracas épouvantable. » Par une contradiction qui lui est ordinaire, ce poëte, qui bannit du monde la Divinité, conjure la fortune de détourner ce malheur :

Quod procul a nobis flectat fortuna gubernans (266).

Un de ses disciples nous avertit que le mouvement dispersera peut-être un jour les parties dont il a formé ces masses merveilleuses, desquelles le système de l'univers est composé ; que nous ne savons pas si la nature ne rassemble point actuellement, dans son laboratoire immense, les éléments propres à faire éclore des générations toutes nouvelles, et qui n'auront rien de commun avec celle des espèces existantes à présent, et à former un autre univers (267). Selon les athées, notre sort présent et futur n'est fondé que sur un *peut-être*.

Dans cette hypothèse insensée, plus de certitude sur ce qui nous intéresse de plus près. Quand nous nous fions à nos sens, *que savons-nous si nous n'avons pas affaire à de faux témoins ?* Savons-nous même si notre cerveau n'est pas conformé de manière que nous prenons toujours le faux pour le vrai ? Sommes-nous certains que demain tous les hommes ne s'accorderont pas à nous tromper ? etc. Voilà du moins un argument personnel que les sceptiques sont en droit de faire aux athées, et auquel ceux-ci n'ont rien à répondre. C'est par là que l'athéisme a frayé le chemin au scepticisme ; mais nous en prouverons ailleurs l'absurdité.

§ IV

Il n'y a pour eux ni bonheur ni vertu.

Il n'est pas au pouvoir de l'homme de borner ses soins, ses vues, ses espérances à la vie présente ; il est déterminé, par la nature, à porter ses regards dans l'avenir, à se promettre l'immortalité; c'est ce qui lui adoucit les frayeurs et les angoisses de la mort. Il n'envisage point de sang froid la perspective d'un anéantissement total ; il ne peut s'y résoudre que dans un moment de désespoir. S'il n'y a rien pour lui au delà du tombeau, il est réduit à lutter toute sa vie contre un désir insensé, contre un penchant tyrannique qui ne sera jamais satisfait.

« Les anciens et nouveaux épicuriens, dit un philosophe anglais, excitent mon indignation, lorsqu'ils vantent, comme une grande acquisition, la certitude où ils sont que tout meurt avec le corps. Si cela était vrai, cette découverte serait-elle bien consolante ?..... Je n'hésiterais pas à choisir, si on me proposait d'exister après ma mort ou de mourir tout entier (268). »

Les athées répondent que cette espérance serait consolante, si elle n'était troublée par la crainte d'être éternellement malheureux; mais que la vue de cette alternative suffit pour empoisonner toute la vie. Qui a lieu de craindre ? Les scélérats, et non les gens de bien : l'espérance de ceux-ci est ferme, tranquille, sans mélange d'inquiétude ni de défiance. La situation contraire des athées ne prouve ni leur goût pour la vertu, ni le calme de leur âme.

Sublimes docteurs qui voulez me faire ramper avec les brutes, pardonnez à mon impuissance ; mon corps se refuse à l'effort que vous exigez de moi. Ma tête, élevée vers le ciel, porte, malgré moi, mes regards vers l'auteur de mon être, me fait envisager le séjour qui m'est destiné, et la main qui m'a comblé de bienfaits (269). Mon âme sensible, reconnaissante, portée à la vertu, se révolte encore contre l'anéantissement dont vous la menacez. Elle se sent assez forte pour subsister sans la matière ; elle embrasse l'éternité dans ses désirs et dans ses projets. Un acte de vertu vaut mieux qu'un siècle de cette vie, que vous peignez si malheureuse.

Mais dans le système des athées, il n'y a plus ni vice ni vertu. Les appétits naturels sont la seule règle des actions humaines, comme ils sont le seul principe des mouvements des animaux; le contentement des passions est le seul bonheur; l'homme n'a ni la liberté d'y résister, ni aucune raison de les combattre. Dès qu'il peut les assouvir, il en a le droit ; tout ce qui contrarie la nature est un vice ; tout ce qu'elle commande est une vertu. Si, en cherchant son bien-être, l'homme nuit à celui des autres ; c'est un malheur pour eux, mais ce n'est pas un crime pour lui. Concentré en lui-même, sans aucune relation avec ses semblables, que celle de l'utilité, il peut regarder tous les êtres qui l'environnent comme les instruments de sa félicité : peu lui importe que le genre humain souffre, pourvu que lui-même soit heureux.

Si j'ai le droit de penser ainsi à moi seul, et de rapporter tout à moi, il n'est aucun de mes semblables qui n'ait le même privilége; dès lors, quel fond puis-je faire sur leur bienveillance, leur équité, leurs services ? Quelle sûreté y aura-t-il pour moi à vivre avec eux ? Ce sont autant d'ennemis prêts à me sacrifier à leur utilité ; je dois donc les fuir, et vivre dans une crainte continuelle de leur méchanceté

(266) Lucr., l. v, v. 98.
(267) *Syst. de la nat.* 1re part., c. 3, p. 39 ; c. 6, p. 86.
(268) Bolingbroke, *Œuv.*, t. V, p. 491

(269 Pronaque cum spectent animalia cætera terram,
Os homini sublime dedit, cœlumque tueri
Jussit, et arrectos ad sidera tollere vultus.
Ovide.)

§ V.

La religion est une ressource contre l'oppression.

A quelle cause peut-on attribuer les divers outrages faits à la nature humaine dans tous les temps et dans tous les lieux, par les tyrans qui l'ont asservie, et qui en ont fait le jouet de leurs caprices; par les vainqueurs barbares qui se sont abreuvés de sang, par les maîtres brutaux qui ont traité leurs esclaves comme de vils animaux; par les pères dénaturés qui ont étouffé leurs enfants ou les ont empêché de naître; par les législateurs aveugles et par les philosophes qui ont approuvé tous ces crimes? N'est-ce pas à l'ignorance ou à l'oubli volontaire de la dignité de l'homme? Si ces monstres divers avaient été persuadés que l'homme est créé à l'image de Dieu; que nous sommes tous frères, tous chers à la providence du Créateur, tous destinés au bonheur éternel promis à la vertu, auraient-ils été capables des excès auxquels ils se sont portés? L'homme frappé de ces vérités lumineuses et consolantes, ne doit-il pas être moins exposé à se livrer aux crimes honteux et brutaux qui déshonorent l'humanité?

Dès que l'on établit pour maxime que l'homme n'est qu'un vil composé de matières, je ne vois plus en quoi tous ces fléaux de notre espèce ont été répréhensibles. Ils ne sont pas plus punissables que les lions et les tigres. En se jouant de la vie, de la liberté, des mœurs, du sort de ceux que le hasard avait mis à leur discrétion, ils ont raisonné conséquemment; ils ont traité l'homme comme nous traitons un animal ou un tronc de matière insensible. S'ils n'ont pas été athées ou matérialistes par principes, ils l'ont été par stupidité et par passion : cela était fort égal pour leurs malheureuses victimes.

Dans ces situations accablantes d'un peuple opprimé par des rois sanguinaires ou abrutis, d'un troupeau d'esclaves livrés aux passions d'un maître cruel et dissolu, d'une multitude asservie à des lois absurdes, quelle consolation reste-t-il aux infortunés pour adoucir leur misère? S'ils pensent comme leurs oppresseurs, quel ressort peut encore donner à leur âme un reste d'énergie? Un destin inexorable a tout ordonné; le ciel et la terre sont sourds à leurs plaintes.

C'est alors que la religion vient au secours des malheureux, et ranime leur courage. Elle leur apprend qu'il y a dans le ciel un Juge suprême qui entend leurs cris, et qui est touché de leur sort, qui exercera une justice sévère contre les auteurs de leurs maux, qui dédommagera tôt ou tard les innocents de leurs souffrances. Elle les autorise à réclamer les droits de l'humanité, à citer au tribunal de la justice divine les insensés qui se flattent de l'impunité. Que sait-on, si des plaintes fermes et appuyées par des motifs religieux, ne toucheront pas enfin ces homme durs qui se croient les seuls dieux de la terre? Combien de fois un appareil de religion n'a-t-il pas fait tomber le fer des mains d'un vainqueur affamé de carnage!

Pour conserver dans l'homme quelques étincelles de vertu, de force, de fermeté dans le malheur, il est essentiel de ne point l'avilir; il peut se relever et trouver des ressources, tant qu'il est capable de sentir ce qu'il vaut; mais s'il oublie sa propre nature, ce n'est plus qu'un animal qui a dégénéré.

§ VI.

Aveux humiliants d'un athée.

Si quelqu'un se flattait de pouvoir goûter le bonheur et la paix dans l'incrédulité, je le conjurerais de peser les réflexions suivantes d'un matérialiste moderne. « Pour des hommes faibles et corrompus, une religion dogmatique, et la supposition d'une première cause, deviennent nécessaires. Si vous êtes d'un tempérament délicat, tendre, craintif, n'entrepenez jamais de sortir du théisme ou de la croyance d'un Dieu; le reste de votre vie serait un combat continuel entre la raison et les préjugés de religion..... Une origine divine, l'attente d'un bonheur éternel, flattent l'amour-propre, et peuvent produire de grandes choses, aussi bien que l'envie de se rendre recommandable à la postérité... Tant que l'espérance d'un bonheur éternel subsiste, un théiste n'a point à se plaindre de ce qu'il lui a sacrifié... Le passage d'une croyance à une autre croyance, n'est rien en comparaison de ce qu'il y a à faire pour parvenir à ne croire rien. Quoiqu'il ne s'agisse que d'opinions spéculatives, il se fait une révolution dans le physique, et cette refonte de tout l'être demande une organisation vigoureuse, à laquelle il ne manque rien pour former d'immuables résolutions.... Mais au terme de la caducité, la terreur naturelle d'une destruction prochaine se joint à l'ascendant qu'ont eu sur nous nos premiers principes de religion : *nous n'avons plus besoin de ces raisons qui nous tranquillisaient au sein des plaisirs, et qui étaient le mobile de notre supériorité aux opinions....* Mais si l'on a bien approfondi une vérité en santé, et qu'on l'ait admise sur de solides fondements; comme ce qui est vrai de sa nature l'est toujours, c'est en vain qu'on en changera les termes pour la détruire en moi; je peux sans risque m'en tenir à la première démonstration (270). »

On ne peut pas avouer plus clairement : 1° qu'avec un esprit droit et un cœur vertueux, il n'est pas possible de devenir incrédule consommé; que, pour atteindre là, il faut *une révolution de la physique*, ou un renversement de cerveau. 2° Qu'au terme de la caducité, les prétendues raisons, qui tranquillisent au sein des plaisirs disparaissent et font place aux remords : l'auteur avoue que cet état est plus cruel que d'expirer sur la roue (271). 3° Qu'à moins d'avoir des démonstrations aussi claires que le jour de la fausseté de la religion, c'est un trait de folie d'embrasser l'incrédulité pour se tranquil-

(270) *Dial. sur l'âme*, p. 135 et suiv.

(271) *Ibid.*, p. 139.

liser dans les plaisirs. Et où sont les démonstrations des incrédules? 4° Que le souvenir de notre origine et l'espérance d'un bonheur éternel, sont pour l'homme le plus doux motif de consolation, et le ressort le plus puissant pour l'exciter à la vertu ; que comme ces deux grands mobiles ne s'affaiblissent jamais dans un homme vertueux, il n'a point de repentir à craindre, et qu'il ne doit pas regretter à ce prix les sacrifices qu'exige la religion, puisqu'il en est déjà dédommagé dans cette vie par l'heureux calme qu'elle lui procure. 5° Que quand, par impossible, nos espérances pour l'autre vie seraient fausses, le parti le plus sage et le plus avantageux serait encore de vivre en vrai chrétien ; or, quiconque vivra ainsi, ne sera jamais tenté de donner dans l'irréligion. 6° Que puisque les incrédules ne peuvent alléguer aucune démonstration solide ni capable de produire en eux une ferme persuasion, il nous en imposent lorsqu'ils se vantent d'être parfaitement tranquilles ; que cette bravoure d'appareil n'est qu'une vanité puérile et une affectation ridicule. Ce fait est confirmé par l'aveu de tous ceux qui revenus du libertinage, se sont remis entre les bras de la religion ; ils confessent ingénuement qu'ils n'ont jamais été tranquilles dans l'incrédulité ; qu'au moment même où ils feignaient de braver le danger, ils tremblaient de peur intérieurement.

§ VII.

Hommage que plusieurs incrédules rendent à la religion.

L'auteur du *Système de la nature*, malgré le ton dogmatique et impérieux qui règne dans son ouvrage, a fait à peu près la même confession. Il reconnaît que l'idée d'un Dieu, inculquée dès l'enfance la plus tendre, ne paraît pas de nature à pouvoir se déraciner de l'esprit du plus grand nombre des hommes ; qu'il est *entièrement impossible* de la détruire ; qu'un sage ne peut se proposer autre chose, que de fournir aux personnes accoutumées à penser, *des raisons* pour douter (272). Nous avons rapporté ailleurs le mot de Tolland, par lequel il exprimait ses agitations (273). Voilà donc où se réduit la prétendue conviction, la paix, la tranquillité de ces sages maîtres, à douter et à tourmenter par leurs doutes ceux qui veulent leur prêter l'oreille. C'est donc un zèle infernal qui les porte à répandre leur doctrine, à jeter le trouble et l'incertitude dans les esprits tranquilles au sein de la religion.

Nous prions le lecteur de se rappeler les autres passages des incrédules, que nous avons cités dans l'introduction à cet ouvrage, § 14 et 15, de les comparer avec ceux-ci, et d'en conclure quelle doit être la situation intérieure de ceux qui parlent si haut contre la religion

D'autres conviennent sans détour, que la religion est naturelle et avantageuse à l'homme. Shaftesbury dit que l'homme n'est pas né seulement pour la vertu, l'amitié, l'honnêteté, la fidélité, mais encore pour la religion et la piété ; qu'il doit se soumettre généreusement à l'ordre des choses, plier son jugement à la volonté de la cause suprême qu'il reconnaît entièrement juste et parfaite (274). Bolingbroke avoue que l'homme est une créature religieuse aussi bien que sociable, faite pour connaître et adorer son Créateur, pour apprendre ses volontés et les suivre. Les grandes facultés de la raison, dit-il, et les moyens d'instruction, nous ont été donnés en plus grande abondance qu'aux autres animaux, pour nous mettre en état de remplir les glorieux desseins de notre destination, dont la religion est indubitablement l'objet principal. C'est en cela que consiste la dignité de notre espèce, et la supériorité sur toutes les autres. (275).

Tel était le langage unanime de tous nos philosophes, lorsqu'ils nous prêchaient le déisme ; ils ont pris un autre style depuis qu'ils se sont convertis au matérialisme. Mais l'homme ni la religion n'ont point changé de nature au moment où ces graves docteurs ont changé d'opinion. Jusqu'alors ils étaient convenus que la religion est utile, consolante, indispensable à l'homme ; comment lui est-elle devenue tout à coup incommode et pernicieuse ; Ils connaissaient alors, comme aujourd'hui, les prétendus inconvénients qui en résultent, puisqu'ils ne font contre elle que des objections surannées, dont la plupart ont au moins deux mille ans d'antiquité. Depuis vingt ans, la religion a-t-elle causé de plus grands maux qu'elle n'avait fait depuis le commencement du monde ? Les derniers écrits des incrédules sont donc réfutés d'avance par leurs ouvrages antérieurs ; mais, malgré le ridicule dont ils sont couverts, nous ne refusons point encore de les entendre.

VIII.

Première objection. — *Un Dieu attentif à tout inspire la crainte.*

Première objection. C'est rendre à l'homme un service essentiel, que de le délivrer de la crainte d'un avenir incertain, et de l'idée importune d'un Dieu vengeur. « Qui peut supporter, disait l'épicurien Velleïus, le joug d'un Maître éternel que l'on doit craindre jour et nuit, qui prend soin de tout, qui pense à tout, qui voit tout et qui s'en occupe, d'un Dieu curieux et affairé qui n'oublie rien (276) ? » Lucrèce nous vante le projet formé par Epicure, de détrôner les dieux, comme un triomphe qui rend à l'homme sa liberté naturelle, et le met à la place des tyrans qu'il redoutait (277). Les

(272) *Système de la nature*, t. II, p. 331, c. 13, p. 381, 384.
(273) *Introd.*, § 12,
(274) *Charactérist.*, t. III, p. 224.

(275) *OEuvr.*, t. V, 340, 390, 470.
(276) Ciceron, *De nat. deor.*, l. i, n. 54.
(277) Lucr., l. i, v. 80.

athées modernes n'ont fait que répéter et commenter ces réflexions.

Réponse. C'est un beau projet sans doute de mettre à leur aise tous les scélérats, de calmer les remords qui les déchirent, de leur ôter le seul frein qui pourrait les retenir ou les faire rentrer en eux-mêmes. C'est rendre un service important aux gens de bien, de leur apprendre qu'ils n'ont rien à espérer de leurs vertus; que s'ils souffrent ici-bas, ils ne peuvent rien attendre de mieux après la mort. Le succès de cette entreprise ne manquerait pas de produire les plus heureux effets dans le monde. Pour la couronner, il ne resterait qu'à détruire encore les lois civiles, parce qu'elles gênent la liberté de l'homme; les peines afflictives, l'infamie, parce qu'elles sont un objet de crainte : alors les méchants n'auraient plus aucun obstacle qui les empêche de faire ce qu'ils jugeront à propos.

Parce que la religion est un frein, ce n'est pas une raison de la détruire, mais un motif de la conserver. L'homme né avec des passions fougueuses, serait le plus intraitable de tous les animaux, si on ne lui mettait des chaînes; la société serait impossible, la terre ne serait pas habitable, s'il n'y avait aucun objet de terreur pour réprimer les malfaiteurs. On ne peut donc trop multiplier les moyens de prévenir leurs attentats, ni élever autour d'eux de trop fortes barrières. Il faut que l'homme craigne pour être vertueux et raisonnable; lorsqu'il l'est, la religion n'est plus pour lui un sujet de crainte, mais de consolation. S'il y a des dieux, disait l'empereur Marc-Antonin, les gens de bien ne doivent pas craindre la mort; s'il n'y en a point, que font-ils sur la terre ?

Il était pardonnable aux épicuriens d'envisager les dieux du paganisme, comme des tyrans auxquels on ne pouvait plaire que par le crime, de proscrire un culte qui, loin de rendre les hommes meilleurs, les rendait souvent plus méchants, de déclamer contre une religion absurde et corrompue. Mais le Dieu que la nature nous montre, et que la vraie religion nous prêche, ne ressemble point aux dieux d'Athènes et de Rome. Ce n'est point un maître bizarre, injuste, vicieux, capable de faire du mal aux hommes pour se repaître de leurs larmes; il est juste, sage, bienfaisant, miséricordieux, digne de notre amour et de notre confiance : c'est le Dieu des cœurs vertueux; il n'est à redouter que pour les méchants.

En témoignant tant d'aversion pour la religion, quelle idée les incrédules veulent-ils nous donner de leur propre cœur ? Ils ne veulent pas que le crime ait rien à craindre après cette vie; quel intérêt les engage à le protéger ? ils ôtent toute espérance à la vertu souffrante; est-ce une preuve d'amitié pour elle ?

Sans cesse ils répètent que l'idée de Dieu inspire l'effroi (278). Nous ne doutons pas que cette idée les fasse souvent trembler; qu'ils soient vertueux et religieux, ils ne trembleront plus.

§ IX.

Deuxième objection. — *La religion rend l'homme peureux et lâche*

Deuxième objection. La religion rend l'homme peureux et lâche; toujours frappé de l'idée d'un Dieu irrité, il vit dans la crainte des maux de ce monde, et dans la frayeur d'une éternité malheureuse; il serait incapable d'imiter la constance des stoïciens, qui attribuaient tout au destin. Dès qu'il croit que ses maux sont un ordre du ciel, il ne lui est pas permis d'y chercher du remède; il ne doit attendre de ressource, ni de lui-même, ni des autres (279).

Réponse. Tous ces reproches sont faux et absurdes. Que l'homme soit athée ou non, en est-il plus à l'abri des maux de cette vie? Les fléaux tombent-ils plutôt sur ceux qui ont une religion, que sur ceux qui n'en ont point? Il est donc faux que les premiers en doivent être plus affectés que les seconds. Les supplices de l'autre vie sont pour les méchants; un athée a donc plus de sujet de les redouter qu'un croyant.

Dans l'état de souffrance, tout l'avantage est évidemment pour celui-ci; il sait que la justice divine se laisse fléchir par nos prières; que par la patience il peut mériter un bonheur éternel : voilà deux motifs de courage dont l'athée est absolument privé. Conçoit-on que ces motifs puissent rendre un homme lâche?

Il est faux que les stoïciens aient montré plus de constance que les patriarches, que les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament. Aucun philosophe n'a jamais été mis aux mêmes épreuves que Job; et nous présumons qu'un stoïcien, à la place de ce saint homme, aurait fait une triste figure. Cicéron, d'ailleurs, a très-bien observé que les principes du stoïcisme ne convenaient point à l'humanité en général (280). La constance de quelques stoïciens était plutôt un effet d'orgueil et d'opiniâtreté, que de la réflexion: les sauvages poussent plus loin qu'eux l'insensibilité dans les supplices (281).

Il est encore faux que la croyance d'une Providence nous empêche de recourir aux remèdes humains : la religion ne nous défend pas plus les ressources temporelles dans les souffrances, que le travail et l'industrie dans la prospérité.

Depuis le commencement du monde, tous les peuples ont cru à la Providence : dira-t-on qu'aucun n'a été actif, industrieux, attentif à ses intérêts, occupé de son bonheur temporel; qu'il faut être athée pour

(278) *Le bon sens*, Préf., p. 2, 65, 66, 120, 185, 188.

(279) *Le bon sens*, Préf., p. 5, § 108, etc.

(280) *Pro Murœna*, n° 60

(281) *Voyage de Le Beau; Recherches philos. sur les Américains*, t. I, p. 71.

avoir de la raison et du bon sens? Nous verrons au contraire, que de tout temps les athées ont été les plus inutiles et les plus insensés de tous les hommes ; que tous les peuples chez lesquels l'athéisme s'est introduit, ont couru à leur ruine.

§ X.

Troisième objection. — *L'espérance du bonheur éternel a vécu de l'orgueil.*

Troisième objection. L'espérance d'un bonheur éternel dans l'autre vie, n'est fondée que sur notre orgueil : nous nous persuadons que l'homme est fait pour être heureux; que s'il ne l'est pas en ce monde, il le sera dans l'autre; que s'il en arrive autrement, c'est qu'il a péché. Tel est le préjugé qui a fait naître la croyance d'une chute originelle, et la rêverie de la préexistence des âmes. L'une de ces opinions n'est pas mieux fondée que l'autre. L'homme souffre aussi bien que les animaux, parce qu'il est de l'essence d'un être sensible d'être sujet à la douleur; dirons-nous que les brutes sont coupables d'un péché originel (282)?

Réponse. Avant d'examiner toutes ces suppositions, nous demandons d'abord aux athées laquelle de ces deux croyances est la plus consolante; que nos souffrances viennent de l'essence des choses, de la nécessité, du destin, ou qu'elles nous soient envoyées par la Providence; que nous sommes nés pour être heureux ici ou ailleurs, ou que nous sommes nés pour n'être jamais heureux. Nous tiennent-ils la parole qu'ils nous ont donnée de nous délivrer des idées tristes, en nous débarrassant de la religion? Y a-t-il une idée plus triste et plus désolante que celle du destin? Il vaudrait encore mieux, dit Epicure, croire les fables populaires touchant la Divinité, que de nous mettre sous le joug de cette fatale nécessité introduite par quelques physiciens. Du moins y a-t-il quelque espoir d'apaiser la colère de ces dieux par un culte, quel qu'il soit; mais rien ne peut fléchir l'impitoyable nécessité (283). Le patriarche des athées a mieux raisonné qu'eux.

L'espérance du bonheur éternel n'est point fondée sur notre orgueil, mais sur la notion d'un Dieu bon, juste, sage, qui a créé l'homme; il ne l'a pas destiné à être malheureux sans être coupable. Tantôt les athées accusent la religion de nous ôter le courage, et tantôt de nous inspirer de l'orgueil : c'est l'athéisme qui, en nous ôtant toute espérance, nous avilit et nous dégrade.

Que la préexistence des âmes soit un rêve, cela ne prouve pas que la révélation du péché originel est fausse. Les souffrances des animaux, leur nature, leurs opérations, sont un mystère pour les athées aussi bien que pour nous; personne n'est en état de démontrer, par un calcul exact de leurs sensations, si leur sort est heureux ou malheureux : or l'ignorance ne prouve rien. La justice et la bonté divine sont démontrées par des raisonnements métaphysiques, aussi bien que par l'expérience; c'est de là qu'il faut partir pour juger des phénomènes qui nous sont inconnus, et non de ces phénomènes inconnus, pour attaquer des vérités suffisamment prouvées. Que nous importe le sort des animaux, pourvu que nous soyons assurés du nôtre?

Lecteur sensé, voyez la perspective que l'incrédulité donne à ses sectateurs ; une vie courte et malheureuse, qu'ils peignent eux-mêmes comme le don d'une nature marâtre, et l'incertitude entre le néant futur et une éternité de malheur : rien de plus. A cet aspect, peut-on hésiter un moment entre l'athéisme et la religion ?

§ XI.

Quatrième objection. — *Toutes les religions prescrivent à l'homme de se tourmenter.*

Quatrième objection. L'on a cru dans toutes les religions, que Dieu prenait plaisir aux tourments de ses créatures; que le meilleur moyen de lui plaire, était de se traiter durement; que moins l'homme épargnerait son corps, plus Dieu aurait pitié de son âme : ce préjugé règne encore chez les chrétiens, chez les mahométans, chez les païens (284). Il ne peut servir qu'à rendre l'homme ennemi de soi-même et de son propre bonheur.

2° L'homme a supposé la Divinité toujours irritée contre ses créatures; il attribue à sa colère les calamités, les désastres, les fléaux qui sont la suite nécessaire des lois de la nature ; c'est ce qui fait recourir aux prières, aux expiations, à la pénitence. Ces idées lugubres ont fait de la terre un séjour de larmes, et de la religion une fièvre mélancolique.

3° En persuadant à l'homme qu'il est né pour souffrir, la religion lui fait conclure que la vertu n'est pas un moyen de se rendre heureux sur la terre ; elle casse le ressort le plus capable de porter l'homme à la vertu, de l'engager à travailler à son bonheur et à celui de ses semblables.

Réponse. Ces idées lugubres n'ont de réalité que dans l'imagination des incrédules. Saint Augustin les a réfutées il y a treize cents ans (285). En premier lieu, les philosophes qui ont prêché la tempérance et la mortification des sens, n'ont point fondé cette morale sur le désir de plaire à Dieu et de l'apaiser, mais sur la nécessité de dompter les appétits du corps, pour perfectionner les fonctions de l'âme. Ceux d'entre les épicuriens qui se contentaient de pain d'orge, ne pratiquaient pas le jeûne à l'honneur de la divinité à laquelle ils n'attribuaient aucune providence (286). Si cette morale déplaît aux épicuriens modernes, leur goût

(282) *Le bon sens*, § 99.
(283) *Lettre à Ménecée*, n° 14.
(284) Tindal, *Christian. aussi ancien que le monde*, c. 8, p. 77.
(285) *Serm. de utilit. jejunii*, c. 3, n° 3.
(286) Porphyr., *De l'abstin.*, l. i, n° 48.

ne prouve rien ; si au contraire des esprits austères et mélancoliques ont quelquefois poussé trop loin la haine d'eux-mêmes et les macérations, la religion n'en est point responsable ; elle défend tous les excès.

En second lieu, les fléaux qui arrivent, sont, ou la suite nécessaire des lois de la nature, ou un effet des volontés de son auteur ; il n'y a pas de milieu. Laquelle de ces deux suppositions est la plus consolante et la plus capable de nous inspirer du courage ? On peut fléchir la Divinité; mais il n'y a point de remède contre la nécessité. Quand la première supposition serait une erreur, quelle mal produit-elle? Elle console l'homme, elle l'engage à renoncer au crime, à faire de bonnes œuvres? est-ce un malheur?

En troisième lieu, que l'homme se croit né pour souffrir ou pour être heureux, il ne comprend pas moins que la vertu est la seule consolation solide dans les afflictions, et le plus juste sujet de contentement dans la prospérité. Vainement il se flatterait de l'espérance d'un bonheur parfait sur la terre, pendant qu'une expérience universelle et constante lui prouve le contraire. Mais cette même expérience lui apprend que la vertu est le seul moyen de lui procurer ici-bas un sort, sinon parfaitement heureux, du moins supportable, par l'espérance qu'elle seule peut nous donner d'un bonheur éternel. Les hommes les plus exercés à souffrir, ne sont pas ordinairement les plus méchants, et les épicuriens heureux ne sont pas les citoyens les plus utiles au monde. A qui la vertu doit-elle être plus chère, à celui qui n'espère rien après la mort, ou à celui qui croit qu'elle sera récompensée par un bonheur infini? Nous en appelons à l'expérience, et nous en donnerons les preuves dans l'article suivant.

ARTICLE II.

Nécessité de la religion pour fonder la société entre les hommes.

§ Ier.

L'homme est né pour la société.

Avant qu'il y eût des philosophes, on n'avait jamais mis en question si l'homme est né pour la société, s'il lui est moins avantageux de vivre isolé et sauvage, que de se réunir à ses semblables. La plupart des peuples ont fait, dans leur origine, l'expérience de la vie errante et nomade ; leurs besoins mutuels les ont forcés de se rapprocher. Depuis qu'ils ont goûté les avantages de la société civile, aucun n'a regretté l'état de ses ancêtres, et n'a été tenté d'y retourner. Les premiers auteurs de la police et des lois, ont été universellement regardés comme les bienfaiteurs du genre humain.

Il est certain que les sauvages sont naturellement tristes et mélancoliques ; à tout prendre, il y a peu de différence entre leur condition et celle des brutes. Réduits souvent à manquer du nécessaire, ils n'ont point de subsistance assurée; obstacle invincible à la population : toujours emportés par des passions excessives, ils semblent dominés par le seul instinct ; cruels à l'excès dans la vengeance, ils n'ont au lieu de courage qu'une fureur aveugle (287). Les différentes hordes, presque toujours ennemies, ne cessent de s'entre-détruire pour jouir d'un terrain plus vaste et plus peuplé de gibier. Partout où les hommes sont dispersés, réduits à quelques familles vagabondes, la terre n'est qu'un désert habité par des bêtes féroces et venimeuses (288). Pour juger sainement de cet état, il ne faut point consulter les philosophes à systèmes, mais les voyageurs, les témoins oculaires.

A moins que les hommes ne soient réunis, ils ne peuvent jouir des dons de la nature, déployer leurs facultés ni leur industrie : par la jonction de leurs forces, ils exécutent ce que ne pourraient entreprendre des particuliers isolés. La terre, rendue féconde par la culture, fournit le nécessaire et souvent le superflu à un peuple immense ; l'homme n'est plus réduit à disputer sa pâture aux lions et aux tigres ; six lieues carrées de terrain cultivé, peuvent nourrir plus de monde que cent lieues de terre en friche. Comparez aux fertiles contrées de l'Europe, les vastes solitudes de l'Amérique, couvertes de bois, de marais, de vapeurs pestilentielles, d'herbes empoisonnées, de reptiles dangereux ; et voyez ce que produit la société parmi les hommes.

Ceux qui prétendent que dans la vie sauvage, l'homme est plus paisible et moins vicieux que dans l'état de société, nous en imposent. Pour faire un parallèle exact, il faudrait comparer mille familles réunies par la vie civile, avec un nombre égal de familles sauvages, ou un égal nombre d'hommes ; calculer ensuite combien, dans un espace de vingt ans, il se commet de crimes chez les unes et chez les autres, et combien il se fait d'actes de vertu. J'ose affirmer que l'avantage serait pour le moins quadruple du côté des premières. Mais ce calcul n'est pas aisé, et sans cela les spéculations se trouvent fautives.

Vainement un philosophe a employé tout l'art imaginable à prouver que la vie sauvage est l'état naturel de l'homme ; que la société n'a servi qu'à le corrompre et à le rendre malheureux (289) ; c'était prétendre, en d'autres termes, que plus l'homme se rapproche des brutes, plus il est parfait : nous réfuterons ces sophismes dans le cha-

(287) Les Algonquins réunis aux Iroquois pour une partie de chasse, et jaloux de ce que ceux-ci avaient été plus heureux, les massacrèrent pendant qu'ils dormaient. (*Hist. des établ. des Europ. dans les Indes*, t. VI, l. xv, p. 32, 41, 54.)

(288) *Ibid.*, p. 14 et suiv. ; *Recherches philos. sur les Amér.*, t. I, p. 113 ; *Orig. des lois*, etc., Ire part., l. vi, c. 4 ; *Hist. nat.*, t. IX, p. 13 ; *Hist. de l'Amérique*, par M. Robertson, etc.

(289) *Discours sur les fondements de l'inégalité et sur les effets des sciences et des arts.*

pitre XI. Un autre prétend que les sauvages sont beaucoup plus heureux que les peuples policés (290), et il prend lui-même la peine de prouver ailleurs le contraire (291). Tous ces prestiges de philosophie n'étoufferont jamais la voix de la nature, ni les lumières du sens commun. Nous sentons que nous sommes faits pour nos semblables, et qu'ils sont faits pour nous, que les services mutuels nous rendent la vie plus agréable. Les mouvements de l'amitié, les liens du sang, le commerce social, sont le plus doux charme de la vie ; la satisfaction de faire du bien est souvent plus vive que celle d'en recevoir; hors de l'état de société, la vertu est presque sans exercice ; et la plupart des facultés de l'homme ne sont d'aucun usage.

§ II

Dieu l'a établie par le mariage et la religion.

La première intention du Créateur était de rassembler les habitants du monde, et non de les disperser, puisqu'il n'avait formé qu'un seul couple, duquel le genre humain devait naître. Le mariage, institué pour être le premier lien de société, n'aurait pu produire cet effet, si l'engagement n'avait été perpétuel et indissoluble : pour le rendre tel, Dieu y imprima le sceau de la religion par une bénédiction particulière (292). Une union passagère entre les deux époux, serait entièrement semblable à celle des animaux, et ne formerait pas une société plus parfaite. Lorsque la passion brutale est assouvie, les deux sexes se séparent, et ne se doivent plus rien. Si quelques-uns demeurent réunis jusqu'à ce que les petits puissent se passer d'eux, après ce terme, ils ne se connaissent plus, le hasard forme un nouveau couple l'année suivante. Par une conduite semblable parmi les hommes, il n'y aurait point de rapport durable entre les pères et les enfants; point d'éducation suivie; point de communication de connaissances ; point de secours mutuels; les hommes ne se trouveraient pas plus liés les uns aux autres, que s'ils étaient fortuitement sortis du sein de la terre, comme les arbres et les plantes.

C'est aussi le système de nos moralistes incrédules. « Les enfants, disent-ils, ne restent liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfants exempts de l'obéissance qu'ils devaient au père, le père exempt des soins qu'il devait aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance (293). » Mais l'auteur de cette décision aurait dû nous apprendre pourquoi le père *doit des soins* à ses enfants ; quel motif peut l'engager à les conserver, s'il n'a rien à en espérer dans la suite. Il est clair que cette morale est un attentat contre la société, dont elle détruit le premier lien; qu'elle met en danger la vie des enfants, sous prétexte d'assurer leur indépendance.

En donnant le jour à des enfants, un homme s'engage à les élever et à les nourrir, par conséquent à être attentif, humain, bienfaisant, compâtissant. Ces nouveaux membres, dont il enrichit la société, qu'il regarde comme son propre bien, ou plutôt comme une portion de soi-même, sont autant de chaînes qui l'attachent à sa patrie et aux devoirs civils, autant de gages qui tiennent à son cœur, et par lesquels il peut être puni, s'ils troublent l'harmonie publique. Mais il est absurde de supposer que ces devoirs du père ne sont compensés par aucun devoir de reconnaissance de la part des enfants. Nous démontrerons le contraire dans le chapitre XI. en parlant de l'autorité paternelle.

Dieu voulait que l'homme fût une créature raisonnable et non une brute; qu'il eût une religion, des connaissances et des vertus ; il ne pouvait les acquérir que par la société. Les tendres noms d'époux, de père, de frère, de parent, d'allié, devaient être le germe des affections sociales, faire la consolation de l'homme au milieu des peines auxquelles il était condamné. Les enfants d'Adam, élevés par ses soins, sentirent, dès leur naissance, les douceurs de l'amitié, de la reconnaissance, de la joie domestique, et les avantages d'une éducation commune. La nécessité de cultiver la terre, de se défendre contre les animaux féroces, était un motif de plus pour ne point se séparer. Lorsque les générations furent multipliées, Adam, déjà vieux, se vit à la tête d'un peuple nombreux, dont la nature l'avait rendu chef, auquel il était chargé de donner des principes de religion, des leçons de morale, des exemples de vertu, et qui avait appris dès l'enfance à le respecter et à lui obéir.

Après le déluge, le genre humain, concentré une seconde fois dans la famille d'un seul homme, se renouvela de même. Dieu donna un nouveau poids à l'autorité paternelle, par l'effet de la malédiction que Noé prononça contre la postérité de Cham. Ce ne fut qu'à la confusion des langues, que les familles se séparèrent pour former autant de peuplades. Les particuliers qui, par une humeur farouche, et par amour de l'indépendance s'écartèrent au loin, commencèrent bientôt à éprouver les misères et l'ignorance, inséparables de la vie vagabonde et sauvage. La peinture de cet état, dont le souvenir s'est conservé chez plusieurs nations, n'est propre qu'à exciter la compassion (294). On y voit la même stupidité, la même disette, la même barbarie que l'on a retrouvées chez les sauvages du nouveau monde. L'oubli des vertus sociales est de

(290) *Hist. des établ. des Europ. dans les Indes*, l. VI, l. XVII, p. 108.

(291) V. *Ibid.*, l. XV, p. 14 et suiv. ; *Le tableau de la vie sauvage.*

(292) *Gen.* I, 28 ; IV, 1.

(293) *Contrat social*, l. I, c. 2

(294) *Origine des lois*, etc., Ire part. l. VI, c. 4, et l. VI, p. 299.

même date que celui des leçons que la religion primitive donnait aux hommes.

Avant cette révolution, l'exercice du culte divin, toujours pratiqué en commun parmi les familles rassemblées, formait de nouveaux nœuds entre les habitants de la même contrée. De tout temps, selon l'histoire de Moïse; dès les temps héroïques, selon les auteurs profanes, les sacrifices, suivis d'un repas commun, furent le sceau des alliances, le gage du droit d'hospitalité, le symbole d'amitié fraternelle. Avoir participé aux mêmes actes de religion, était un titre sacré que l'on n'osait plus violer. C'est aux pieds des autels, sous les yeux de la Divinité, que les hommes ont formé leurs associations, se sont liés par des serments, ont contracté des engagements mutuels. Dans les assemblées religieuses, ils ont appris à se regarder comme frères, indépendamment des liens du sang, à délibérer sur leurs intérêts communs, à établir entre eux une police constante. Au milieu des fêtes, des cérémonies, des chants sacrés, ils ont fait éclater les premiers transports de joie, ils ont senti les mouvements de l'amitié, ils ont étouffé les haines et la jalousie. C'est là qu'ils ont oublié leurs travaux et leurs peines, qu'il ont commencé à goûter la paix et le bonheur.

Tous les usages religieux sont, dans leur origine, autant de leçons destinées à inspirer les vertus sociales; nous le verrons en parlant du culte extérieur de religion, dans le chapitre IX. Le père de famille, ministre ordinaire de ce culte, en devenait plus respectable; il réunissait en lui le sacerdoce, le pouvoir civil et l'autorité que donne un âge avancé. L'Ecriture nous peint Melchisédech comme roi et pontife de son peuple; les historiens et les poëtes nous donnent la même idée des anciens rois (295).

Telle est, selon l'histoire, l'origine de la société naturelle et civile; telle est la base sur laquelle ont été fondées la morale et les lois; les spéculations de la saine philosophie s'y trouvent d'accord. Voici les réflexions qu'a faites sur ce sujet le savant auteur de l'*Histoire naturelle*.

§ III.

Réflexions de M. de Buffon.

« Parmi les hommes, la société dépend moins des convenances physiques que des relations morales. L'homme a d'abord mesuré sa force et sa faiblesse; il a comparé son ignorance et sa curiosité; il a senti que seul il ne pouvait suffire ni satisfaire par lui-même à la multiplicité de ses besoins; il a reconnu l'avantage qu'il y avait à renoncer à l'usage illimité de sa volonté, pour acquérir un droit sur la volonté des autres; il a réfléchi sur l'idée du bien et du mal, il l'a gravée au fond de son cœur; à la faveur de la lumière naturelle, qui lui a été départie par la bonté du Créateur, il a vu que la solitude n'était pour lui qu'un état de danger et de guerre; il a cherché la sûreté et la paix dans la société; il y a porté ses forces et ses lumières pour les augmenter en les réunissant à celle des autres. Cette réunion est de l'homme l'ouvrage le meilleur; c'est de sa raison l'usage le plus sage. En effet, il n'est tranquille, il n'est fort, il n'est grand, il ne commande à l'univers, que parce qu'il a su se commander à lui-même, se dompter, se soumettre et s'imposer des lois; l'homme, en un mot, n'est homme, que parce qu'il a su se réunir à l'homme.

« Il est vrai que tout a concouru à rendre l'homme sociable; car, quoique les grandes sociétés, les sociétés politiques dépendent certainement de l'usage, et quelquefois de l'abus qu'il a fait de sa raison, elles ont sans doute été précédées par de petites sociétés qui ne dépendaient, pour ainsi dire, que de la nature. Une famille est une société naturelle, d'autant plus stable, d'autant mieux fondée, qu'il y a plus de besoins, plus de causes d'attachement. Bien différent des animaux, l'homme n'existe presque pas encore lorsqu'il vient de naître : il est nu, faible, incapable d'aucun mouvement, privé de toute action, réduit à tout souffrir; sa vie dépend des secours qu'on lui donne. Cet état de l'enfance, imbécille, impuissante, dure longtemps; la nécessité du secours devient donc une habitude, qui seule serait capable de produire l'attachement mutuel de l'enfant et des père et mère....

« Ainsi, la société, considérée même dans une seule famille, suppose dans l'homme la faculté raisonnable; la société, dans les animaux qui semblent se réunir librement et par convenance, suppose l'expérience du sentiment; et la société des bêtes, qui, comme les abeilles se trouvent ensemble sans s'être cherchées, ne suppose rien : quels qu'en puissent être les résultats, il est clair qu'ils n'ont été ni prévus, ni ordonnés, ni conçus par ceux qui les exécutent, et qu'ils ne dépendent que du mécanisme universel et des lois du mouvement établies par le Créateur (296).

« Dans l'état même de la nature, la première éducation, l'éducation de nécessité exige autant de temps que dans l'état civil, parce que, dans tous deux, l'enfant est également faible, également lent à croître; que par conséquent il a besoin de secours pendant un temps égal; qu'enfin il périrait s'il était abandonné avant l'âge de trois ans. Or, cette habitude nécessaire, continuelle et commune entre la mère et l'enfant pendant un si long temps, suffit pour qu'elle lui communique tout ce qu'elle possède; et quand on voudrait supposer faussement que cette mère, dans l'état de nature, ne possède rien, pas même la parole; cette longue habitude, avec son enfant, ne suffirait-elle pas pour faire naître une langue? Ainsi cet état

(295) Rex Anius, rex idem hominum Phœbique sacerdos. (VIRG., *Æneid.* l. III, v. 80, HÉROD.; l. VI, n. 56.)

(296) *Hist. nat.*, Disc. sur la nat. des anim. t. V, in-12, p. 374

de pure nature, où l'on suppose l'homme sans pensée, sans parole, est un état idéal, imaginaire, qui n'a jamais existé; la nécessité de la longue habitude des parents à l'enfant produit la société au milieu du désert; la famille s'entend par signes et par sons; et ce premier rayon d'intelligence entretenu, cultivé, communiqué, a fait ensuite éclore tous les germes de la pensée : comme l'habitude n'a pu s'exercer, se soutenir si longtemps, sans produire des signes mutuels et des sons réciproques; ces signes, ou ces sons, toujours répétés et gravés peu à peu dans la mémoire de l'enfant, deviennent des expressions constantes; quelque courte qu'en soit la liste, c'est une langue qui deviendra bientôt plus étendue, si la famille augmente, et qui suivra toujours, dans sa marche, les progrès de la société. Dès qu'elle commence à se former, l'éducation de l'enfant n'est plus une éducation purement individuelle, puisque ses parents lui communiquent non-seulement ce qu'ils tiennent de la nature, mais encore ce qu'ils ont reçu de leurs aïeux, et de la société dont ils font partie; ce n'est plus une communication faite par des individus isolés qui, comme dans les animaux, se bornerait à transmettre leurs simples facultés; c'est une institution à laquelle l'espèce entière a part, et dont le produit fait la base et le lien de la société (297). »

Sénèque avait déjà fait autrefois une partie de ces réflexions (298).

Le procédé de la nature, dans la formation de la société humaine, est donc exactement tel qu'il nous est indiqué dans les livres saints; puisque par *la nature*, on ne peut entendre autre chose que Dieu, qui en est l'auteur. Pour en rendre l'effet plus sûr, Dieu voulut y ajouter la sanction et le secours de la religion. M. de Buffon a vu l'homme des mêmes yeux que les écrivains sacrés, et ceux-ci ont vécu dans des siècles où la philosophie n'existait pas encore. Qui leur a donné des vues si sages et si profondes? Nous verrons, dans un moment, si les incrédules ont mieux rencontré dans leur théorie.

Dès qu'il est évident que l'homme a été destiné à la société par la nature, ou plutôt par le Créateur, il ne l'est pas moins que Dieu, en créant l'homme, n'a pu se dispenser de lui imposer les devoirs, sans lesquels la société ne peut subsister. Un être infiniment sage ne peut vouloir la fin, sans vouloir les moyens; autrement il se contredirait lui-même. Il résulte donc de la destination naturelle de l'homme, que Dieu lui a imposé des lois, lui a donné une morale, et lui en a commandé l'observation, comme nous l'apprennent les livres saints : c'est ce que nous appelons *la loi naturelle*. Sans cette loi émanée de l'autorité divine, intimée à l'homme par la conscience, par la raison, par la révélation primitive, il ne peut y avoir d'obligation morale proprement dite, point de devoir rigoureux, point de droits réciproques entre les hommes, point de vice ni de vertu. Nous le démontrerons, par l'examen que nous ferons dans le chapitre VIII, des divers systèmes, que les philosophes ont imaginés, pour fonder une morale indépendamment de Dieu et de la religion. Il suffira pour le présent, de jeter un coup d'œil sur celui qui domine aujourd'hui parmi les incrédules.

§ IV.

La société n'est point fondée sur un contrat.

Ils posent pour principe, que, dans l'état de pure nature, l'homme a droit à tout; que son droit s'étend aussi loin que ses forces; que le droit de nature ne lui interdit *ni la discorde, ni la haine, ni la colère, ni la fraude, ni rien enfin de ce que veut l'appétit.* Pour faire cesser cet état de guerre mutuelle, il a fallu que l'homme se défît *de son droit naturel pour le posséder en commun, et renonçât aux désirs de son appétit pour le soumettre à la puissance et aux volontés de la société.* D'où il s'ensuit que nul ne promet, *sans fraude*, de renoncer au droit qu'il a sur toutes choses; que personne ne tiendra effectivement sa promesse, s'il n'y est incité par la crainte d'un plus grand mal, ou par l'espérance d'un plus grand bien.... D'où nous devons conclure que nulle obligation n'est valide qu'autant qu'elle est utile; que sans cette circonstance, tout contrat *est de nul effet.*

Voilà le système de Spinosa, qui est originairement celui d'Epicure : Spinosa n'a fait que le développer; Hobbes l'a soutenu dans ses ouvrages. On le retrouve dans le *Système de la nature*, dans le livre *De l'esprit*, dans le *Système social*, dans tous les écrits des matérialistes (299). La plupart ont compris que la *convention* ou le contrat, dont parle Spinosa, est inutile; ils définissent la vertu, *ce qui est vraiment et constamment utile à l'homme vivant en société*, et le vice, *ce qui lui est constamment nuisible :* l'homme disent-ils, est déterminé à pratiquer l'une, et à éviter l'autre, par la connaissance de son véritable intérêt, par le même instinct qui lui fait rechercher le plaisir et fuir la douleur. Socrate s'est déjà élevé autrefois contre ce système (300).

Pour le réfuter, il y a deux choses à faire; la première, de prouver que la convention imaginée par Spinosa est illusoire; la seconde, de démontrer que la notion du vice et de la vertu, donnée par les matérialistes, est fausse et absurde.

En premier lieu, une convention, un con-

(297) *Hist. nat.* t. XII, p. 40.

(298) Sénèque, *De benef.* l. iv, c. 18.

(299) Diogène Laerce, l. x, § 150, 151; *Morale d'Epicure*, par M. Batteux, p. 243; Spinosa, *Tract. théol. polit.*, c. 16; Hobbes, *Leviathan.*, 1° part., c. 13 et 14; *Du corps politique*, c. 1; *Syst. de la nat.*, t. I, c 9, p. 134, etc.; *Contrat social*, l. i, c. 8; *De l'esprit*, t. I. 2e discours, etc., etc.

(300) Voyez Platon, l. i *De la République.*

trat, une promesse, ne peuvent fonder *une obligation*, à moins qu'il n'y ait *une loi* antérieure qui oblige l'homme à tenir sa parole, à observer les engagements qu'il contracte. Si c'est la volonté seule de l'homme qui l'oblige, il est clair que l'obligation ne dure, qu'autant que persévère la volonté; la même cause qui a formé l'obligation peut la rompre. Supposer la volonté obligée, sans une loi qui l'oblige, c'est admettre un effet sans cause. Spinosa le reconnaît en avouant que tout contrat *est de nul effet*, à moins que l'homme ne soit déterminé à l'accomplir, par la crainte d'un plus grand mal, ou par l'espérance d'un plus grand bien ; que nulle obligation n'est valide, qu'autant qu'elle est utile. C'est donc l'utilité ou l'intérêt qui fait toute la force de l'obligation; le contrat supposé ne change absolument rien à la nature des choses.

Ce contrat ne peut lier aucun particulier, à moins qu'il n'y consente; les pères n'ont pas pu contracter pour les enfants au préjudice du droit de la nature ; ce droit réclame toujours en faveur des derniers : tout homme qui peut impunément violer le contrat, ne pèche contre aucune loi. En vertu de quel principe serait-il tenu de l'observer? Parce qu'on peut l'y forcer. Donc l'obligation se réduit toujours à la nécessité de céder à la force, et n'est qu'une impuissance de résister, tout comme avant la convention : la force par elle-même ne peut lier la conscience.

Pour admettre la nécessité d'une convention, il faut supposer que les hommes sont sortis du sein de la terre, ou sont tombés des nues, sans avoir aucune relation naturelle les uns avec les autres, et qu'ils seraient encore dans cet état, s'ils n'en étaient pas sortis volontairement : supposition chimérique. Ce n'est pas ainsi que le genre humain a été formé; Dieu a fait descendre tous les hommes d'un seul couple, afin qu'ils fussent tous frères; le lien de fraternité les unit dès leur naissance, et de là découlent leurs devoirs mutuels. Si deux hommes partis des deux pôles, se rencontraient fortuitement dans un désert, il leur serait défendu, par la loi naturelle, de se nuire, et s'ils le faisaient, ils seraient coupables.

Le prétendu contrat, ou plutôt la loi de société, vient de Dieu, et non des hommes; il l'a portée sans les consulter, et pour leur avantage : cette loi naturelle veille à leur conservation avant même qu'ils soient nés; la seule qualité d'homme les y soumet, et ils seraient fort à plaindre si cela n'était pas.

§ V.

L'intérêt n'en est pas le seul fondement.

En second lieu, l'opinion qui réduit les devoirs de l'homme au seul calcul de ses intérêts, est fausse, contradictoire, pernicieuse, destructive de toute morale et de toute vertu.

1° Il est faux que la vertu soit toujours le parti le plus avantageux et le plus utile à l'homme pour ce monde; il y a des cas où un crime serait beaucoup plus utile qu'un acte de vertu. Un homme qui, dans le plus grand secret, m'a confié un dépôt considérable, vient à mourir subitement. Je ne cours aucun danger en gardant ce dépôt dont personne n'a connaissance. Si je le rends aux héritiers du défunt, je m'exposerai à passer pour un fripon; ce sont des âmes basses et avides qui me soupçonneront d'en avoir retenu une partie, et qui le publieront. Où est l'utilité qui me reviendra de la restitution du dépôt? On me fait un procès injuste, où il va de ma réputation et de ma fortune ; il ne tient qu'à moi de le gagner par un faux serment dont on ne pourra jamais me convaincre : suis-je autorisé par un intérêt à le faire? Socrate pouvait se soustraire à la mort, en s'évadant, selon le conseil de ses amis; ses concitoyens lui auraient su gré de leur avoir épargné un crime; revenus de leur ivresse momentanée, ils l'auraient comblé d'honneurs : Socrate a-t-il commis un crime en buvant la ciguë? Où est l'intérêt qui engage Aristide mourant à pardonner l'ingratitude des Athéniens; qui porte un citoyen vertueux à s'immoler pour sa patrie ; qui détermine un voyageur à soulager un inconnu, qu'il ne reverra jamais; qui excite un homme généreux à cacher, sous un silence impénétrable, les libéralités qu'il fait?

Les matérialistes déclament contre la Providence, parce qu'elle permet que la vertu soit malheureuse sur la terre; et par une contradiction révoltante, ils s'efforcent de prouver que la vertu porte toujours avec soi, en ce monde, sa propre récompense.

2° Ils confondent le bien moral, ou la vertu, avec le bien physique ; l'obligation morale de pratiquer la vertu, par choix, avec la nécessité physique et naturelle qui nous fait rechercher le bien-être. Or, il n'y a aucune obligation morale, pour l'homme, de se procurer le bien-être ; souvent il peut s'en priver pour des motifs très-louables ; mais il n'est jamais louable d'omettre un acte de vertu. L'homme qui renonce à un bien sensible sera, si l'on veut, un imprudent; il n'est pas pour cela coupable d'un crime. Selon les athées, l'homme peut renoncer à la vie, à sa conservation, à son être, sans violer aucune loi; et ils lui font une loi de se procurer le bien-être.

3° Le mot *intérêt*, dit un docteur matérialiste, est le synonyme d'injustice, de corruption, de malice, de petitesse, dans un avare, un courtisan, un tyran : dans l'homme de bien, *intérêt* signifie équité, bienfaisance, grandeur d'âme, désir de mériter l'estime des autres (301). L'intérêt est donc un Protée qui prend la forme du caractère, du tempérament, des passions de tous les hommes. En quel sens un motif aussi versatile peut-il être un ressort général de vertu?

(301) *Syst. social*, I, part., c. 5, c. 4, p. 63.

Chez les nations dont le luxe a corrompu les mœurs, il est impossible que la vertu soit une voie assurée pour gagner l'estime et la faveur publique. Un homme d'une austère probité, est un censeur incommode, un citoyen dyscole, avec lequel on ne peut pas commercer; c'est Aristide au milieu d'Athènes. Le vice adroit, souple, insinuant, doit être alors le mérite le plus accrédité : la vertu, loin d'être utile, peut être un sujet de haine et de proscription. Il s'ensuivrait donc que, quand les mœurs des nations changent, les idées de vice et de vertu subissent la même révolution; que plus un peuple est vicieux, plus il a droit de le devenir. Les athées conviennent que, dans ces circonstances, l'homme vertueux est réduit à se contenter du témoignage de sa conscience ; et que lui témoignera-t-elle? Qu'il a été un insensé, et qu'il a mal calculé ses intérêts. Il sera forcé de dire, comme Brutus mourant : *O vertu, je reconnais que tu n'es qu'un vain nom!* les scélérats qui ont trahi leur patrie, ont été plus sages que moi (302)

§ VI.

Il faut une loi naturelle.

Le fondement des vertus sociales et de nos devoirs doit être certain, immuable, universel, le même à l'égard de tous les hommes; il faut un intérêt plus solide, plus puissant, plus constant, que les avantages passagers de cette vie. Ceux-ci varient selon les circonstances, selon le génie et les passions particulières de chaque individu, selon les mœurs et les usages des nations. Il faut une loi suprême et immuable, indépendante du caprice et de l'opinion des hommes. Dès qu'il y a un Etre souverain, créateur de l'homme, dont la providence veille sur toutes choses, qui lui commande d'aimer, de secourir, de servir ses semblables, de ne leur jamais nuire, sous peine d'être puni en ce monde ou en l'autre, qui lui intime cette loi par la voix de la conscience ; il n'est plus personne qui ne soit vivement intéressé à remplir cette obligation, puisque tout homme est certain d'être, tôt ou tard, récompensé de ses vertus, ou puni de ses crimes, quel que soit d'ailleurs l'avantage ou le désavantage qui peut lui en revenir dans la société.

Dès lors, les idées du juste et de l'injuste, du bien et du mal, du vice et de la vertu, sont certaines, immuables, comme la volonté éternelle de Dieu ; tout homme peut lire ses devoirs dans le fond de son cœur. Il sent que la vertu n'est jamais plus héroïque, et plus digne d'une récompense immortelle, que quand elle fait, ici bas, le malheur de celui qui la pratique. L'homme puise dans la religion, dans la croyance d'un Dieu et d'une autre vie, un motif solide et infaillible d'être vertueux, bienfaisant, soumis aux lois, de réprimer ses passions, de remplir tous les devoirs de la société; il y trouve une espérance capable de le soutenir et de le consoler dans les disgrâces. C'est alors seulement, que le témoignage de la conscience peut nous dédommager de l'injustice de nos semblables.

Ce motif invariable ne porte aucun préjudice aux avantages temporels de la vertu ; c'est un trait de mauvaise foi de la part des incrédules de supposer le contraire. Lorsque les hommes sont assez équitables pour rendre à la vertu la justice qui lui est due, la religion ne défend point à l'homme d'y être sensible. Jamais les livres saints n'ont décidé que l'homme ne doit point chercher son bonheur temporel dans la vertu; la maxime contraire y est formellement enseignée : *L'affliction et la douleur*, dit un apôtre, *sont le partage de tout homme qui fait le mal; gloire, honneur et paix à quiconque fait le bien, soit Juif, soit gentil* (303). Les bénédictions temporelles que Dieu accordait aux patriarches ne leur ôtaient pas l'espérance d'un bonheur éternel. Jésus-Christ commande de chercher, *en premier lieu*, le royaume de Dieu et sa justice ; et il ajoute que *le reste nous sera donné par surcroît* (304). Il ne veut pas que l'on envisage les biens temporels comme *motif principal*, parce que ce motif peut manquer ; mais loin de l'interdire, il le propose du moins en second lieu. Voilà donc, dans la religion même, deux motifs au lieu d'un pour nous engager à être vertueux; lorsque le second manque, le premier ne peut pas manquer.

Jugeons par là de la justesse du raisonnement des incrédules. Des récompenses éloignées, disent-ils, dans un avenir incertain, touchent faiblement les hommes; voilà pourquoi la religion produit si peu d'effet parmi eux : il faut donc leur en proposer qui soient présentes, sensibles, palpables, et laisser là les autres.

Aveugles raisonneurs! La religion a-t-elle jamais anéanti les récompenses présentes de la vertu? L'homme, craignant Dieu, auquel il arrive de pécher contre sa conscience, oublie donc tout à la fois les récompenses temporelles et le bonheur éternel attachés à la vertu. Alors les uns et les autres sont également inefficaces à son égard. S'ensuit-il qu'il faut les supprimer également? La vertu peut-elle procurer de plus grands avantages temporels à un athée qu'à un homme religieux?

§ VII.

Aveu des anciens philosophes.

Pour achever de démontrer que la vertu ne peut avoir d'autre base solide que la religion, nous ajouterons ici l'aveu des philosophes anciens et modernes, même des incrédules; il est d'autant plus frappant, qu'ils l'ont fait contre l'intérêt de leur système.

Chrysippe, chef des stoïciens, convenait

(302) *Dict. crit.* art. *Brutus*, (*Marcus Junius*), rem. C.

(303) *Rom.* II, 9 et 10.

(304) *Matth.* VI.

que le seul et véritable fondement de la morale, est la volonté de Dieu, interprétée par le sentiment moral, et la différence essentielle des choses. Zénon pensait de même (305). C'était une contradiction avec les principes du stoïcisme : Plutarque a eu raison de la leur reprocher (306).

Cicéron, après avoir épuisé toutes les ressources de son génie à prouver qu'il y a un droit naturel, des actions justes de leur nature, et indépendamment de l'institution des hommes, n'ose se flatter que ses principes seront approuvés de tous les philosophes, ni ses preuves assez solides pour tenir contre leurs objections. Il demande grâce aux sceptiques, à Arcésilas et à Carnéade; il craint que s'ils venaient l'attaquer, ils ne fissent de trop grandes brèches dans l'édifice qu'il avait construit; il ne se sent pas assez de forces pour les repousser; il désire seulement de les apaiser (307). Or, à quoi peut aboutir une morale que le moindre souffle de scepticisme peut renverser? Il lui manquait l'appui de la religion.

Pline, qui ne croyait ni Dieu, ni providence, a cependant reconnu l'utilité de cette doctrine. « Il est avantageux, dit-il, que l'on croie que les dieux font attention aux choses humaines; que si les malfaiteurs tardent si souvent à être punis, à cause de la multitude des soins dont Dieu est occupé, ils n'échappent jamais au châtiment; que l'homme n'a point été créé semblable à Dieu pour se rapprocher des brutes par la bassesse de ses inclinations (308).

Pomponace, qui ne s'est rendu que trop suspect d'athéisme, dit que, si tous les hommes étaient nés avec un excellent caractère, la beauté de la vertu et ses avantages suffiraient pour les engager tous à bien faire; mais que, comme le très-grand nombre a de mauvaises inclinations, il a fallu, pour le bien commun, imaginer les peines et les récompenses de l'autre vie, parce que cette croyance peut être utile à tous les hommes (309).

Spinosa parle de même. « Si tous les hommes, dit-il, étaient d'un tempérament à ne rien souhaiter que de raisonnable, il est certain que, pour vivre ensemble, ils n'auraient pas besoin de lois ; il suffirait de les instruire d'une bonne morale.... Mais la nature humaine est bien éloignée de cette modération ; tous courent à leur intérêt.... et vont aveuglément où leur appétit les entraîne. De là vient que l'autorité et la violence sont le maintien des sociétés, et qu'il y faut absolument des lois qui tiennent en bride la licence effrénée des hommes, et répriment leur insolence. » Après avoir remarqué que la crainte est un état violent, et un joug que les hommes sont toujours tentés de secouer, il ajoute. « Voilà la raison qui obligea Moïse, divinement inspiré, à introduire la religion dans sa république, afin que le peuple fît son devoir, plus par dévotion que par crainte. » Enfin il dit que celui qui n'a aucune idée de Dieu, ni par l'histoire de la révélation, ni par la lumière naturelle, s'il n'est impie et réfractaire, est un brutal, qui n'a que le nom d'homme, et que Dieu n'a doué d'aucune bonne qualité (310).

Bayle, qui a employé toutes les subtilités possibles, pour prouver qu'une société d'athées pourrait subsister, rend quelquefois hommage aux effets salutaires de la religion, et en avoue la nécessité. « On a reconnu de tout temps, dit-il, que la religion était un des liens de la société, et que les sujets n'étaient jamais mieux retenus dans l'obéissance que lorsqu'on savait faire intervenir à propos le ministère des dieux.... N'en déplaise à Cardan, une société d'athées, incapable qu'elle serait de se servir des motifs de religion pour se donner du courage, serait bien plus facile à dissiper qu'une société de gens qui servent des dieux : et quoiqu'il ait quelque raison de dire que la croyance de l'immortalité de l'âme a causé de grands désordres dans le monde par les guerres de religion qu'elle a excitées de tout temps; il est faux, même à ne regarder les choses que par des vues de politique, qu'elle ait apporté plus de mal que de bien, comme il voudrait le faire accroire (311). »

Bayle cite le traité dans lequel Plutarque a démontré aux épicuriens que la doctrine qui rejette la providence de Dieu, et l'immortalité de l'âme, ôte à l'homme une infinité de consolations pendant sa vie, et le réduit au désespoir, quand il faut mourir ; et il avoue que Plutarque a prouvé ce point très-solidement (312).

Il le confirme ailleurs par l'exemple de Brutus qui termina sa vie en injuriant la vertu, et en se repentant de l'avoir pratiquée. « Ce romain, dit-il, n'avait pas tout le tort que l'on s'imagine. Si l'on ne joignait pas à l'exercice de la vertu, ces biens à venir que l'Écriture promet aux fidèles, on pourrait mettre la vertu et l'innocence au nombre des choses sur lesquelles Salomon a prononcé son arrêt définitif : *Vanité des vanités, et tout est vanité.* S'appuyer sur son innocence, serait s'appuyer sur le roseau cassé, qui perce la main de celui qui veut s'en servir (313). »

En parlant des saducéens, il observe qu'en ruinant le dogme de l'immortalité de l'âme, on ôte à la religion toute sa force, par rapport à la pratique de la vertu ; il le

(305) Cic., *De nat. deor*, l. I, n. 14.

(306) Plutarque, *Contrad. des stoïciens*, n. 7 et 8.

(307) Cic., l. I *De leg.* V. S. Aug., *De civit. Dei*, l. II, c. 21 ; Bayle, *Dict. crit.* art. *Carnacée*, rem. H.

(308) *Hist. nat.*, l. II, c. 7.

(309) *De immort. animæ*, p. 123. V. I Dissert. tirée de Varburthon, p. 53, 57.

(310) *Tract. théol. polit.*, c. 5, traduction, p. 134. 137, 144.

(311) *Pensées sur la comète*, p. 108 et 131.

(312) *Dict. cr.*, art. *Epicure;* rem. R.

(313) *Dict. crit.*, art. *Brutus* (*Marcus Junius*). rem. C. D.

prouve par deux remarques. « L'une, qu'il n'est presque pas possible de persuader aux gens qu'ils prospéreront sur la terre en vivant bien, et qu'ils seront accablés de la mauvaise fortune en vivant mal, parce que l'expérience paraît contraire : l'autre, que les orthodoxes peuvent se flatter de cette espérance tout comme les saducéens, et qu'ayant de plus la ressource de l'éternité, ils seront plus en état de faire influer la religion sur leur morale pratique (314). »

§ VIII.

Et de plusieurs incrédules modernes.

Bolingbroke avoue que la doctrine des récompenses et des peines futures est propre à donner de la force aux lois civiles, et à réprimer les vices des particuliers. La raison, dit-il, qui ne peut pas l'admettre sur les principes de la théologie naturelle, ne doit pas la rejeter dans les principes de la bonne politique (315). « L'utilité de maintenir la religion, et le danger de la négliger, ont été extrêmement visibles dans toute la durée du gouvernement romain........ Quoique la religion établie par Numa fût absurde, cependant la crainte d'un pouvoir suprême, la croyance d'une providence qui réglait toutes choses, produisirent les merveilleux effets que Polype, Cicéron, Plutarque et Machiavel leur attribuent..... l'oubli et le mépris de la religion furent la cause principale des maux que Rome éprouva dans la suite; la religion et l'Etat déchurent dans la même proportion (316). »

Shaftesbury, après avoir soutenu que, sans la croyance d'un Dieu, l'homme peut sentir les avantages de la vertu, et en avoir une haute idée, ajoute : « Néanmoins il faut avouer que la pente naturelle de l'athéisme est très-différente; il tend à retrancher toute affection à ce qu'il y a de plus aimable et de plus digne de l'homme. Peut-on être porté à aimer ou à admirer quelque chose, comme ayant rapport à l'ordre de l'univers, quand on regarde l'univers comme un chaos de désordres?... Rien n'est plus capable d'exciter à la vertu, et de détourner du vice, que la présence d'un être suprême, témoin et juge de ce qui se passe dans l'univers; et c'est un grand défaut dans l'athéisme de retrancher ce motif... Croire que les mauvaises actions, auxquelles nous sommes entraînés par des passions violentes, sont punies par la justice divine, est le meilleur remède contre le vice et le plus grand encouragement à la vertu (317). »

David Hume s'est expliqué d'une manière encore plus forte. « Ceux qui s'efforcent, dit-il, de désabuser le genre humain de ces sortes de préjugés (de religion) sont peut-être de bons raisonneurs; mais je ne saurais les reconnaître pour bons citoyens, ni pour bons politiques, puisqu'ils affranchissent les hommes d'un des freins de leurs passions, et qu'ils rendent l'infraction des lois de l'équité et de la société, plus aisée et plus sûre à cet égard (318). »

L'auteur de la *Lettre de Trasibule à Leucipe* soutient dans un endroit, que l'opinion de l'existence de Dieu ne sert de rien pour rendre les hommes meilleurs; mais dans la suite il se rétracte, et convient que les fictions de la vie à venir sont très-avantageuses au genre humain. « Le commun des hommes, dit-il, est trop corrompu et trop insensé, pour n'avoir pas besoin d'être conduit à la pratique des actions vertueuses, c'est-à-dire utiles à la société, par l'espoir de la récompense, et détourné des actions criminelles par la crainte des châtiments. C'est là ce qui a donné naissance aux lois; mais comme ces lois ne punissent ni ne récompensent les actions secrètes, et que, dans les sociétés les mieux réglées, les coupables puissants et accrédités trouvent le secret de les éluder, il a fallu imaginer un tribunal plus redoutable que celui du magistrat. On a supposé qu'à la mort nous entrions dans une nouvelle vie, etc... Cette opinion sans doute est le plus ferme fondement des sociétés; c'est elle qui porte les hommes à la vertu, et les détourne du crime (319). » Toland, dans ses *Lettres philosophiques*, dit la même chose (320).

Dans les *Nouvelles libertés de penser*, un philosophe, après avoir attaqué l'existence de l'âme et l'existence de Dieu, soutient que la morale n'est fondée que sur l'amour-propre, et finit par ces mots : « Ce n'est pas que cette morale ne fût dangereuse en général; elle n'est bonne à prêcher qu'aux honnêtes gens, et le peuple ne serait pas arrêté par ce sentiment délicat d'amour-propre; mais est-ce la faute de la morale (321)? » Et quelle morale plus fautive que celle qui ne convient pas au peuple, et qui est dangereuse en général?

L'auteur du *Système de la nature* observe « que dans une société nombreuse, fixée et civilisée, les besoins venant à se multiplier, et les intérêts à se croiser, l'*on est obligé* de recourir à des gouvernements, à des lois, à des cultes publics, à des systèmes uniformes de religion, pour maintenir la concorde;... qu'ainsi peu à peu la morale et la politique se trouvent liées au système religieux (322). »

Enfin, dans les *Dialogues sur l'âme*, un matérialiste, après avoir décidé que la loi éternelle de faire le bien et d'éviter le mal n'a d'autre base que la nécessité d'aimer le plaisir et de fuir la douleur; qu'une morale très-simple et très-pure découle de là comme de sa source, se propose cette objection : « S'il n'est aucun objet ou aucun Dieu au

(314) *Saducéens*, rem. E. *Contin. des pensées div.*, § 153.

(315) *Œuvres*, t. V, 322, 489.

(316) Tome IV, p. 428.

(317) *Recherches sur le mérite et la vertu*, l. I, IIe part., § 3.

(318) *Essai*, Œuv. t. III, p. 301.

(319) *Lettre de Trasib.*, p. 169 et 282

(320) Seconde Lettre, § 13 p. 80.

(321) *Nouv. lib. de penser*, p. 150 et 171.

(322) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 13, p. 377, 379.

quel on rapporte ces actes, et qui en juge, pour ensuite y proportionner les récompenses et les peines, ces actes me paraissent indifférents en eux-mêmes; et pourvu qu'ils ne blessent point la loi nationale, ou *que ses ministres l'ignorent*, ils sont toujours bons, s'ils tournent à l'avantage de celui qui les produit (323). » L'argument était pressant et méritait une réponse : l'auteur a trouvé bon de n'en donner aucune; son silence vaut une démonstration.

Voilà parmi nos adversaires une tradition assez constante de la nécessité de la religion, pour fonder la morale et la société. Il faut que la vérité soit bien puissante, pour leur arracher des aveux qui renversent leurs systèmes, et qui les couvrent d'opprobre. Il en résulte clairement qu'un athée ne peut avoir aucun motif solide de pratiquer la vertu et de remplir les devoirs de l'humanité.

§ IX

Objections de Bayle.

Bayle, qui a profité plus qu'aucun autre, du privilége de soutenir le pour et le contre, a fait tout son possible pour ébranler une vérité dont il était convenu plus d'une fois ; ses objections ont été copiées par tous les incrédules : nous les abrégerons sans les affaiblir.

Ce subtil raisonneur, poussé par ses adversaires, a été forcé d'avouer que les principes de l'athéisme conduisent directement à la corruption des mœurs et à *des conséquences affreuses;* que si les athées raisonnaient conséquemment, ils se livreraient à toutes sortes de crimes (324); mais il soutient qu'ils se contredisent dans la pratique, et qu'ils ont cela de commun avec ceux qui ont une religion, puisque les Chrétiens mêmes ne suivent point dans leur conduite les maximes de l'Evangile. Il conclut qu'en général l'homme n'agit point selon les opinions qu'il peut avoir adoptées; que l'on ne peut pas juger des mœurs d'un particulier ni d'une nation par la croyance qu'ils professent.

Très-peu de Chrétiens, dit-il, vivent selon la morale de leur religion; les crimes sont presque aussi communs parmi nous que parmi les infidèles. Les soldats chrétiens seraient des lâches s'ils suivaient les maximes de l'Evangile; si les femmes sont chastes, c'est plutôt par honneur que par religion. Il est prouvé par l'histoire que les plus grands scélérats n'étaient pas des incrédules, que les princes les plus corrompus n'avaient pas abjuré leur foi ; à la naissance de la prétendue réforme, les courtisans les plus débauchés étaient ceux qui témoignaient le plus de zèle pour le catholicisme et de haine contre les protestants. Donc, s'il y a encore des mœurs parmi nous, cela vient plutôt de la crainte des lois humaines que d'un fonds de respect pour la loi divine. Les confessions, les communions et les autres pratiques produisent très-peu d'effet. En général, la religion est un frein très-faible pour contenir la plupart des hommes : les passions sont à peu près l'unique ressort de leurs actions.

Quant aux athées, leurs opinions ne conduisent pas nécessairement à la corruption des mœurs, parce que indépendamment de la religion il y a des principes d'honnêteté et de vertu fondés sur l'essence des choses. Les athées peuvent être retenus par la considération de l'excellence et de la beauté de la vertu, par le point d'honneur, par l'envie de s'immortaliser, par l'intérêt du système, et pour ne pas rendre leur secte odieuse; ils pourraient donc former une société toute semblable à une société de païens. Il y a eu des athées vertueux; on peut en citer plusieurs. On connaît des nations qui n'ont aucune idée de Dieu ni de religion; d'autres qui croient l'immortalité de l'âme, sans admettre l'existence de Dieu. Si donc il y a des athées vicieux, cela ne vient pas de leur système, mais de ce qu'ils suivent leurs passions comme le reste des hommes (325).

§ X.

Contradictions de cet auteur.

Réponse. Remarquons d'abord trois ou quatre contradictions dans les arguments de Bayle; nous répondrons directement ensuite.

Il part de ce principe, que l'homme ne suit point dans la pratique les maximes spéculatives qu'il fait profession de croire, que l'on ne peut pas juger des mœurs par les opinions; et pour juger des mœurs qui régneraient dans une société d'athées, il se fonde uniquement sur leurs opinions touchant la beauté de la vertu, le point d'honneur, la gloire de s'immortaliser, etc.

Il convient qu'il n'y a point d'annales qui nous apprennent les mœurs et les coutumes d'une nation plongée dans l'athéisme; qu'ainsi *l'on ne peut pas en décider par l'expérience* (326). Il soutient néanmoins qu'il y a des nations en société qui ne connaissent aucune divinité. Que ne consultait-il leurs annales, pour nous apprendre quelles sont les mœurs d'une société où l'on ne croit pas en Dieu ?

Il va plus loin : il avoue qu'il est impossible que l'athéisme s'établisse chez une nation policée; que, « s'il y a des peuples qui n'admettent aucune divinité, ils ont été dans cet état dès leur première origine; ils ne sont jamais sortis de cette ancienne et *barbare condition* où le genre humain a croupi jusqu'à ce qu'il eût reçu des lois et une religion (327). » L'expérience atteste donc qu'il n'y eut jamais de société policée sans religion. Sur quel fondement Bayle soutient-il que ce phénomène est possible,

(323) *Dial. sur l'âme*, p. 119, 120, 122. V. encore *Emile*, t. III, p. 110 et 191.

(324) *Pensées div. sur la comète*, § 129. *Continuation*, § 149.

(325) *Pensées sur la comète*, § 129 et suiv.; *Contin.*, § 138 et suiv.; *Réponse aux quest. d'un provinc.*, IIIe part., c. 29 et suiv.; *Dict. crit.*, art. *Arcésilas*, rem. K. *Gui-Patin*, rem. C.

(326) *Pensées sur la com.*, § 129 et 145.

(327) *Contin. des pens.*, § 6.

quoiqu'il n'ait jamais existé? Pour juger de l'efficacité des principes de religion, il veut que l'on consulte l'expérience et non le raisonnement; pour savoir quels effets produirait l'athéisme, il veut que le raisonnement décide contre l'expérience.

Pour excuser l'athéisme, il soutient que l'homme ne suit pas dans sa conduite les dogmes qu'il professe, et pour rendre odieux le paganisme, il s'attache à prouver que l'opinion que les païens avaient conçue de leurs dieux devait les porter au mal (328).

Malgré les roues, dit-il, malgré les magistrats et les prévôts, combien se fait-il de meurtres et de brigandages jusque sur les lieux où l'on exécute les criminels! Pour conclusion, il ajoute que la justice humaine fait la vertu de la plus grande partie du monde (329). Il nous paraît qu'il fallait conclure tout le contraire.

§ XI.

Réponse directe à ses sophismes.

Mais nous sommes obligés de démontrer que les raisonnements de Bayle ne sont que des sophismes.

N'oublions pas l'aveu qu'il a fait, que l'athéisme conduit à la corruption des mœurs et à *des conséquences affreuses*, quand on veut raisonner. Qu'il y conduise *nécessairement* et toujours, ou qu'il y conduise rarement, parce que les athées se contredisent, cela nous est égal.

En premier lieu, pourquoi les athées sont-ils forcés de contredire leurs opinions dans la pratique? C'est qu'ils vivent dans des sociétés où il y a une religion; ils sont obligés d'agir à l'extérieur comme ceux qui croient un Dieu; s'ils voulaient suivre les conséquences de leurs principes, ils seraient traités en ennemis de l'humanité : ils ont un intérêt très-vif de prévenir, par la régularité de leur conduite, les effets de la haine qu'inspirent leurs opinions. Serait-ce la même chose si la société était uniquement composée de leurs semblables? Le motif qui les détermine n'aurait plus lieu.

Les exemples vrais ou faux d'athées vertueux, cités par Bayle, ne prouvent donc rien. C'étaient des philosophes placés au milieu d'une nation convaincue de l'existence de la Divinité, qui avait reçu, avec la religion, ses lois, sa police, ses mœurs, ses principes d'honnêteté et de vertu. Les circonstances seraient très-différentes, si de tels philosophes vivaient parmi un peuple athée.

A qui sont-ils redevables de leurs maximes sur l'honneur, sur l'essence et la beauté de la vertu, sur la gloire de s'immortaliser et des habitudes louables qu'ils peuvent avoir contractées? A leur éducation, à la société dans laquelle ils ont pris naissance, à la religion qui y règne. La question est de savoir si chez une nation athée de son origine, il y aurait des principes d'honneur, des idées de vertu, des notions de gloire immortelle, etc.; ou si, chez un peuple policé, qui tomberait dans un athéisme universel, ces principes et ces idées se soutiendraient longtemps. Bayle convient qu'il n'y en a point d'exemple; sur quoi fondé juge-t-il qu'il peut y en avoir?

Ces principes des athées ne peuvent faire impression que sur des philosophes, sur des esprits cultivés : ce ne sont pont là les ressorts qui font agir le peuple. Lorsque Bayle parle d'une société d'athées, sans doute il entend une société composée comme toutes les autres, non-seulement de riches, de savants, d'hommes bien élevés; mais encore de pauvres, d'ignorants, de gens grossiers et sans éducation. De quel usage seraient pour ces derniers des principes philosophiques? Nous voudrions savoir de quels motifs on se servirait pour les engager à se contenter de l'humiliation de leur état, et à se soumettre à l'autorité de ceux qui voudraient commander.

Si par une société d'athées on entend un peuple entier de raisonneurs, on bâtit une chimère absurde. Quand elle serait possible, on peut hardiment affirmer que ces génies supérieurs ne s'accorderaient pas longtemps.

Bayle ne fait donc qu'un sophisme, en comparant une poignée d'athées placés au milieu d'une société gouvernée par la religion avec une nation entière d'athées où personne ne croirait en Dieu.

§ XII.

Fausseté de son principe.

En second lieu, la maxime sur laquelle il se fonde est-elle vraie? L'homme, dit-il, ne suit point dans la pratique les opinions qu'il adopte dans la spéculation. Cette décision est fausse, parce qu'elle est trop générale. L'homme est sujet à se contredire, lorsque ses opinions sont opposées à ses passions; alors celles-ci, plus fortes que la croyance, l'emportent souvent sur tous les motifs qui devraient le détourner du crime. Mais l'homme sera-t-il encore tenté de se contredire, lorsque la croyance et les passions seront d'accord? Il y aurait de la folie à fonder la vertu des athées sur l'espérance d'une contradiction. Dès qu'un athée ne serait plus gêné par l'opinion publique, il y a cent à parier contre un qu'il raisonnerait et agirait conséquemment.

Ceux qui ont une religion pure et une mauvaise conduite, résistent tout à la fois aux motifs religieux et aux motifs que la raison suggère aux athées; car enfin, un homme qui croit un Dieu, n'est pas moins sensible qu'un athée au point d'honneur, à la beauté de la vertu, etc. Et l'on suppose qu'en supprimant l'un de ces deux freins, les passions ne seront pas plus à leur aise, et ne causeront pas plus de ravage? C'est une dérision.

Si la multitude des crimes prouve la faiblesse et l'inutilité de la religion, elle ne

(328) *Pensées div.*, § 126 et suiv.

(329) *Ibid.*, § 161

démontre pas moins la faiblesse et l'unitilité des motifs qui nous engagent à la vertu. Il est donc absurde de compter sur ceux-ci, lorsqu'ils seront seuls et séparés de la religion qui les renforce.

Bayle décide que les passions dans l'état de gêne où elles sont retenues par la religion, par les motifs humains, par les lois civiles, sont encore *à peu près l'unique ressort des actions des hommes*, et il suppose que les passions des athées, affranchies du premier de ces liens, ne seraient plus l'unique ressort de leurs actions. Il est difficile de déraisonner plus complétement.

Selon lui, si les femmes sont chastes, c'est plutôt par honneur que par religion. Soit. Celles qui n'auraient plus de religion seraient-elles plus sensibles à l'honneur que les autres ? Que l'on demande à tous les incrédules du monde s'ils aimeraient mieux une épouse athée qu'une épouse chrétienne.

Il y a eu des scélérats qui n'étaient pas incrédules, et de mauvais princes qui affectaient de la piété. Je le veux. Auraient-ils été moins méchants, s'ils avaient professé l'athéisme ? Ils ont bravé les lois divines et humaines, les lumières de la raison et les sentiments de la nature; l'insuffisance de ces liens réunis pour contenir des passions fougueuses, ne prouve point qu'aucun d'eux soit superflu, mais qu'il faudrait les renforcer si on le pouvait.

Sous Charles IX et Henri III, les courtisans les plus corrompus paraissaient les plus zélés contre les huguenots; je le crois. Cela prouve que leur zèle venait d'une autre source que de la religion ; il est fort incertain si la plupart croyaient un Dieu.

Nous démontrerons ailleurs que les maximes de l'Evangile ne tendent point à faire des lâches.

§ XIII.

Funestes effets de l'epicuréisme.

Les faits que Bayle a cités ne prouvent rien, et il a supprimé ceux qui le réfutent invinciblement; il en appelle à l'expérience; c'est à ce tribunal que nous le citons lui-même.

Polybe atteste que l'épicuréisme, devenu presque général chez les Grecs, corrompit les mœurs, altéra les principes du gouvernement, causa la chute de leurs républiques. Bolingbroke et Montesquieu observent que cette même philosophie, portée à Rome, y produisit le même effet. L'auteur du *Dictionnaire philosophique*, qui a voulu étayer le paradoxe de Bayle, convient que du temps de César et de Cicéron, les sénateurs et les chevaliers romains, plongés dans l'athéisme, étaient des voluptueux, des ambitieux, tous très-dangereux, et qu'ils perdirent la république (330). Dans un autre ouvrage il s'attache à montrer, par une multitude d'exemples que l'athéisme peut, tout au plus, laisser subsister les vertus sociales dans la tranquille apathie de la vie privée ; mais qu'il doit porter à tous les crimes dans les orages de la vie publique. « Une société particulière d'athées qui ne se disputent rien, et qui perdent doucement leurs jours dans les amusements de la volupté, peut durer quelque temps sans trouble ; mais si le monde était gouverné par des athées, il vaudrait autant être sous l'empire immédiat de ces êtres infernaux qu'on nous peint acharnés contre leurs victimes. » Telle est sa conclusion (331).

Est-ce, par hasard, que les épicuriens soutenaient que la volupté est le souverain bien de l'homme? Non, c'était une conséquence naturelle de leur système. Dans l'hypothèse de l'athéisme, l'homme est à lui-même sa dernière fin ; le plaisir, le bien-être sont tellement sa loi suprême, que, s'il ne peut en jouir en ce monde, il doit en sortir et se donner la mort. Mais cette loi, qui engage l'homme à renoncer à la vie, n'est-elle pas aussi capable de le faire renoncer à la vertu, lorsqu'il ne peut la pratiquer sans s'incommoder ? La conduite connue des épicuriens en décidera. Plutarque en est témoin.

« La morale d'Epicure, dit ce philosophe, a-t-elle, je ne dis pas égorgé les tyrans ; a-t-elle produit, je ne dis pas un héros, un législateur, un chef de nation, un ministre de quelque roi, un défenseur du peuple, un homme qui ait souffert pour la justice, qui soit mort pour elle ; mais un homme qui se soit seulement embarqué pour sa patrie, qui ait fait pour elle la moindre dépense ? Qu'on nous en cite un seul qui ait travaillé pour le bien public. Détrodore, une fois en sa vie, fit un voyage de quarante stades (une lieue et demie) pour rendre un service à un certain Mithra, officier du roi Lysimaque ; Epicure en écrivit des lettres à tout l'univers : c'était l'effort d'une vertu sublime. Qu'auraient-ils dit, si, comme Aristote, ils eussent rebâti leur patrie, et s'ils l'eussent, comme Théophraste, remise deux fois en liberté ? Le Nil n'eût point produit assez de papier pour célébrer tant de gloire. Mais ce qui me paraît insupportable, ce n'est point que, de tous les philosophes, ils soient les seuls qui ne fournissent point leur contingent à la société, tandis que les poëtes mêmes, jusqu'aux comiques, plaident la cause du bien public et des lois ; c'est que, s'ils parlent du gouvernement, c'est pour défendre d'y prendre aucune part ; s'ils parlent de l'éloquence, c'est pour la mettre au rabais ; s'ils parlent de la royauté, c'est pour vanter le bonheur des courtisans. Ils tournent en ridicule les héros amis de la liberté et de la gloire : *Qu'était-ce qu'Epaminondas? peu de chose, un corps sans âme, une âme de bois; encore n'avait-il que l'écorce! Quelle mouche le piquait pour aller courir comme un fou partout le Péloponèse, tandis qu'il pouvait rester chez lui tranquillement assis, la tête dans son bonnet* (332) ? »

(330) *Dict. philos.*, art. *Athées*.
(331) *Homélie sur l'athéisme*.

(332) PLUTARQUE *contre Colotès*, c. 29 et 30.

Ce reproche de Plutarque n'est point une fausse imputation ; Epicure, dans le portrait du sage, a dit : Le sage n'a ni femme ni enfants; il n'est ni magistrat ni chef dans sa nation (333). A quoi sert-il donc dans le monde ?

L'épicuréisme dogmatique n'a pas produit des effets moins merveilleux parmi les modernes. Cardan s'est peint lui-même comme un homme frivole et vain, plein de mépris pour la religion, vindicatif, envieux, sombre et mélancolique ; adonné à la magie, fourbe et perfide, ingrat, débauché, calomniateur, sans probité et sans pudeur (334). Averroës se permettait les friponneries qu'il croyait utiles à sa réputation. Vanini fut aussi déréglé dans ses mœurs qu'il était absurde dans ses opinions. Nous avons vu, dans l'introduction à cet ouvrage, le portrait de la plupart des incrédules tracé de leur propre main.

En quel temps, en quels lieux l'athéisme a-t-il coutume de naître? Est-ce chez les peuples dont les mœurs sont pures, ou chez les nations corrompues par le luxe, parmi les hommes vertueux ou parmi les débauchés? Ici nous attestons encore l'expérience et le témoignage de l'histoire. Que l'athéisme soit le père ou l'enfant de la corruption, l'une de ces généalogies n'est pas plus honorable que l'autre.

§ XIV.

L'idolâtrie est moins pernicieuse.

Bayle s'est attaché à prouver que l'athéisme est moins à craindre que l'idolâtrie; qu'il eût été plus avantageux aux païens de n'avoir aucune religion que d'en avoir une aussi corrompue. Il dit : 1° que l'athéisme est moins injurieux à Dieu; que c'est un moindre crime de nier son existence que de lui attribuer des vices et des passions incompatibles avec la nature divine. « J'aimerais mieux, dit Plutarque, qu'on pensât qu'il n'y eut jamais de Plutarque au monde que de croire que Plutarque est injuste, colère, inconstant, jaloux, vindicatif et tel qu'il serait bien fâché d'être. » 2° Que l'athéisme est moins pernicieux à la société. L'idolâtrie portait l'homme au crime par l'exemple des dieux vicieux qu'elle proposait à son culte; elle réveillait et enflammait les passions : l'athéisme les laisse telles qu'elles sont (335). Les incrédules n'ont pas manqué de répéter à tout propos cette observation (336).

Réponse. La première raison alléguée par Bayle est absolument étrangère à la question que nous traitons. Quand on soutient la nécessité de la religion, pour fonder la société, il ne s'agit pas des intérêts de Dieu, mais de l'homme. La grièveté du péché ne se tire pas seulement de la nature de l'injure qu'il fait à Dieu, mais du plus ou du moins de connaissance et de malice avec lesquelles on le commet. L'idolâtrie était un effet de l'éducation et de la stupidité des peuples ; l'athéisme est ordinairement un vice personnel, raisonné et réfléchi : la différence est très-grande de ce côté-là.

La seconde raison n'est pas plus solide : plusieurs écrivains l'ont réfutée. On était persuadé, dans le paganisme, qu'il y a une Providence qui punit le crime, le parjure, la perfidie, la vengeance, la cruauté, etc. Or, dans toute société policée, il est certainement plus avantageux d'avoir cette croyance que de ne pas l'avoir.

« Le raisonnement de Bayle, dit Montesquieu, n'est qu'un sophisme fondé sur ce qu'il n'est d'aucune utilité au genre humain que l'on croie qu'un certain homme existe, au lieu qu'il est très-utile que l'on croie que Dieu est. De l'idée qu'il n'est pas, suit notre indépendance ; ou si nous ne pouvons pas avoir cette idée, celle de notre révolte. Dire que la religion n'est pas un motif réprimant, parce qu'elle ne réprime pas toujours, c'est dire que les lois civiles ne sont pas un motif réprimant non plus. C'est mal raisonner contre la religion que de rassembler dans un grand ouvrage une longue énumération des maux qu'elle a produits, si on ne fait pas de même de celle des biens qu'elle a faits. Si je voulais raconter tous les maux qu'ont produits dans le monde les lois civiles, la monarchie, le gouvernement républicain, je dirais des choses effroyables... La question n'est pas de savoir s'il vaudrait mieux qu'un certain homme ou un certain peuple n'eût point de religion que d'en abuser : mais de savoir quel est le moindre mal, que l'on abuse quelquefois de la religion, ou qu'il n'y en ait point du tout parmi les hommes (337). »

Plutarque lui-même a prouvé contre les épicuriens que la superstition est moins pernicieuse que l'athéisme (338).

Nous convenons que les fables du paganisme étaient capables de porter au crime ceux qui les croyaient; mais l'influence de ces exemples pernicieux était arrêtée en partie : 1° par la croyance générale d'une Providence qui punissait le vice et récompensait la vertu ; 2° par les mêmes motifs qui peuvent influer sur les athées, et dont Bayle exalte si fort le pouvoir. Jamais les païens les plus insensés n'ont cru qu'un homme dût être placé dans le ciel pour avoir imité la lubricité de Jupiter ou les brigandages de Mercure.

Il est faux que l'athéisme, dans aucun cas, laisse les passions de l'homme telles qu'elles sont. 1° Nous avons vu par expérience les effets que l'athéisme a opérés chez toutes les nations parmi lesquelles il a fait des progrès. 2° Nous sommes convaincus, par les écrits des athées, de la haine qui les

(333) *Morale d'Epic.*, par M. Batteux, p. 272.
(334) *De immort. anim.*; V. 1re Dissertat., tirée de Warburthon, p. 52.
(335) *Pensées div.*, § 114 et suiv. *Contin.*, § 75, 126, etc.
(336) *Pensées philos.*, n. 12 ; *Syst. de la nat.*, t. II, c. 12, p. 342.
(337) *Esprit des lois*, l. XXIV, c. 2.
(338) *Que l'on ne peut vivre heureux en suivant Epicure*, p. 20.

anime contre la religion et contre ceux qui la professent. Furieux de l'opprobre dont les couvre leur système, de la résistance qu'ils éprouvent, de la rigueur du sort qui les attend, des remords qui les déchirent, ils s'en prennent à Dieu et aux hommes, exhalent leur bile contre le ciel et la terre: nous en verrons plusieurs traits dans le cours de cet ouvrage.

§ XV.

Le fanatisme cause moins de maux.

L'auteur du *Dictionnaire philosophique* prétend que Bayle aurait dû plutôt examiner quel est le plus dangereux du fanatisme ou de l'athéisme. « Le fanatisme, dit-il, est certainement mille fois plus funeste; car l'athéisme n'inspire point de passion sanguinaire, mais le fanatisme en inspire; l'athéisme ne s'oppose pas aux crimes, mais le fanatisme les fait commettre. »

Il apporte en preuve les guerres et les meurtres causés par zèle de religion, en France, en Angleterre, en Hollande; l'assassinat de plusieurs princes, les juges qui condamnent à la mort ceux qui n'ont d'autre crime que de ne pas penser comme eux, les convulsionnaires de Paris, les actions d'Aod, de Judith, de Samuël, de Polyeucte (339).

Réponse. Nous discuterons tous ces faits dans la suite; nous ferons voir que les uns sont attribués mal à propos à la religion, que les autres sont faussement cités comme des crimes. Il suffira, dans ce moment, de considérer le fanatisme dans sa cause et dans ses effets.

1° Quelle en est la source? Les philosophes nous l'apprennent. Selon Bayle, la vertu d'un fanatique est pour l'ordinaire une vertu de vapeurs, un déréglement d'organes, un dérangement de quelques fibres du cerveau (340). Selon David Hume, la crainte, la mélancolie, la faiblesse d'esprit enfantent la superstition; l'espérance, l'orgueil, la présomption, une imagination échauffée, jointes à l'ignorance, sont les vraies sources du fanatisme (341). Selon l'*Encyclopédie*, le fanatisme est l'effet d'une fausse conscience qui abuse des choses sacrées, qui asservit la religion aux caprices de l'imagination et au déréglement des passions (342). Dans le *Système de la nature*, et dans la *Contagion sacrée*, on attribue de même le fanatisme au déréglement de l'imagination, et l'on convient que les mêmes causes qui produisent la superstition engendrent aussi l'athéisme (343). Shaftesbury et d'autres philosophes reconnaissent aussi qu'il y a eu des athées fanatiques (344); nous avons prouvé nous-même qu'il y en a encore (345). L'auteur même du *Dictionnaire philosophique* regarde le fanatisme comme une espèce de démence, puisqu'il dit que les lois civiles aussi bien que la religion sont un frein trop faible pour en prévenir et pour en modérer les accès.

Il est donc clair qu'une imagination déréglée peut enfanter également le fanatisme, la superstition et l'athéisme; qu'aucune de ces maladies n'entrera jamais dans une tête bien faite; que la religion n'est pas plus responsable de l'une que de l'autre, parce qu'elle n'a pas la vertu de guérir les cerveaux mal organisés.

2° Dès que la cause est connue, il est aisé d'en comparer les effets : pour savoir si un fanatique peut faire plus de mal qu'un athée, il n'est question que de savoir si l'imagination du premier est plus allumée, et les passions plus exaltées que celles du second. Cela dépend du tempérament de chaque individu,

On dira sans doute que, par l'expérience, il est certain que le fanatisme a produit plus de crimes que l'athéisme. Soit. Il s'ensuit seulement que ceux qui ont abusé de la religion sont en plus grand nombre que ceux qui l'ont reniée, parce qu'il faut un degré de démence de plus pour être athée que pour être fanatique.

L'athéisme, dit-on, n'inspire point de crimes, mais le fanatisme en inspire. Pourquoi? Parce que les athées, toujours détestés, et toujours en trop petit nombre pour satisfaire leur fureur, ont été obligés d'être tranquilles pour éviter leur perte; au lieu que les fanatiques, couverts du manteau de la religion, n'ont rien à redouter de la haine publique. Mais l'impuissance des athées est une faible raison pour prouver la bonté de leur caractère.

On cite avec emphase l'exemple d'un fanatique nommé Diaz, qui, de sang-froid, partit de Rome pour aller assassiner son frère, parce que celui-ci était protestant (346). C'était un forcené, sans doute. Mais pour imputer au fanatisme seul ce crime atroce, il faut commencer par prouver qu'avant ce temps Diaz aimait tendrement son frère, et n'était pas foncièrement un mauvais cœur.

Dans l'*Encyclopédie*, l'auteur d'une tirade fougueuse *contre le fanatisme*, prouve très-doctement que cette maladie a régné constamment depuis le commencement du monde jusqu'à nous, chez tous les peuples, dans toutes les religions, et dans tous les climats; c'est-à-dire qu'il a démontré que tous les peuples ont été attaqués de démence et de frénésie. J'y consens. Qu'en résulte-t-il, et quel remède faut-il y apporter? *Un peu de tolérance et de modération.* Fort bien; il faut être sage afin de ne pas être fou, et se

(339) *Dict. philos.*, art. *Athées*, *Fanatisme.*
(340) *Dict. crit.*, art. *Savonarole*, rem. M.
(341) *Essais moraux et politiques*, 12e Essai, t. I, p. 163.
(342) *Encyclop.*, art. *Fanatisme.*
(343) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 6, p. 213 et suiv.; *Contag. sacrée*, c. 2, p. 23.
(344) *Lettre sur l'enthousiasme*, § 7; *Recueil de Leibnitz*, etc., t. II, p. 333.
(345) *Ci-dessus*, Introd., § 20.
(346) *Dict. phil.*, art. *Fanatisme*; *Quest. sur l'Encycl.*, même art.

bien porter pour ne pas être malade. En vérité la découverte est sublime.

Le fanatisme n'a lieu que lorsque les esprits sont d'ailleurs en fermentation, et que la religion paraît être en péril; c'est une fièvre passagère dont les accès ne sauraient être fréquents, et qui s'affaiblit par ses propres efforts. « Sa fureur, dit M. Hume, ressemble à celle du tonnerre et de la tempête qui s'épuise en peu de temps, et laisse ensuite l'air plus calme et plus serein. » L'athéisme est un poison lent, qui détruit le principe de l'esprit social, et dont les effets sont incurables. « Si l'athéisme, dit l'auteur d'*Emile*, ne fait pas verser le sang des hommes, c'est moins par amour pour la paix que par indifférence pour le bien; comme que tout aille, peu importe au prétendu sage, pourvu qu'il reste en repos dans son cabinet. Ses principes ne font pas tuer les hommes, mais il les empêche de naître en détruisant les mœurs qui les multiplient, en les détachant de leur espèce, en réduisant toutes leurs affections à un secret égoïsme, aussi funeste à la population qu'à la vertu. L'indifférence philosophique ressemble à la tranquillité de l'Etat sous le despotisme : c'est la tranquillité de la mort; elle est plus destructive que la guerre même (347). »

§ XVI

Il est faux que la religion divise les hommes.

Mais les incrédules attribueront éternellement à la religion les vices mêmes qu'elle défend, et qui sont le plus contraires aux leçons qu'elle nous donne. Loin de réunir les hommes, disent-ils, elle sert à les diviser. N'a-t-on pas vu dès les premiers temps les Egyptiens fuir la société des autres nations, regarder comme des profanes tous ceux qui avaient des mœurs différentes des leurs? D'autres ont poussé la barbarie jusqu'à immoler les étrangers, et même leurs propres enfants, aux dieux qu'ils adoraient; la Bible même nous apprend que l'idolâtrie a été la source de tous les crimes.

Il ne servirait à rien de répondre que ce n'est point la religion, mais la superstition qui a enfanté tous ces crimes. D'où vient la superstition, sinon de la religion même? L'homme ne serait jamais superstitieux s'il était athée (348).

Réponse. Autant vaudrait soutenir que c'est la circulation du sang qui produit la fièvre, cet accident n'aurait pas lieu, si le sang ne circulait pas; ou que c'est le droit de propriété qui fait commettre le vol, ce crime serait impossible, si tous les biens étaient communs. La vérité peut-elle être cause de l'erreur? Une vertu peut-elle enfanter le vice qui lui est opposé? C'est la stupidité, l'ignorance, les passions, et non la religion qui rendent l'homme superstitieux. Jamais il n'aurait cru honorer la Divinité par des crimes; jamais il ne se serait fait des dieux semblables à lui-même, si les passions n'avaient étouffé en lui les notions primitives et les lumières de la raison.

Les anciens épicuriens faisaient à la raison le même reproche que leurs successeurs font à la religion. De quoi sert à l'homme, disaient-ils, cette faculté dont il est si fier, si jaloux, sinon à le rendre insensé et criminel? Ne lui serait-il pas plus avantageux d'en être privé, et d'être réduit au seul instinct comme les animaux (349). Pour adopter cette belle philosophie, il faudra renoncer à la raison, aussi bien qu'à la religion, de peur d'abuser de l'une ou de l'autre.

Parce qu'un peuple a eu la vanité de se croire plus sage, mieux policé, plus instruit que ses voisins, il les a regardés comme des barbares, aussi méprisables que les brutes, et qui ne méritaient pas de vivre; il s'est cru dispensé envers eux de tous les devoirs de l'humanité. Parce qu'il était cruel, vindicatif, et qu'il voulait répandre le sang de ses ennemis, il a cru que la Divinité se plairait comme lui à ce sacrifice abominable. Brutalement voluptueux, il a prétendu honorer Dieu par l'impudicité. Avide de biens temporels, il a imaginé que Dieu, aussi intéressé que lui, ne demandait que des offrandes, et le dispensait d'être bon et vertueux.

Ce sont donc des passions effrénées et stupides qui ont étouffé en lui les lumières de la raison, et les sentiments de la religion.

Nous avons déjà fait voir ailleurs que ces sentiments n'ont jamais pu donner lieu à l'usage barbare d'immoler des enfants. La coutume de les exposer, comme faisaient les Romains, de les étouffer ou de les noyer, comme font encore les Chinois, de les enterrer avec leur mère, pour être dispensé de les nourrir, comme le pratiquaient les Américains; de les faire périr avant leur naissance, comme ont fait tant d'autres peuples, n'est pas moins abominable : la religion n'y a point de part, c'est l'effet d'un intérêt sordide et mal entendu; mais plusieurs philosophes l'ont approuvée en certain cas (350). Nous en prendrons-nous à la philosophie?

Lorsque la stupidité d'une nation est parvenue au point de faire moins de cas d'un enfant nouveau-né que d'un animal, il n'est pas surprenant qu'elle en fasse un sacrifice; elle ne peut faire, selon ses idées, une offrande plus vile à ses dieux.

Est-ce la religion qui avait inspiré aux Romains le mépris brutal qu'ils faisaient de leurs esclaves? C'est leur sotte vanité. On les a vus en faire mourir quatre cents, pour le meurtre d'un seul citoyen, sans que l'on eût pu prouver qu'un seul de ces malheureux fût coupable (351); ils auraient pu,

(347) *Emile*, t. III, p. 183, Note.
(348) *Syst. soc.*, Ire part., c. 3; *Syst. de la nature*, etc.
(349) Cic., *De nat. deor.*, l. III, n. 60 et suiv.
(350) Platon, *De republ.*, l. v; Aristote, *Polit.*, l. VII, c. 16.
(351) Tacite, *Annal.*, l. XIV, c. 43.

par la même raison, les immoler à leurs dieux, sans croire faire une offrande de grande valeur. Dans Juvénal, une femme furieuse, prête à tuer un esclave par caprice, demande à son époux si un esclave est donc un homme (352).

Pour trouver la source des divers outrages qui ont été faits à la nature humaine, il faut considérer jusqu'à quel point elle était avilie chez la plupart des nations. Mais la religion, loin d'avilir l'homme, est la seule lumière qui puisse lui faire connaître sa véritable grandeur ; jamais la philosophie n'a su la lui montrer. L'athéisme, en le dégradant, n'est propre qu'à le replonger dans tous les excès par lesquels il s'est déshonoré, lorsqu'il a perdu de vue les leçons que Dieu lui avait données dès le commencement du monde.

Sans la religion, point de morale solide, point de motif assez puissant pour porter l'homme à la vertu, point de liens indissolubles de société parmi nous : cette vérité nous paraît démontrée, soit par les preuves que nous en avons données, soit par la faiblesse des objections des incrédules. L'athéisme rétrécit les âmes, les concentre dans la bassesse de l'amour-propre, rend toutes les actions mercenaires, étouffe les sentiments de générosité et d'amour du bien public, divise les hommes et les rend isolés, doit par conséquent les rendre méchants et malheureux.

On ne cesse de répéter que la religion divise les hommes ; certainement ce n'est pas elle qui divise aujourd'hui les philosophes, puisqu'ils n'en ont plus : il n'y en a pas deux d'entre eux qui soient d'accord sur une seule question. Il faut donc que la philosophie soit aussi pernicieuse que la religion. Lorsqu'ils veulent justifier l'athéisme, ils disent que nos opinions n'influent en rien sur notre conduite : quand il s'agit de calomnier la religion, ils soutiennent que la croyance de l'homme est toujours le mobile qui le fait agir. Rien de constant chez eux que les contradictions.

ARTICLE III.

Nécessité de la religion pour fonder le corps politique.

§ I.

Autorité paternelle, première source de gouvernement.

Selon la constitution primitive du genre humain, l'autorité paternelle devait être le fondement et le modèle du pouvoir politique. La vie très-longue des patriarches, et la vénération toujours accordée à la vieillesse, leur donnaient naturellement un empire très-étendu sur leur famille ; le sacerdoce qu'ils avaient coutume d'exercer, rendait encore plus respectable une autorité qui leur était déférée par la nature, et qu'ils avaient cimentée par des bienfaits. L'histoire profane, d'accord sur ce point avec les livres saints, nous représente les anciens rois comme de vénérables vieillards, qui, par leur prudence, leur bonté, leur attention à maintenir l'ordre public, avaient acquis le droit de commander aux peuples, et de faire respecter leurs lois.

Si les hommes, fidèles aux devoirs de la nature et de la religion, avaient toujours vécu ensemble comme frères, et n'avaient connu que les vertus pacifiques, ils n'auraient pas eu besoin d'une autre forme de gouvernement. Mais après la dispersion du genre humain, lorsque les différentes peuplades furent devenues étrangères les unes aux autres, elles ne tardèrent pas à être ennemies ; la violence, la guerre, le brigandage commencèrent à régner. Plusieurs familles furent obligées de se rassembler, de choisir des chefs, de former un corps, pour opposer la force à la force ; les hommes aguerris à poursuivre les bêtes féroces, firent usage de leurs talents pour dompter et pour détruire leurs semblables ; un chasseur courageux devint le premier héros et le modèle des conquérants (353). Le droit barbare du plus fort fut substitué au droit de la nature ; un chef de peuplade fut censé le roi et le père de ceux qui s'étaient unis à lui, parce qu'il en était le défenseur.

Il se trouva néanmoins des sages parmi les hommes accoutumés à la guerre et au carnage. Touchés du sort de ces animaux farouches qui ne s'approchaient que pour s'entre-détruire, ils formèrent le projet de les réunir en corps de société, de leur faire comprendre les avantages qu'ils trouveraient à vivre sous les mêmes lois, à joindre leurs forces et leurs travaux pour l'intérêt commun : tous employèrent le même mobile, la religion.

C'est un fait certain par l'histoire, que les premiers législateurs se sont servis de la religion pour retirer les hommes de la vie errante et sauvage, et pour les rassembler dans un corps de société : les fondateurs des Etats et des empires ont commencé par établir le culte de la Divinité, pour servir de base à leurs lois et à leurs institutions. Menès, chez les Egyptiens ; Zoroastre, chez les Perses ; Zamoxis, chez les Scythes ; Fo-Hi, chez les Chinois ; Orphée, Minos, Cécrops, chez les Grecs ; Zaleucus, chez les Locriens ; Numa, chez les Romains ; Manco-Capac, chez les Péruviens, ont été les instituteurs du culte public uniforme, et de la police. Parmi tant de nations différentes et dans toute la durée des siècles, il ne s'est pas trouvé un seul homme d'Etat, pas un philosophe, qui ait conçu le projet d'établir une république sans religion. « Vous réussiriez plutôt, dit Plutarque, à bâtir une ville en l'air, que de trouver dans le monde un état politique où l'on ne reconnût aucune divinité (354). » C'est un des arguments qu'il emploie pour démontrer l'impudence des épicuriens, qui travaillaient à détruire la religion.

Tous les anciens sages ont parlé de même.

(352) Juven., sat. 6, 222.
(353) *Gen.* x, 9.

(354) Plutarque, *contre Colotès*.

« Que les citoyens, dit Cicéron, après Platon son maître, tiennent pour maxime fondamentale que les dieux sont les maîtres et les arbitres de toutes choses ; que tous les événements arrivent par leur puissance, par leur volonté, et comme il leur plaît ; qu'ils sont les bienfaiteurs du genre humain ; qu'ils connaissent le caractère, les actions et les fautes de chaque particulier ; qu'ils ont égard à l'intention et à la manière dont on s'acquitte du culte divin ; qu'ils savent distinguer les bons des méchants (355). »

Zaleucus, dans le prologue de ses lois, part du même principe. « Tous ceux qui habitent la cité et son territoire, doivent croire et tenir pour certain qu'il y a des dieux ; nous en sommes convaincus dès que nous regardons le ciel, l'univers et le bel ordre qui règne dans toutes ses parties. Ce n'est point là l'ouvrage du hasard ni de l'industrie humaine. On doit honorer et servir les dieux comme auteurs de tous les biens qui nous arrivent, veiller sur soi-même, et bannir de son cœur toute passion criminelle ; car Dieu n'est point honoré par les méchants, ni gagné par des offrandes, ni séduit par les spectacles du théâtre, comme un méchant homme ; on ne peut lui plaire que par la vertu, par la justice, par les bonnes œuvres. Que chacun s'efforce d'être bon par affection et en effet, pour se rendre agréable à Dieu ; qu'il craigne moins de perdre ses biens que l'honneur et la vie ; celui-là est le meilleur citoyen, qui fait moins de cas des richesses que de la vertu et de la justice. Que ceux qui ont peine à goûter ces vérités, et dont le caractère est enclin à mal faire, se souviennent qu'il y a des dieux, et qu'ils punissent les méchants ; qu'ils envisagent le dernier moment de leur vie : alors on se souvient du mal que l'on a fait, on sent les remords, et l'on voudrait avoir mené une vie innocente. On ne doit donc jamais perdre de vue cet instant fatal, il doit nous servir de règle dans toutes nos actions (356). »

Les philosophes mêmes, qui, dans leurs écoles, poussaient la licence jusqu'à nier l'existence de Dieu, et faisaient valoir les arguments des athées, parlaient un langage tout différent, dès qu'il était question de politique et de législation. Cicéron, qui, dans son livre *De la nature des dieux*, semble regarder leur existence comme problématique, en fait un dogme fondamental dans son livre *Des lois*. Si Épicure lui-même avait eu une république à former, il aurait été forcé de contredire son système, et de donner une religion au peuple qu'il aurait voulu policer. De là les incrédules ont conclu, très-mal à propos, que la religion était une invention des législateurs ; elle existait avant eux ; et ils n'ont fait tout au plus qu'en régler la forme ; et tous ont senti que sans elle il leur était impossible de mettre aucune subordination parmi les hommes.

§ II.

La loi naturelle lui donne la sanction.

Sur quoi serait appuyée l'autorité des souverains et des magistrats ? Pourquoi serait-on tenu de leur obéir, s'il n'y a pas, avant toute loi civile, une loi naturelle, un décret du législateur suprême qui oblige tous les membres du corps politique à respecter ceux qui tiennent sa place dans la société, qui ordonne à tout citoyen de rendre, par reconnaissance, ses services à ceux qui le gouvernent pour son bien, qui lui fait un devoir de supporter les charges d'une société dont il ressent les avantages, qui établit ainsi entre les supérieurs et les inférieurs un commerce mutuel de bienfaits et de subordination ?

L'on dira sans doute que la société ne pourrait subsister autrement ; qu'ainsi tout particulier doit sentir qu'il est de son intérêt d'être soumis et de concourir au bien public. Il le doit assurément, mais il sent qu'il est encore plus de son intérêt de jouir de tous les avantages de la société, sans y rien mettre du sien, s'il le peut. Toute son attention se portera donc à tirer le meilleur parti possible de la société, et à ne contribuer que le moins qu'il pourra aux charges qu'elle impose ; à paraître bon citoyen au dehors, sauf à se dédommager en secret, lorsque l'occasion s'en présentera. Or, dès que cet intérêt particulier sera devenu général dans la société, elle devra nécessairement se dissoudre.

Rien n'est donc plus évident, même selon la lumière naturelle, que cette maxime de la religion : *toute puissance vient de Dieu* (357). C'est Dieu qui, par la loi naturelle, a donné la sanction à tous les gouvernements, quels qu'ils soient ; le bien général de l'humanité l'exigeait ainsi. Il commande aux souverains la justice, la sagesse, la bonté, afin qu'ils soient les images de sa providence ; aux sujets, la fidélité, le zèle, la soumission. Au tribunal de sa justice souveraine, les premiers sont comptables de leur administration, et les seconds de leurs services. Dès lors ce n'est plus la force qui doit régner, c'est le droit et l'équité ; toute oppression est un crime, et toute révolte un attentat. Les lois, revêtues d'un caractère sacré, n'exercent pas seulement leur empire sur la conduite extérieure, mais sur la conscience ; *résister à la puissance légitime, c'est désobéir à Dieu* (358). Les païens mêmes ont eu cette idée de la royauté, lorsqu'ils ont dit que les rois sont les lieutenants de Jupiter, et que c'est lui qui les a placés sur le trône (359).

Dès lors l'autorité n'a plus rien d'odieux, elle est émanée de Dieu même pour le bien

(355) Cic., *De leg.*, l. II.
(356) Stobée, serm. 42.
(357) *Rom.* XIII, 1.
(358) *Ibid.*, 2.

(359) Hésiode, *Théog.*, 80 et suiv. — *In unamquamque gentem præposuit rectorem.* (Eccli. XVII, 14.)

général des hommes; la soumission n'est plus pénible, c'est un devoir prescrit par le souverain Législateur. En sanctifiant l'obéissance, la religion en adoucit le joug; elle console les petits et les faibles, en leur faisant envisager leur sort comme un ordre de la Providence; elle inspire l'humanité aux grands, en leur apprenant que leur élévation n'est point l'ouvrage d'une fortune aveugle, mais d'un décret du ciel; que plus ils sont au-dessus des autres, plus leurs devoirs sont importants et inviolables.

§ III.

Il n'est point fondé sur un contrat.

Les philosophes ont cru faire une découverte merveilleuse en établissant le pouvoir politique sur un *contrat social*, sur une convention mutuelle entre les sujets et le souverain, par laquelle le peuple s'est obligé à obéir, sous condition que le souverain ferait usage de son pouvoir pour procurer le bien public; convention révocable, et qui est censée nulle dès que la condition n'est pas remplie de la part de ce dernier. La plupart supposent que le peuple n'a confié au souverain que l'usage de la puissance suprême, et qu'il s'en est réservé à lui-même la propriété dont il ne peut se dépouiller (360). D'autres, moins aveugles, ont senti l'absurdité et les pernicieuses conséquences d'un prétendu pacte que le peuple peut annuler quand il lui plaît; ils ont décidé que le contrat social est absolu et indissoluble, qu'il n'est ni conditionnel ni révocable (361).

Lorsque nous demanderons à ces derniers pourquoi le pacte en question est de sa nature perpétuel et irrévocable, ils répondront sans doute que l'intérêt général des nations, le bien commun, l'exigent ainsi. Cela est clair. Mais si le bien commun, et par conséquent la loi naturelle, exige que, dès leur naissance et avant toute convention, les sujets soient tenus d'obéir au souverain qui existe, n'avons-nous pas droit de conclure que la convention supposée est une chimère, puisqu'elle est inutile? Or, nous le démontrerons ailleurs, et nous prouverons que la loi naturelle y a pourvu. Les mêmes raisons qui font sentir l'inutilité et l'absurdité d'une convention pour former la société naturelle entre les hommes, ne sont pas moins fortes à l'égard de la société politique; l'application en est aisée, nous ne le répéterons pas

Il est étonnant que des philosophes si éclairés n'aient pas vu qu'en voulant armer le faible contre le fort, ils produisent un effet tout contraire, et qu'ils déchaînent le fort contre le faible. Un souverain, convaincu que son autorité est à la discrétion du premier séditieux, sera toujours tenté de se faire un rempart contre les attentats, de subjuguer tous les esprits par la crainte, d'anéantir jusqu'à la moindre idée de liberté. Une autorité précaire, chancelante, incertaine, devient nécessairement soupçonneuse, inquiète, jalouse, défiante à l'excès, et dégénère bientôt en tyrannie.

Cette réflexion n'a pas seulement lieu à l'égard du pouvoir monarchique, mais à l'égard de la souveraineté en général. Dans les républiques même, et sous le gouvernement populaire, tous les particuliers n'ont pas également part à l'administration. Il y a toujours différentes classes de citoyens ou d'habitants, dont les uns participent au droit législatif, les autres en sont exclus; souvent il y a eu des esclaves dont le nombre excédait de beaucoup celui des hommes libres (362). Si la religion ne sert de frein aux uns et aux autres, l'ordre supérieur tendra toujours à opprimer l'ordre inférieur; celui-ci à secouer le joug de la dépendance et à rétablir l'égalité. L'un et l'autre seront continuellement aux prises, et la force seule décidera. Dans toutes les sociétés, les séditions sont inévitables.

Dans ces temps orageux où l'esprit de vertige avait perverti toutes les idées, quelques théologiens ont soutenu que la souveraineté était fondée sur un pacte révocable; plusieurs incrédules en ont fait un crime à la religion. Aujourd'hui, au milieu du calme et de la paix, de prétendus philosophes nous donnent cette même doctrine comme la base du droit public.

§ IV.

Les lois civiles ne suffisent point.

Mais tout ce qui porte l'empreinte de la religion est odieux aux incrédules; leur grande ambition est de pouvoir prouver que l'on peut se passer d'elle. Pour rendre, disent-ils, la société paisible et heureuse, il suffit d'avoir de bonnes lois civiles, de distribuer à propos les récompenses et les peines. Tous les citoyens seront sages et vertueux dès qu'ils auront intérêt de l'être. Les hommes sont plus touchés des avantages qu'ils peuvent goûter ici-bas et des maux qu'ils peuvent souffrir, que des objets qu'on leur présente dans un avenir éloigné et incertain; ils sont plus affectés par l'envie de plaire à un maître qu'ils voient qu'à un Dieu qu'ils ne voient pas. En général, l'homme craint plus ses rois et ses magistrats qu'il ne respecte ses dieux. Ainsi ont raisonné Bayle et tous les incrédules (363). Examinons leurs maximes.

1° Depuis le commencement du monde l'on n'a vu, chez aucune nation, de bonnes lois civiles, une sage police, un gouvernement sans religion. Aucun législateur n'a essayé de soumettre les peuples aux lois sans la croyance d'un Dieu et d'une autre vie. Il y a de la folie à regarder comme pos-

(360) *Contrat social*, *Syst. de la nat.*, *Etabliss. des Europ. dans les Indes*, etc.

(361) *Encycl.* art. *Autorité polit. gouvern.*

(362) Il y avait à Athènes vingt et un mille citoyens, et quatre cent mille esclaves. (ATHÉNÉE, l. VI, c. 20.) La proportion était pour le moins la même à Rome.

(363) *Pensées div.*, § 162; *Contin.*, § 138; *Christianisme dévoilé*, c. 11 et 16; *Syst. de la nat.*, t. I, c. XIV; *Syst. social*, 1re part., c. VII.

sible une entreprise qu'aucun sage n'a jamais osé tenter. « Cherchez, dit M. Hume, un peuple qui n'ait point de religion; si vous le trouvez, soyez sûr qu'il ne diffère pas beaucoup des bêtes brutes (364). » Les lois, quoique revêtues de l'autorité divine, quoique envisagées comme un bienfait du ciel, sont encore assez mal observées, et l'on ose soutenir qu'elles paraîtront plus respectables lorsqu'on saura qu'elles sont simplement l'ouvrage des hommes. Peut-on raisonner plus grossièrement que de dire : Les méchants violent les lois sans craindre Dieu qui les défend, sans redouter les rois et les magistrats qui sont armés du glaive pour les faire exécuter ; mais ils ne les violeront plus lorsque le premier de ces objets de terreur leur sera ôté? Un seul motif de crainte sera donc plus fort que deux.

2° Quand les lois civiles, réduites à la seule force coactive, seraient aussi puissantes que le soutiennent les incrédules, il y aurait encore de la cruauté à employer le glaive et les chaînes pour faire faire à l'homme ce que l'on peut obtenir de lui par un moyen beaucoup plus doux, par la raison, et par les motifs de religion. « Ceux qui ont soutenu, dit un politique moderne, que la religion était inutile au gouvernement, que les roues et les potences suffisaient pour épouvanter les malfaiteurs et entretenir le bon ordre, ont dit une grande sottise. Toutes les fautes commises contre les lois sont-elles donc de nature à mériter la mort, ou des châtiments corporels, ou des punitions qui aillent à la ruine d'un citoyen? Préférera-t-on arriver par la violence et la cruauté à un but auquel on peut venir par une voie aussi douce et aussi aimable que le culte divin?»

Si les incrédules voulaient se souvenir que l'homme n'est pas une brute, ils sentiraient qu'on ne doit pas le conduire comme celle-ci, par l'appât d'une proie sensible et présente, ou par la crainte du bâton toujours levé. S'il y a des caractères féroces, qu'on ne peut pas réduire par un autre moyen, ils ne sont pas le plus grand nombre de notre espèce.

3° Les lois humaines ne peuvent avoir d'inspection que sur les actions publiques et connues; tout ce qui se fait dans les ténèbres et sans témoins, leur échappe; un hypocrite, un homme adroit à déguiser son caractère et sa conduite, n'a rien à redouter de leur part. S'il n'y a pas une autre justice à craindre que celle des hommes, un très-grand nombre de crimes demeurent nécessairement impunis, les vertus cachées par modestie sont privées de toute récompense.

Souvent c'est l'intention seule qui fait le crime ou le mérite d'une action; les hommes ne peuvent en juger; Dieu seul connaît le fond des cœurs. Si toute la morale était réduite au texte des lois civiles, la conscience serait nulle; son témoignage ne servirait plus de rien. L'homme vicieux et fourbe prendra volontiers ses semblables pour juges et pour arbitres; l'homme vertueux, infortuné ou maladroit, serait réduit au désespoir, s'il ne pouvait appeler à un autre tribunal qu'à celui de la société. Dans tous les siècles, chez toutes les nations, l'on s'est récrié sur l'injustice des hommes, sur la témérité et la partialité de leurs jugements ; et l'on voudrait qu'ils décidassent seuls de notre sort!

4° Les lois civiles ne peuvent prescrire tous les devoirs de société; elles se bornent à défendre et à punir les crimes qui peuvent la troubler. « La vertu, dit Sénèque, est bien imparfaite, lorsqu'on ne fait d'autre bien que celui qui est commandé par les lois; la règle de nos devoirs est beaucoup plus étendue que celle de la justice rigoureuse. Combien de choses qu'exigent la piété, l'humanité, la libéralité, l'équité, la bonne foi, dont les lois ne font aucune mention (365)!» Point de lois assez détaillées ni assez fortes pour faire observer tous les devoirs de la reconnaissance, de l'amitié, de l'hospitalité, de la charité, de la tendresse envers nos proches, de l'amour de la patrie, pour punir l'avarice, la dureté, l'ingratitude, la perfidie. « Les législateurs ont pu croire, dit M. d'Alembert, que les hommes se feraient justice eux-mêmes sur ces vices, en punissant les coupables, soit par la honte, soit par le mépris; mais s'ils ont pensé de la sorte, ils ont eu trop bonne opinion du cœur humain (366). »

Il y a une meilleure raison de leur conduite, c'est qu'ils n'ont pas pu faire autrement.

§ V.

Preuves de cette vérité.

5° Dans le cas où une nation n'aurait d'autre principe de morale que des lois, il faudrait non-seulement qu'elles fussent multipliées à l'infini, mais qu'elles fussent extrêmement sévères, et exécutées avec la dernière rigueur ; Bayle en est convenu. Il faudrait établir dans la société une inquisition qui réduirait les citoyens à un esclavage et à une frayeur continuelle ; les moindres délits, les plus légères omissions deviendraient la matière d'un procès criminel, d'une discussion par-devant des censeurs publics : il en serait de même des actions vertueuses qu'il faudrait récompenser. Voilà les parents, les amis, les voisins devenus délateurs les uns des autres, toujours aux prises, continuellement occupés à s'accuser mutuellement ou à se défendre, les passions toujours éveillées, la société en combustion.

Toute la sagacité humaine peut-elle suffire pour juger à quel point un particulier est coupable pour un péché d'omission;

(364) *Hist. nat. de la religion*, p. 155; *Hist. de l'Amér.* par ROBERTSON, t. II, p. 452.

(365) *Éléments de philosophie*, n. 8, p. 88.

(366) *Pensées div.*, § 162. *V.* encore *Vie de Sénèque*, p. 347.

jusqu'à quel degré il est excusable par le défaut de lumières et de génie, par les soins qui ont pu le distraire, par la stupidité et l'insensibilité de son caractère, par le défaut de prévoyance et de réflexion sur les conséquences? Dans le tribunal établi par la religion, le casuiste le plus expérimenté se trouve fort embarrassé pour décider si un coupable qui s'accuse lui-même est véritablement criminel, quelle est l'énormité de sa faute, quelle réparation, quelle satisfaction il faut lui prescrire : et l'on fera de cette discussion très-épineuse un procès à juger sur des indices et sur des dépositions de témoins? En vérité, ceux qui osent proposer ce plan de gouvernement, sont des politiques fort habiles.

D'autre côté, plus les lois civiles sont sévères, moins elles sont efficaces; elles sont la marque d'un caractère atroce dans le législateur et dans la nation pour laquelle elles sont faites : elles ne peuvent servir qu'à inspirer des mœurs féroces, et à endurcir les hommes aux châtiments, à étouffer le point d'honneur. Montesquieu l'a prouvé démonstrativement par les lois japonaises (367). Sous de pareilles lois les peuples sont nécessairement victimes du despotisme le plus absolu et le plus cruel.

6° Quelque sévères, quelque multipliées que puissent être les lois, elles n'ont plus de force, s'il n'y a pas de mœurs; la religion seule peut en donner. *Quid vanæ sine moribus leges proficiunt?* disait Horace; tous les sages l'ont répété après lui. Peu de lois suffisent à des âmes honnêtes; il n'y en a jamais assez pour les méchants. Le trop grand nombre de lois est un signe certain de la corruption d'un peuple; *in corruptissima republica plurimæ leges.* La science des lois devient alors un dédale où se perdent les plus habiles; plus le nombre des coupables augmente, plus les lois deviennent inutiles, et plus on trouve moyen de les éluder. Dans les commencements de la république, les Romains avaient très-peu de lois; à mesure qu'ils devinrent riches, adonnés au luxe, voluptueux, injustes, corrompus, il fallut multiplier les lois, les peines, les supplices: mais cette faible barrière ne put arrêter le torrent des crimes, parce que la religion avait fait place à l'épicuréisme. Montesquieu observe très-bien que les supplices ne donnent pas des mœurs (368).

§ VI.

Autres preuves.

7° « Les lois sont nécessaires, dit un écrivain sensé: l'effet en est prompt. C'est un mur d'airain qu'il faut se hâter d'élever autour des passions, pour les y enfermer, comme des bêtes féroces, en attendant qu'on puisse les dompter par la douceur, et les faire contribuer au bien général. Mais la loi ne suffit point; elle est sévère et inexorable; elle n'entre point en discussion; elle n'entend ni remontrance ni excuses; la loi est le tyran de l'univers moral; elle ne fait que des esclaves, parce qu'elle n'a que des supplices, et ce n'est ni le fer ni le feu qui changent la façon de penser des hommes. D'ailleurs, elle ne prévoit ni le temps ni les abus; elle n'est point sous tous les yeux; elle n'entre point dans le détail des devoirs réciproques. Si elle coupe les branches du mal, elle n'en coupe point les racines; si elle ordonne des vertus, elle ne les fait point aimer. Elle laisse l'ignorance dans l'esprit, et la corruption dans le cœur, parce qu'elle ne règle que l'extérieur du citoyen.

« Enfin la loi vieillit comme tout le reste; le glaive de l'autorité s'émousse avec le temps. Une génération passe, une autre survient; on ignore ou l'on feint d'ignorer ce qui gêne une volonté dépravée. La loi ne fait plus équilibre avec l'amour de la liberté qui entraîne le cœur vers l'indépendance. L'intérêt particulier, ce monstre quelquefois enchaîné, jamais détruit, s'excite et s'anime; et si le prince n'en prévient les tristes effets, le feu des passions menace encore une fois de tout embraser. Il faut donc que le souverain, après avoir établi de bonnes lois, vienne à leur secours, en les faisant goûter aux passions humaines par la douceur de la persuasion (369). » Et quels motifs de persuasion plus touchants et plus efficaces que ceux dont la religion est la source?

8° « La nature des lois humaines, dit Montesquieu, est d'être soumise à tous les accidents qui arrivent, et de varier à mesure que les volontés des hommes changent; au contraire, la nature des lois de la religion est de ne varier jamais (370). » C'est donc ne pas avoir les premières notions de la morale que de l'établir sur les lois civiles ou politiques, et de ne donner aux hommes aucune autre règle. Lorsque les incrédules veulent attaquer la certitude et l'évidence de la loi naturelle, ils citent avec emphase la multitude de lois fausses, absurdes, pernicieuses, que l'on trouve chez la plupart des peuples anciens et modernes; et par une inconséquence grossière, ils prétendent que l'homme n'a pas besoin d'une autre règle de conduite que la volonté arbitraire des législateurs.

On pourrait faire un livre entier pour démontrer l'absurdité du système de nos politiques sans religion.

Il est évident que la principale force des lois civiles vient de la loi intérieure que le Créateur a gravée dans le cœur de tous les hommes, qui leur ordonne de se soumettre à l'autorité souveraine, parce que Dieu l'a établie; d'observer les lois, parce que Dieu en est le vengeur. Cette loi éternelle n'est sujette à aucun des défauts qui rendent toutes les autres insuffisantes. « La loi du Seigneur, dit le Prophète, est irrépréhensible; elle ne

(367) *Pensées diverses*, l. XIX, c. 17.
(368) *Esprit des lois*, l. VI, c. 13; l. XII, c. 17.
(369) *Droit public de France*, Disc. prél., p. 25.
(370) *Esprit des lois*, l. XXVI, c. 2.

nous laisse ignorer aucun de nos devoirs; elle ne se borne point à l'extérieur, elle domine sur les âmes et sur les plus secrètes pensées du cœur; ses promesses et ses menaces sont infaillibles, et son langage se fait entendre aux plus ignorants : « *Lex Domini immaculata, convertens animas; testimonium Domini fidele, sapientiam præstans parvulis* (371).

Ces réflexions suffisent pour détruire l'opinion de Hobbes, qui soutient que la religion n'a d'autre force que celle qu'elle emprunte des lois civiles; qu'il dépend du gouvernement de donner aux sujets quelle religion il lui plaît, et que ceux-ci sont obligés de la recevoir. Puisque les lois civiles elles-mêmes tirent de la religion leur plus grand pouvoir, il est absurde de prétendre que ce sont elles qui rendent la religion obligatoire; c'est donner dans un cercle vicieux qui ne porte sur rien.

§ VII.

Les peines et les récompenses sont insuffisantes.

Pour assurer le repos et le bonheur de la société, l'ordre et la paix parmi les citoyens, l'influence et l'autorité du gouvernement, trouverons-nous une ressource plus puissante dans les peines et les récompenses que les hommes peuvent donner? Nous avons déjà fait sentir une partie des inconvénients attachés à leur distribution; la difficulté de discerner quelles sont les actions vraiment louables et dignes de récompense, l'impossibilité d'en connaître les motifs, les préventions, les erreurs, les passions, les faiblesses, tristes apanages de l'humanité, dont les chefs de la société ne sont pas plus exempts que les membres, et qui rendent nécessairement fautifs la plupart des jugements qu'ils portent sur le mérite des hommes.

Que sera-ce lorsque les dépositaires de l'autorité, qui tiennent dans leurs mains les peines et les récompenses, n'auront point de religion? Qui sera garant de leur impartialité? « Quand il serait inutile, dit Montesquieu, que les sujets eussent une religion, il ne le serait pas que les princes en eussent, et qu'ils blanchissent d'écume le seul frein que puissent avoir ceux qui ne craignent point les lois humaines. Un prince qui aime la religion et qui la craint, est un lion qui cède à la main qui le flatte et à la voix qui l'apaise. Celui qui craint la religion et qui la hait, est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jeter sur ceux qui passent. Celui qui n'a point du tout de religion est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore (372). » Tels sont les ministres que nos philosophes veulent former pour mettre à leur discrétion le sort des peuples.

Y a-t-il dans l'univers un gouvernement assez riche et assez puissant pour payer dans chaque particulier tous les services qu'il peut rendre à la société, toutes les vertus qu'il peut pratiquer, tous les sacrifices dont un homme de bien est capable? On dira qu'il ne s'agit pas de répandre des richesses, mais d'accorder des honneurs; l'un est-il plus aisé que l'autre? Une marque d'honneur devenue trop commune cesse d'être honorable, ce n'est plus une distinction; une note d'infamie presque générale ne produit aucun effet; on n'en rougit plus. Chez une nation corrompue, l'honneur n'est plus d'aucune valeur; toute la puissance humaine ne viendra pas à bout de rendre sensibles à l'honneur des âmes avilies par l'intérêt.

Un de nos politiques, après avoir vanté les heureux effets que produit à la Chine le plan merveilleux de gouvernement imaginé par les philosophes, a senti l'objection que l'on pouvait tirer de cet exemple même. « On nous dira peut-être que ces usages établis à la Chine n'ont pas fait de ses habitants des hommes plus vertueux que d'autres; que bien des relations s'accordent à les peindre comme des fourbes, des voleurs, des hommes très-vicieux. Nous répondrons qu'au moins certaines vertus, la piété filiale surtout, y sont très-religieusement observées, et que d'ailleurs nul peuple sur la terre n'a poussé plus loin son industrie. Enfin, nous dirons que, nonobstant ses institutions si sages, le gouvernement chinois est despotique, et que le despotisme, par sa négligence, permet à toutes sortes d'abus de s'introduire, ou, par ses violences et ses caprices, anéantit les effets des institutions les plus utiles : la forme reste, le fond disparaît (373). »

Voilà donc tout ce qu'a pu produire le système sublime de nos professeurs de politique; il a inspiré aux Chinois la piété filiale, et les a débarrassés de toutes les autres vertus. Mais c'est le despotisme qui a fait tout le mal. Soit. Il reste à savoir si le plan que l'on nous propose peut avoir lieu dans un gouvernement qui ne soit pas despotique, et s'il ne conduit pas nécessairement au despotisme : or nous soutenons qu'il y conduit. La piété filiale des Chinois n'est autre chose qu'une crainte servile et excessive des enfants à l'égard du pouvoir despotique et illimité des pères. Nous le verrons en parlant de la religion des Chinois.

Rien n'est plus étonnant que la bizarrerie de nos adversaires. Les uns prétendent que c'est un abus de faire envisager à l'homme de bien les peines et les récompenses de l'autre vie; que c'est rendre la vertu mercenaire; qu'il est beaucoup mieux de l'aimer et de la pratiquer pour elle-même (374). Les autres soutiennent qu'il faut lui montrer une récompense certaine, même en ce

(371) *Psal.* XVIII, 8.
(372) *Esprit des lois*, l. XXIV, c. 2.
(373) *Syst. social*, IIe part., c. 7, p. 89.

(374) SHAFTESBURY, *Essai sur la raillerie*, IIe part., sect. 3; *Exposit. du syst. de Spinosa*, par BOULAINVILIERS, p. 48.

monde ; que c'est le seul moyen efficace de rendre l'homme vertueux. Comment accorder des sentiments si opposés?

§ VIII.

Faux principes des incrédules.

Les principes sur lesquels ils s'appuient sont tous faux. Il n'est pas vrai qu'en général l'homme soit plus constamment sensible aux biens et aux maux de ce monde qu'à ceux de l'avenir (375). Cela ne lui arrive que pendant l'effervescence passagère des passions; mais cette fièvre n'est pas continuelle; la religion reprend ses droits, cause des remords, engage souvent à réparer le mal produit par les passions. Quel attrait peuvent avoir pour l'homme prêt à mourir les récompenses et les biens de ce monde?

Il est encore faux qu'en général l'homme craigne plus son roi que son Dieu (376). A-t-on oublié la multitude de ceux qui ont mieux aimé perdre la vie sous le glaive des rois, que de trahir leur religion? Tout homme sait très-bien que les regards de son roi ne le suivent pas partout, mais que Dieu ne le perd jamais de vue. Il peut, par la suite, se soustraire au pouvoir d'un souverain, mais partout Dieu le poursuit par les remords de sa conscience. *Où irai-je, Seigneur*, disait le Prophète, *pour me dérober à votre connaissance, et pour éviter vos regards? Si je montais au ciel, c'est le séjour que vous habitez; si je pénétrais dans les entrailles de la terre, je vous y trouverais encore. Quand j'aurais les ailes de l'aurore pour fuir au delà des mers, votre main m'y conduirait et me tiendrait en son pouvoir. J'ai dit : peut-être les ténèbres me couvriront de leurs ombres, je cacherai mes voluptés criminelles sous le voile de la nuit : hélas! les ténèbres n'ont rien d'impénétrable pour vous, le jour et la nuit sont également découverts à vos yeux* (377).

Nouvelle inconséquence des ennemis de la religion; ils travaillent à la détruire pour délivrer l'homme de la crainte d'un Dieu vengeur, et ils disent que l'homme craint moins Dieu que son roi. Ils veulent donc nous laisser sous un joug plus pesant que celui qu'ils feignent de nous ôter. Où est le service qu'ils affectent de nous rendre?

Disons mieux : un citoyen ne redoute et ne respecte son roi que parce qu'il craint son Dieu. Si les souverains étaient dépouillés du caractère sacré dont Dieu les a revêtus, leur pouvoir ne tiendrait plus à rien; le moindre souffle de sédition, le premier accès de vertige, suffirait pour renverser leur trône, et fouler aux pieds son autorité. Les rois qui protégent et soutiennent la religion, travaillent à leur propre sécurité et au repos des peuples.

(375) *Syst. soc.*, ibid., p. 84; *Le bon sens*, § 142.
(376) *Syst. de la nat.; Christian. dév.; Le bon sens*, 175, etc.
(377) *Psal.* CXXXVIII.

§ IX.

Reproches injustes de leur part.

Cent fois nous aurons lieu de remarquer qu'il n'y a rien de constant, rien de suivi dans les déclamations des incrédules; ils font à la religion des reproches contradictoires. Les uns disent qu'en rendant sacrée la majesté des rois, la religion les autorise à opprimer leurs sujets; qu'elle réduit ceux-ci à la servitude, et leur ôte le courage de secouer le joug de la tyrannie. D'autres soutiennent que la religion met des entraves au pouvoir souverain, assujettit les rois aux caprices des peuples, parce que toutes les fois que le prince veut gêner ses sujets sur leur croyance, ils sont prêts à se révolter contre lui. Souvent le même écrivain a insisté sur ces deux objections, a voulu les prouver l'une et l'autre (378).

Réponse. Que faudrait-il pour contenter nos adversaires? Que les rois exerçassent le despotisme sur la croyance de leurs sujets, et qu'ils eussent les mains liées sur tout autre chef? Beau plan de politique! Mais pourvu que la religion soit une fois anéantie, les incrédules s'inquiéteront fort peu de l'autorité souveraine.

Leur contradiction même suffit pour justifier la religion, et pour démontrer qu'elle garde un juste milieu; elle sert également de sauvegarde contre l'abus de l'autorité, et de frein à la licence des peuples ; si elle était toujours écoutée, elle contiendrait les uns et les autres dans les bornes de la justice et de la raison. Elle ne permet point aux premiers de se rendre arbitres de la croyance des peuples; c'est à Dieu seul de la prescrire, et de révéler ce qu'il juge à propos. Elle défend aux seconds d'attenter à l'autorité souveraine, parce que Dieu l'a établie pour leur tranquillité et leur bonheur. Lorsque les uns ou les autres s'écarteront de cette sage règle, ils ne peuvent attendre que des malheurs. L'abus de l'autorité fait naître des séditions, et les séditions n'aboutissent presque jamais qu'à rendre plus pesant et plus dur le joug de l'autorité. Si un prince manquait de religion, il chercherait à opprimer les peuples pour se rendre plus absolu, et si la religion n'inspirait aux peuples l'obéissance, ils ne voudraient plus supporter la domination même la plus douce et la plus modérée. Témoins tous les incrédules, qui ne cessent de déclamer contre les rois, depuis qu'ils ont renié Dieu.

§ X.

Prétendus inconvénients de la religion.

Dès que vous admettez, disent-ils, un Dieu et une religion, vous devez vous attendre à voir éclore différentes religions, par conséquent les disputes, les dissensions, les guerres, la haine, la fureur. Le plus court est de n'en souffrir aucune, ou du moins

(378) *Christian. dévoilé*, c. 14, *Syst. de la nat.*, t. II, c. 8; *Le bon sens*, § 145 et suiv.; *Politique naturelle*, t. II, disc. 5, § 7 et 19.

de n'en admettre aucune exclusivement; de laisser à chaque particulier la liberté de choisir la croyance et le culte qui lui plaira davantage. On a écrit des volumes entiers sur ce lieu commun.

Réponse. Par ce bel argument, l'on démontre clairement qu'il faut tout détruire, ne laisser subsister aucune des institutions humaines. Etablirons-nous des lois? Bientôt nous verrons éclore des lois absurdes, injustes, pernicieuses, et tous les maux qui s'ensuivent d'une mauvaise législation. Souffrirons-nous une autorité pour nous gouverner? Des hommes ambitieux et injustes en abuseront, les peuples seront esclaves, ou se révolteront; de là, les guerres civiles, les massacres, la désolation sur toute la face de la terre. Faut-il introduire le droit de propriété? Dès ce moment, les dissensions, les procès, les usurpations sont inévitables; il y aura des riches et des pauvres, des oppresseurs et des opprimés, des ravisseurs puissants et des faibles dépouillés; la fraude, l'injustice, la violence ravageront la société. Doit-on cultiver les arts et les sciences? Les travaux les plus nécessaires seront avilis et négligés, le luxe s'introduira et traînera la corruption à sa suite; le crime deviendra plus adroit, la malice plus raffinée, la politesse prendra la place de la vertu. Bannissons donc les lois, les gouvernements, la propriété, les sciences, les arts, et tout leur cortége; vivons comme les brutes, et nous serons heureux. Courage, philosophes intrépides, l'ouvrage avance, bientôt il sera consommé.

Les tartares Mant-Chéoux, vainqueurs des Chinois, veulent leur couper les cheveux : ces derniers attaquent leurs conquérants, et en triomphent ; le czar veut faire raser les Russes, ils se révoltent; le roi d'Angleterre entreprend de donner des culottes aux montagnards écossais, ils s'arment; le roi d'Espagne essaye de changer quelque chose à l'habillement de ses sujets, ils se mutinent. Des laboureurs sont prêts à se révolter, parce qu'on veut les obliger à mettre des socs de fer à leur charrue, au lieu de socs de bois dont ils se servaient. Voilà des dissensions pour peu de chose. Donc les hommes ont tort d'avoir des cheveux, de la barbe, des habits, des culottes, et des socs à leur charrue.

Les passions humaines abusent de tout, prennent feu sur tout, changent le bien en mal; cela est incontestable. S'il y avait moins de liens pour les garrotter, causeraient-elles moins de ravages? Dans l'état sauvage, elles ont moins d'objets pour s'exercer; mais une fois éveillées, elles sont indomptables. Les hommes ne s'égorgent pas pour la possession d'une province, ils se tuent pour un fruit ou pour une pièce de gibier. La faim et la misère font chez eux ce que l'ambition fait chez nous. Un sauvage, dit-on, est plus content de sa nudité et de sa crasse, qu'un grand seigneur ne l'est de tout le faste qui l'environne. Je le crois; un ours et un singe ont aussi le même goût, et cela prouve qu'un homme civilisé et un homme dans l'état d'animalité sont deux êtres fort différents.

Avoir une fausse religion, des lois vicieuses, un gouvernement tyrannique, une propriété chancelante, des arts corrompus par le luxe, c'est sans doute un très-grand malheur pour une nation. Mais vivre sous une religion sainte, sous des lois sages, sous un gouvernement modéré; jouir d'une propriété paisible et de tous les agréments que procurent les sciences et les arts, n'est-ce pas le plus haut point de félicité auquel un peuple puisse aspirer sur la terre? Cherchons donc à nous donner tous ces avantages, et sachons les estimer lorsque nous en jouissons : telle est la vraie sagesse. Vouloir tout détruire, parce que l'on s'est fait un plan de tout blâmer, ce n'est plus philosophie, c'est démence et frénésie pure.

Si on laisse à chaque particulier la liberté de régler sa croyance comme il lui plaît, on doit aussi lui permettre de ne rien croire, lorsqu'il le juge à propos. La religion sera-t-elle encore un lien de société, ou un gage de sûreté entre les hommes? Il ne dépend pas de nous de juger que la vérité et l'erreur sont des choses indifférentes. Regarder la religion comme une affaire de goût et de caprice, c'est insulter à la raison aussi bien qu'à la religion.

§ XI.

En quoi les fausses religions sont utiles.

Quand vous auriez éprouvé, disent les incrédules, que la religion est nécessaire au repos et au bonheur de l'homme, à la sûreté du commerce social, à l'influence des lois et du gouvernement, il ne s'ensuivrait pas encore qu'elle est vraie Il y a eu des erreurs utiles: les fausses religions peuvent servir à réprimer les passions aussi bien que les religions vraies; puisque, selon votre façon de penser, la plupart des nations, quoique policées et florissantes, ont été dans l'erreur sur la religion.

Réponse. Cette difficulté n'est embarrassante que pour ceux qui la proposent. 1° Tous les incrédules soutiennent que la vérité est toujours utile: il est donc impossible que l'erreur le soit; la même propriété ne peut convenir aux deux contraires. Si toute religion était fausse, toutes seraient pernicieuses à tous égards. 2° Il est évident que les religions les plus fausses portent sur un principe vrai; savoir, qu'il y a une puissance supérieure à l'homme, quelle qu'elle soit, qui lui impose des lois, qui a égard à ses actions, qui punit le crime et récompense la vertu : cette vérité universellement crue et professée, est la base de toute religion. Or, c'est ce même principe certain et démontré, qui opère dans la société les heureux effets qui résultent de la religion, quelles que soient les erreurs que les hommes y ajoutent d'ailleurs.

Soit qu'un peuple croie que la puissance qui gouverne le monde est unique, ou

partagée entre plusieurs êtres différents; soit qu'il lui donne le nom de Jupiter, de Bélus, de Mithras, de Tien, ou tel autre qu'on voudra ; soit qu'il lui suppose des attributs qui conviennent ou qui ne conviennent point au souverain Maître de toutes choses ; soit qu'il lui rende un culte plus ou moins raisonnable, le principe fondamental de sa croyance et de sa conduite est toujours vrai, toujours capable de lui donner une morale plus ou moins pure, de lui faire sentir la nécessité d'être vertueux, soumis aux lois, bienfaisant envers ses semblables.

La religion des Romains, quoique fausse, rendait ce peuple idolâtre de sa patrie, capable de tout entreprendre et de tout souffrir pour sa conservation et sa gloire, lui inspirait, malgré son caractère farouche et séditieux, la soumission aux magistrats, donnait aux sénateurs un moyen d'arrêter, par les aruspices et les augures, toutes les entreprises dont ils prévoyaient le mauvais succès. Une fausse religion peut donc produire du bien par la croyance d'une Providence qui règle toutes choses, et qui dispose de tous les événements. La fausse application qu'une nation en fait ne détruit point les conséquences directes qu'elle en tire.

Mais ce n'est point sur l'utilité seule que nous fondons la vérité de la religion dans les différentes époques de la révélation; c'est sur des preuves évidentes et démonstratives, auxquelles les incrédules n'opposent que de vaines subtilités : nous le ferons voir, lorsque nous examinerons en détail ses dogmes et ses préceptes. Il est constant néanmoins que son utilité, ou plutôt sa nécessité indispensable, est déjà une très-forte preuve de sa vérité.

§ XII.

La religion n'autorise point les abus du pouvoir.

Vous avez tort, s'écrient nos profonds raisonneurs ; la religion est inutile, elle ne sert à réprimer ni les peuples ni les rois; tous les peuples ont une religion, et tous sont vicieux et corrompus ; les rois croient un Dieu et une autre vie, et sont tous des tyrans qui rendent leurs sujets malheureux. Quand les peuples, les rois et leurs ministres seraient tous athées, ils ne pourraient pas être plus méchants. La religion est la boîte de Pandore, de laquelle sont sortis tous ces maux. Elle a perverti les peuples, en leur commandant de vaines pratiques au lieu de vertus, souvent en leur ordonnant des crimes; elle a gâté les princes, en leur disant que leur autorité vient de Dieu ; qu'ils ne doivent en rendre compte qu'à Dieu ; elle perpétue le malheur des nations en leur ôtant la liberté de secouer un joug qui les écrase, en leur disant que leurs maux sont des châtiments de leur crimes, au lieu qu'ils sont l'effet de l'injustice et de la tyrannie de ceux qui les gouvernent (379).

Réponse. Nous rougissons de mettre sous les yeux des lecteurs ce langage insensé, dicté aux incrédules par le fanatisme antireligieux; mais il retentit dans tous leurs écrits, et ces ouvrages sont entre les mains de tout le monde. Puisqu'ils n'ont pas osé tirer la conclusion, suppléons à leur silence : donc il faut faire main basse sur la religion et sur les prêtres, sur les rois et sur les ministres ; exterminer une fois pour toutes les auteurs de nos maux, ne prêter l'oreille et n'obéir qu'aux philosophes athées; alors le genre humain sera heureux.

Les anciens épicuriens raisonnaient encore mieux. La raison, disaient-ils, est inutile ; elle ne rend sages ni les peuples ni les rois; tous les peuples se croient raisonnables, et tous sont vicieux et corrompus. Les rois se piquent de raisonner, et tous rendent leurs sujets esclaves et malheureux; quand les peuples, les rois et leurs ministres seraient imbéciles ou frénétiques, ils ne seraient pas plus méchants. La raison est pernicieuse ; c'est l'abus que l'on en fait qui produit tous nos maux. Elle suggère de faux raisonnements aux scélérats, pour justifier les passions, pour innocenter tous les crimes; aux rois, pour se dissimuler l'excès de leur despotisme; aux ministres, pour pallier leurs injustices et les vexations; aux conquérants, pour s'aveugler sur leur ambition et leurs rapines, etc. (380). Mortels, renoncez à la raison, suivez l'instinct comme les animaux; ils n'ont ni prêtres, ni rois, ni conquérants; c'est le seul moyen d'être heureux.

Il ne tient qu'à nos adversaires de répéter la même invective contre les lois, contre le zèle de la patrie, contre le point d'honneur, contre l'amour de la gloire, contre la philosophie même; cette dernière maladie n'est pas celle qui a produit le moins de maux.

Savants docteurs, anciens et modernes, qu'avez-vous prouvé? Que l'homme abuse de la raison et de la religion, des lois et de la morale, des penchants utiles, des facultés naturelles et acquises, tout comme vous abusez vous-mêmes de la philosophie en déraisonnant. On le savait il y a longtemps. Mais si les conséquences que vous en tirez ne vous font pas rougir, vous êtes les plus incurables de tous les hommes.

Il est faux que la religion (j'entends la vraie religion) commande des pratiques extérieures au lieu de vertus : il est encore plus faux qu'elle ordonne des crimes. Nous défions les incrédules de citer dans la morale révélée aucune vertu qui ne soit commandée, ou aucun crime qui ne soit défendu. En récompense, nos adversaires sont d'avis que la tolérance efface tous les crimes;

(379) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 8, p. 239 et suiv.; *Le bon sens*, § 140 et suiv. 173, 179, etc.; *Hist. des établiss. des Europ. dans les Indes*, t. IV, l. XVI, p. 30; l. XVIII, p. 422, etc.; *Essai sur les préjugés*, c. 2, p. 23; *Politique naturelle*, t. II, disc. 5, § 7 et 19, etc. etc.; *Encycl.*, art. vingtième, ajoute.

(380) Cic., *De nat. deor.*, l. V, n. 66 et suiv.

ils ont voulu justifier tous les impies, dès qu'ils ont été tolérants.

La raison, aussi bien que la religion, dit aux rois que leur autorité vient de Dieu; qu'ils en doivent rendre compte à Dieu, parce qu'il est absurde qu'ils la reçoivent du peuple; qu'ils en rendent compte au peuple, que le peuple soit roi, et que le roi soit sujet et justiciable du peuple. La simple notion des termes suffit pour le faire sentir.

Ni la raison ni la religion ne permettent au peuple de secouer le joug qui lui est nécessaire, duquel dépendent l'ordre et le repos de la société, et qu'il ne pourrait briser sans éprouver tous les malheurs de l'anarchie. Ceux qui travaillent à la révolte contre ce joug salutaire, sont des séditieux, qui jouent un jeu à mettre la société en trouble et en combustion; ils sont fort heureux de ce que leur folie inspire à ceux qui gouvernent plus de pitié et de mépris que d'indignation.

Jamais il n'y eut de peuple athée; il n'y en aura jamais, parce que jamais un peuple entier ne sera composé de raisonneurs insensés. Nous ne connaissons point de souverain qui ait fait profession ouverte d'athéisme, parce que tous ont senti qu'ils avaient besoin d'une religion pour eux et pour leurs sujets. Mais si malheureusement quelques-uns viennent à s'infatuer des principes de nos philosophes, plaignons d'avance les peuples soumis à leur domination; tôt ou tard ces princes seront les fléaux de la terre; partout ils porteront le despotisme et la dévastation. C'est tout le service que l'athéisme, prêché de toute part, peut rendre au genre humain.

Il est faux que le despotisme soit le fruit de la religion; l'on pourrait dire avec autant de justice qu'il est le fruit de la raison, puisque les mêmes principes, qui nous font sentir la nécessité d'une autorité politique pour gouverner les nations, nous font comprendre aussi que cette autorité doit être sacrée et inviolable; autrement elle n'aurait aucun empire sur les peuples, et ceux-ci n'auraient aucun motif solide de la respecter. Aussi un de nos philosophes a tourné contre la raison même, le reproche que ses confrères font à la religion, lorsqu'il a dit: « L'homme ayant reçu le rayon de la Divinité, qu'on appelle *raison*, quel en est le fruit? C'est d'être esclave par toute la terre (381). »

La religion ne conseille et n'approuve aucune espèce de gouvernement plutôt qu'une autre, parce que tous, biens administrés, peuvent procurer le bien de l'humanité; mais elle donne des préceptes généraux, dont l'exécution les rendrait tous sages, modérés, heureux. Elle commande indistinctement l'obéissance à l'autorité quelle qu'elle soit, parce que la société ne peut subsister sans cette subordination. Le despotisme, pris en rigueur, n'est établi chez aucune nation chrétienne, au lieu qu'il l'est chez la plupart de celles qui ne connaissent point l'Evangile A ce seul fait, peut-on ne pas voir l'aveuglement des incrédules?

Nous soutenons, au contraire, que chez un peuple d'athées, s'il pouvait y en avoir un, il n'y aurait ni autorité, ni subordination quelconque; ou cette autorité serait nécessairement tyrannique, parce qu'elle n'aurait d'autre ressort que la force et la crainte pour se faire obéir.

Nous serons obligés de répondre encore plus d'une fois aux déclamations absurdes des incrédules, parce qu'ils ne cessent de les répéter à toute occasion.

§ XIII.

L'homme ne peut vivre sans religion.

La nécessité de la religion, pour faire le bonheur de l'homme, pour servir de fondement à la morale, pour donner de la force aux lois de la société, est démontrée par le fait, puisqu'il n'y eut jamais de nation policée sans religion. Dès que l'athéisme s'est introduit chez un peuple, et qu'il y est devenu commun, il n'a jamais manqué d'en causer la ruine, ou il a produit la corruption des mœurs, ou il l'a rendue incurable. On a cessé de respecter les lois, dès que l'on a oublié que Dieu en est le vengeur; l'autorité n'a plus eu de ressort, dès qu'elle a été dépouillée du caractère qui la rendait vénérable aux yeux des peuples.

De ce fait incontestable, nous concluons que la religion est incorporée, pour ainsi dire, à la constitution de l'homme; il ne peut être raisonnable sans être religieux. L'athéisme ne peut entrer dans son cœur, ni dans son esprit, sans le dégrader et l'abrutir. Au milieu d'une société dont la religion est toujours la base, cet effet ne peut pas être sitôt sensible; mais il éclaterait au moment où l'athéisme pourrait se montrer sans rougir, et suivre en liberté les funestes conséquences de ses principes.

Il est impossible de concevoir que l'homme ait été formé par le hasard, ou par une cause purement matérielle et aveugle; nous le démontrerons dans la suite: il a donc reçu l'être d'une cause intelligente qui savait ce qu'elle faisait, qui a prévu les suites et les effets des penchants et des facultés dont elle l'a doué. C'est le Créateur lui-même qui, non-seulement a mis dans l'homme le penchant invincible qui le porte à la religion, mais qui en a fait dépendre ses vertus et son bonheur. Or, lui imprimer ce penchant sans lui donner les moyens de le diriger, c'est une contradiction dont Dieu est incapable, qui répugne à sa sagesse et à sa bonté. De deux choses l'une: ou Dieu a révélé immédiatement à l'homme, en le créant, la religion telle qu'il la fallait pour le rendre sage et heureux, ou il lui a donné la faculté de la découvrir par ses propres lumières, de se former un symbole de croyance et un code de morale capables de le conduire

(381) *Dict. philos.*, art. *Egalité.*

au même but. Les livres saints nous enseignent la première de ces deux hypothèses ; les incrédules, surtout les déistes, ont embrassé la seconde.

C'est à l'histoire seule de terminer cette grande contestation. Dans aucune contrée de l'univers, trouverons-nous une religion pure, vraie, raisonnable, dont l'homme soit l'unique auteur, et qu'il se soit formée sans le secours d'aucune révélation? La philosophie, par ses réflexions, est-elle jamais parvenue à créer une religion aussi parfaite que celle dont les patriarches ont fait profession dès le commencement du monde? Cette question sera l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE TROISIÈME.

DES DIFFÉRENTES RELIGIONS ANCIENNES ET MODERNES.

§ I

De quelle manière la religion primitive s'est altérée.

Il est déjà suffisamment prouvé que Dieu, dès le commencement du monde, a révélé aux hommes la religion par laquelle il voulait être honoré ; les dogmes, le culte, la morale, les lois qui convenaient le mieux au genre humain encore enfant. La conservation de ce dépôt dépendait du zèle et de la piété des pères, de la docilité des enfants, de la réunion des familles en sociétés religieuses ; surtout de la pureté des mœurs ; toute altération dans la religion vient toujours, de près ou de loin, de la corruption du cœur ; mais l'homme est toujours libre ; la lumière de la foi, non plus que celle de la raison, ne lui fait point violence ; les passions ne résistent que trop souvent à l'une et à l'autre. Plusieurs particuliers, par humeur farouche, par esprit d'indépendance, ou par d'autres causes, se séparèrent, perdirent de vue les leçons publiques de religion, oublièrent la tradition primitive, tombèrent peu à peu dans l'ignorance et dans la barbarie; leurs enfants furent élevés de même. Ces peuplades écartées se trouvèrent bientôt dans le même état dans lequel aurait été toute la masse du genre humain, si Dieu n'avait pas daigné l'instruire.

L'écrivain sacré semble avoir attribué à cette cause la différence qu'il y avait entre les familles fidèles à Dieu, et celles qui se pervertirent avant le déluge. Il représente Caïn, le premier des malfaiteurs, *fuyant la présence du Seigneur*, ou les lieux sanctifiés par son culte, pour se retirer *dans une terre éloignée et déserte* (382). En parlant au contraire de la piété et des vertus de Noé, il fait remarquer qu'elles étaient en lui *un héritage de famille ;* que *Noé marcha* ou vécut *avec Dieu*, c'est-à-dire dans l'exercice habituel et journalier de son culte (383). Après le déluge, les mêmes causes durent produire les mêmes effets.

Il est aisé de passer de la vérité à l'erreur, lorsque les passions y trouvent leur avantage : pour revenir de l'erreur à la vérité qui nous gêne, il faut se faire violence : un particulier a de la peine à s'y résoudre ; cela est encore plus difficile à une peuplade entière. Toutes conservèrent longtemps l'idée confuse d'un seul Dieu, créateur du monde ; mais, à force de négliger son culte, cette notion spéculative demeura sans effet; elle ne les empêcha point de tomber dans le polythéisme et dans tous les désordres qu'il traîne à sa suite. Nous verrons dans quelques moments de quelle manière arriva cette révolution.

Cependant, un essaim de philosophes soutient que les peuples ont suivi une marche contraire ; qu'après avoir été, dans leur origine, stupides, polythéistes, idolâtres, ils se sont éclairés peu à peu; qu'à force de méditer, les plus sages ont découvert l'unité de Dieu, sa providence, la vie à venir, les préceptes essentiels de la morale. Si l'idolâtrie grossière, disent-ils, a été la religion des ignorants et du peuple, le théisme pur a été la croyance des hommes instruits. La prétendue révélation primitive est donc une chimère ; elle ne fut jamais nécessaire ; la raison, les réflexions, l'instinct moral suffisent à l'homme pour se former une religion très-pure. Ce chef-d'œuvre de la philosophie est nommé par eux, *la religion naturelle.*

§ II.

Variations des incrédules sur la croyance des anciens peuples.

Il est difficile de concevoir en quel sens on peut nommer *naturelle* une religion dont on ne voit aucun vestige chez aucun peuple privé de la révélation; qui, selon ses partisans même, n'a pas été connue de la millième partie du genre humain; qui n'est jamais entrée dans l'esprit du peuple; pour laquelle la nature humaine semble avoir eu toujours une répugnance invincible. Mais nous aurons bien d'autres mystères philosophiques à éclaircir.

Quand cette religion aurait existé parmi les sages, il s'ensuivrait encore que la révélation a été nécessaire pour en instruire le peuple, puisque les premiers n'ont jamais pu ou n'ont jamais voulu la lui communiquer. Dieu, créateur et père de tous les hommes, n'exige pas moins les hommages des ignorants que ceux des savants; il ne veut pas moins leur salut. Une religion pure nous paraît encore plus nécessaire au peuple qu'aux philosophes, puisque chez lui rien ne peut y suppléer. Parce qu'il s'est trouvé quelquefois des génies supérieurs qui se sont formés seuls, sans avoir reçu aucune éducation, il ne s'ensuit point que l'éducation ne soit pas nécessaire au commun des hommes.

Il y a plus : lorsque le déisme était l'opinion dominante parmi les incrédules, ils ont vanté la sagesse des Egyptiens, des Chinois, des Indiens, des Perses, des Grecs et des Romains; les sages de ces nations avaient

(382) *Gen.* IV, 15, 16.

(383) *Gen.* VI, 9.

tout vu et tout enseigné : en fait de religion, ils en savaient plus que les juifs et que les chrétiens; leur religion naturelle valait mieux que notre religion prétendue révélée. Il fallait l'affirmer ainsi pour décréditer la révélation. Aujourd'hui tout est changé; tout ce merveilleux a disparu. Les incrédules, devenus matérialistes, ont décidé souverainement que toute religion est une erreur et un fléau pour l'humanité; que le déisme n'est pas moins absurde que les religions révélées. En Egypte et à la Chine, dans les Indes et dans la Perse, en Grèce et à Rome, les philosophes n'ont été que des visionnaires; ils ont adoré l'âme du monde ou *l'énergie de la nature*, dont ils avaient fait un être réel (384). Epicure et quelques autres, qui n'ont admis que la matière, ont été les seuls sages. Jamais métamorphose n'a été plus subite et plus complète.

Mais nous ne devons nous fier aux incrédules d'aucune secte; il nous faut des témoins mieux instruits et plus sincères. Nous consulterons les historiens, les voyageurs, les monuments; nos adversaires n'en ont pas pris la peine. Nous parlerons en premier lieu de la religion des Egyptiens, ensuite de celle des Chinois, de celle des Indiens, de celle des Parsis ou disciples de Zoroastre, de celle des Grecs et des Romains; nous jetterons un coup d'œil sur la croyance et les préceptes de morale des anciens philosophes; nous finirons par l'examen de l'état des nations barbares et de la morale des philosophes modernes. Ce sera la matière de sept articles. Nous traiterons du mahométisme, à l'époque de sa naissance, dans la troisième partie de notre ouvrage.

Si nous parvenons à prouver qu'aucune des nations déchues de la tradition primitive n'a eu une religion pure, sensée, raisonnable, on verra par là de quoi la raison humaine est capable en fait de religion; car enfin si, malgré les progrès que ces peuples ont pu faire dans les arts, les sciences, la législation, ils n'en ont pas été plus avancés dans la connaissance de Dieu et de la saine morale, à plus forte raison les peuplades encore au berceau ont eu besoin d'une lumière surnaturelle; la religion pure et sainte des premiers hommes n'a pas été l'ouvrage de leur réflexion, mais d'une révélation divine.

Selon ce principe, diront les déistes, les peuples nés dans l'idolâtrie n'ont pas été coupables d'y persévérer. Ceux qui abandonnèrent la religion primitive furent criminels sans doute, mais leurs descendants ne sont pas responsables de cette faute. Ou la raison leur a suffi pour se faire une religion meilleure, ou Dieu n'a pas pu les punir d'une erreur involontaire.

Réponse. De ce que les peuples n'ont point écouté la raison, il ne s'ensuit pas qu'il leur a été impossible de le faire. Presque tous ont conservé l'idée confuse d'un seul Dieu créateur : qui les empêchait de lui rendre leur culte plutôt qu'à des dieux imaginaires? L'erreur n'est plus excusable lorsque ce sont les passions qui la produisent. *Tous ont péché,* dit saint Paul, donc *tous ont besoin de la lumière de Dieu :* il déclare que tous ont été *inexcusables;* ce n'est donc point à nous de les excuser (385).

Quand cela serait possible, était-il indifférent pour eux d'être absous à cause de leur aveuglement, ou d'être sauvés par la révélation? Le bonheur de l'homme est sans doute de faire son salut par la connaissance de ses devoirs, et non par l'ignorance invincible; par des vertus et non par des crimes involontaires; autrement il faudra dire qu'il lui est indifférent d'être raisonnable ou imbécile, puisque le défaut de raison le met à couvert de châtiment.

ARTICLE I.

De la religion des Egyptiens.

§ I.

Prétendue antiquité de ce peuple.

Parmi les anciens peuples, les Egyptiens paraissent les plus dignes d'exciter notre curiosité. Ils sont les premiers qui aient cultivé les sciences et les arts; c'est chez eux que les premiers philosophes de la Grèce sont allés s'instruire. La liaison qui se trouve entre l'Histoire sainte et celle de l'Egypte rend celle-ci plus intéressante; mais ses commencements sont couverts de ténèbres. Lorsque Solon, Pythagore, Hérodote, Platon allèrent en Egypte, ce royaume avait subi des révolutions; il avait été subjugué par les rois pasteurs, par les Ethiopiens, par les Perses; plusieurs de ses anciens usages devaient être changés. Ces étrangers, d'ailleurs, n'entendaient point la langue égyptienne; ils ne pouvaient consulter les anciens monuments; ils s'en rapportèrent au récit des prêtres, et il est probable qu'ils furent trompés en plusieurs choses.

Cette nation s'attribuait une antiquité prodigieuse; on a souvent opposé ses annales à celles des Juifs : il faut voir si cette antiquité est solidement prouvée. La religion des Egyptiens paraît absurde; y a-t-il quelque moyen de la justifier?

Selon les dynasties ou suites des rois, données par Manéthon, conservées par Jules Africain et par le Syncelle, la monarchie des Egyptiens remonterait plus haut que la création du monde. Mais plusieurs savants ont fait voir que ces dynasties sont collatérales et non successives; les rois, dont elles ont conservé les noms seuls, ont régné en même temps sur divers cantons de l'Egypte. Par vanité, les Egyptiens ont mis ces listes bout à bout, et en ont fait une chaîne immense de règnes successifs. M. d'Origny l'a très-bien prouvé; il a fait voir par différentes observations, par le témoignage des anciens, par le rapprochement de plusieurs faits, que la chronologie égyptienne est exactement

(384) *Syst. de la nat.* t. II, c. 1, p. 16; c. 2, p. 34.

(385) *Rom.* I, 20; III, 23.

d'accord avec celle du texte hébreu de Moïse. Le concert de ces deux monuments, qui n'est point l'effet du hasard, prouve la vérité de l'une et de l'autre (386).

Plus récemment encore, l'auteur de l'*Histoire véritable des temps fabuleux* a prouvé avec beaucoup de vraisemblance que l'histoire d'Egypte n'est autre chose qu'une traduction fautive et un commentaire grossier des livres de Moïse et des autres écrivains sacrés.

L'auteur des *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et sur les Chinois* pense différemment; il croit le monde beaucoup plus ancien que l'Histoire sainte ne le suppose. Selon lui, c'est un abus de vouloir ajuster les annales des Egyptiens avec celles des Juifs; cela ne sert qu'à embrouiller la chronologie; ce n'est point par l'histoire qu'il faut juger de l'antiquité des peuples, mais par leurs progrès dans les arts. Il est ridicule, dit-il, de placer plusieurs royaumes à la fois dans l'Egypte, dont le sol a beaucoup moins d'étendue qu'on ne l'avait cru jusqu'ici. Les dynasties de Manéthon sont donc un catalogue des rois qui ont régné successivement sur toute l'Egypte, et non une liste de règnes collatéraux (387).

Tenons-nous en garde contre le ton décisif de cet auteur; il est affecté pour cacher le faible des preuves et des raisonnements. Il fallait réfuter le système de M. d'Origny au lieu d'en parler avec mépris. Pour bâtir une chronologie solide, notre critique veut des *écrivains philosophes*, des raisonneurs qui, sans avoir égard aux historiens, aux faits, aux monuments, fixent l'antiquité des nations sur des conjectures physiques avancées au hasard. Cette méthode est fausse, n'engendre que des erreurs, ne peut éblouir que les ignorants; en voici les preuves.

§ II.

Elle ne peut être prouvée par le progrès des arts.

1° Pendant que l'auteur des *Recherches* veut prouver l'antiquité des Egyptiens par leurs progrès dans les arts, un autre, non moins philosophe, prétend démontrer l'antiquité des Chinois et des Indiens par l'état d'imperfection où l'on a trouvé chez eux les sciences et les arts (388). Ainsi l'on prouvera l'éternité des nations par leur ignorance, aussi bien que par leur science, c'est une dérision. Enfin, un troisième, encore plus philosophe que les précédents, décide que « l'ordre naturel des choses semble démontrer que l'Egypte fut une des dernières terres habitées (389). » Nous voilà bien instruits.

Ce même auteur des *Recherches* observe qu'à la Chine, la partie civilisée occupe les bords de la mer et des rivières; mais que l'intérieur des terres est inculte, que l'on y trouve des peuples nomades, indépendants, sauvages. Voilà sous le même ciel et dans le même continent, la barbarie placée à côté des arts et de la civilisation. En conclurons-nous que les habitants des côtes sont plus anciens que ceux de l'intérieur des terres ? Ce philosophe devait sentir qu'il fournit des preuves contre lui.

De même, à côté des Egyptiens civilisés, les historiens nous montrent les Troglodytes et les Ichthyophages, qui, placés sur le bord de la mer Rouge, et accoutumés à vivre de leur pêche, sont demeurés dans la barbarie. Il ne s'ensuit pas que les Egyptiens fussent beaucoup plus anciens que les Troglodytes. Partout ailleurs, les peuples ont commencé par vivre de la chasse et de la pêche avant de cultiver la terre.

2° Le progrès des arts et de la civilisation chez un peuple, dépend non-seulement des causes physiques et morales, mais encore de plusieurs événements fortuits. Tout peuple sédentaire, forcé de cultiver la terre pour subsister, sera bientôt civilisé; c'est le cas des premiers habitants de l'Egypte. Dans la plus grande partie de ce pays, la vie pastorale était impraticable, le sol y est régulièrement couvert d'eau tous les ans pendant trois mois. On ne pouvait y vivre de chasse, de pêche, ni de bétail pendant tout ce temps-là; il fallait donc des provisions de grains et de fruits. Les premiers colons furent d'abord obligés de construire des habitations plus élevées que les eaux, et de tirer leur subsistance de la terre après l'écoulement; la fertilité du sol les y invitait. Il est impossible que l'Egypte ait jamais été habitée par un peuple privé des arts. Voilà, sans aucun mystère, l'origine de l'aversion qu'avaient les Egyptiens pour la vie pastorale, et de l'habitude dans laquelle ils étaient de manger très-peu de viande; l'auteur des *Recherches* pouvait s'épargner la peine d'en rechercher d'autres raisons.

Pour que les arts aient été connus d'abord en Egypte, il suffit qu'un des petits-fils de Noé, plus industrieux et plus hardi que les autres, y ait fixé son séjour. La nature du sol ne permettait point à sa famille de se séparer, ni de demeurer dans l'inaction, ni d'oublier les arts, dont Noé lui-même avait conservé l'usage (390). Un seul homme, né à propos, fait faire plus de progrès à une nation, dans vingt ans, qu'elle n'en aurait fait sans lui pendant plusieurs siècles. Si Pierre le Grand ne fût pas né en Moscovie, les Russes seraient peut-être encore tels qu'ils étaient il y a trois cents ans. Le seul Manco Capac porta, par une révolution subite, le génie des Péruviens à un degré d'industrie dont les autres Américains n'avaient aucune idée. On voit encore sou-

(386) *Chronol. des rois du grand empire des Egyptiens*, 2 volum. in-12; Paris, 1766.

(387) *Recher. philos. sur les Egyptiens*, t. I, sect. 1, p. 19; tom. II, sect. 9, p. 300.

(388) *Hist. des établ. des Europ. dans les Indes*, t. I, p. 38 et 99.

(389) *Philos. de l'hist.*, c. 19, p. 97.

(390) L'auteur de l'*Histoire véritable des temps fabuleux* a prouvé d'une manière convaincante que Menès, premier roi des Egyptiens, est Noé lui-même, tome I, page 226 et suiv.

vent dans les villages le fils d'un laboureur ou d'un berger devenir un habile mécanicien. L'auteur des *Recherches* observe lui-même qu'il aurait peut-être fallu aux Grecs plus de mille ans pour inventer l'alphabet qui leur fut apporté en un jour. Comment donc juger de l'antiquité d'une nation, précisément par son progrès dans les arts?

Une peuplade rassemblée, forcée par la nature du séjour qu'elle habite, à cultiver les arts nécessaires, ne tarde point à se procurer des commodités, à inventer des arts d'agrément, lorsque la culture ne peut l'occuper pendant tout l'année. Telle a été précisément la position des Egyptiens. Il leur a fallu tailler le marbre, le granit, le basalte, parce que leurs carrières en étaient remplies, et ce seul travail suppose une infinité de connaissances. Pendant que l'on bâtissait en Chaldée avec de la brique cuite au soleil, il fallait employer en Egypte la pierre la plus dure qu'il y eût au monde. La nécessité est la mère de l'industrie ; ce proverbe trivial est la clef de la plupart des découvertes.

Sans doute, dit notre critique, les Egyptiens n'ont pas su tailler les pierres précieuses d'abord en sortant de la barbarie. On le conçoit. Mais il fallait commencer par examiner si les habitants de l'Egypte ont jamais été dans la barbarie, si ce pays a pu être habité par un peuple sauvage et stupide, si un tel peuple aurait été assez hardi pour affronter les inondations du Nil. A moins que l'on ne suppose, avec l'Ecriture sainte, que ce séjour a été choisi par un des descendants de Noé déjà instruit, familiarisé avec les eaux et avec les arts les plus nécessaires; il est impossible de concevoir que l'Egypte ait été une des premières terres habitées. La *Genèse* nomme l'Egypte et ses premiers colons, *les faiseurs de levées* ou de chaussées pour enfermer les eaux : à ce seul trait, il paraît que l'historien des Juifs est plus judicieux que tous les écrivains philosophes (391).

§ III.

Il faut consulter l'histoire.

C'est donc une très-mauvaise méthode de vouloir juger de l'antiquité d'une nation, précisément par le progrès qu'elle a fait dans les arts, sans tenir aucun compte des causes physiques, des causes morales, des événements fortuits, qui ont pu accélérer ou retarder la civilisation. Comment combiner l'action de ces différents ressorts sans le secours de l'histoire? Une philosophie aventurière qui veut plier les événements à ses courtes idées, ne peut enfanter que des visions. Peut-on pardonner à ses partisans le mépris qu'ils affectent pour des écrivains plus circonspects qui ont pris l'histoire et les faits pour base de leurs réflexions?

3° L'auteur des *Recherches* pense que les premiers habitants de l'Asie sont venus des hauteurs de la Tartarie, que ceux de l'Egypte sont descendus des montagnes d'Ethiopie. Nous ne lui demanderons pas qui les y avait fait naître ; si les montagnes ont la vertu de produire des hommes comme des champignons. Cette question néanmoins méritait d'être éclaircie. Si les Tartares orientaux et les montagnards d'Ethiopie sont les plus anciens peuples du monde, sont-ils aussi les plus civilisés? et jugerons-nous de leur antiquité par le progrès qu'ils ont fait dans les sciences et dans les arts? En soutenant que les Ethiopiens sont plus anciens que les Egyptiens, notre critique reconnaît cependant que les premiers étaient moins policés que les seconds, et moins habiles dans les arts. Il est donc forcé d'avouer que sa prétendue règle est fautive.

4° Nous ne savons rien des Egyptiens, par l'histoire profane, avant Hérodote ; il a vécu plus de dix-huit cents ans après l'arrivée des premiers colons en Egypte ; il n'a presque rien dit de l'état des arts et des sciences dans ce pays-là ; on ne peut le connaître que par le témoignage d'écrivains qui lui sont postérieurs de quatre à cinq cents ans. Comment pouvons-nous, sans monuments, juger de la rapidité ou de la lenteur des progrès que les Egyptiens ont faits pendant plus de deux mille ans dans la découverte des arts? L'auteur des *Recherches philosophiques* n'est jamais embarrassé par le défaut de preuves. Dès qu'il est question d'un art quelconque, je crois, dit-il, que cet art a été cultivé par les Egyptiens *dès les premiers temps*. Il le croit, parce qu'il lui plaît de le croire ; point d'autre raison. Telle est sa méthode de prononcer sur l'antiquité des peuples.

L'ancienneté des pyramides, dont un autre philosophe veut se prévaloir, ne prouve pas davantage; il dit qu'Hérodote, qui vivait il y a deux mille deux cents ans, ne put apprendre des prêtres égyptiens dans quel temps on les avait élevées (392). Il en résulte de deux choses l'une : ou que les prêtres d'Egypte étaient fort ignorants dans leur propre histoire; ou que leur entêtement pour une antiquité chimérique, les engageait à dissimuler la véritable date de la construction des pyramides.

Est-il impossible qu'il y ait eu plusieurs royaumes, ou plusieurs dynasties de rois contemporains dans un pays aussi borné que l'Egypte? On sait ce qu'étaient les rois dans les premiers âges du monde, des chefs de peuplades, dont les Etats étaient ordinairement renfermés dans le territoire d'une seule ville. C'est l'idée que nous donnent les écrivains sacrés et profanes. La *Genèse* place cinq rois dans une seule vallée, qui pouvait avoir dix lieues de long sur cinq ou six de large. Le Péloponèse est certainement moins étendu que l'Egypte ; Homère suppose au moins dix ou douze rois dans

(391) V. *Quest. sur l'Encyclop.*, art. *Histoire des monuments.*

(392) *Quest. sur l'Encyclop.*, art. *Histoire*, p. 26.

cette seule partie de la Grèce. Si l'on avait mis bout à bout les listes des rois de Corinthe, de Sicyone, d'Argos, de Mycènes, d'Élis, de Sparte, etc., on aurait formé des dynasties plus longues que celles de Manéthon. Où est donc le ridicule de supposer, comme la plupart des historiens, six dynasties collatérales dans toute l'étendue de l'Egypte, dans les siècles dont nous parlons?

Mais ces écrivains ont placé un royaume dans l'île Eléphantine, qui peut avoir quatre cents toises en largeur sur huit cents toises en longueur (393).

Il n'en est rien : l'on n'y a pas supposé un royaume, mais la demeure d'un roi. Serait-il étonnant qu'un roi, qui avait ses domaines de part et d'autre du Nil, eût fixé sa demeure dans une île qui en était le centre? L'erreur n'est point ici de la part de ceux qui ont placé le chef-lieu d'un petit Etat dans une île; mais de la part d'un philosophe, qui veut nous montrer en Egypte un royaume puissant, dans des siècles où les peuples voisins avaient autant de rois qu'il y avait de villes ou de bourgs habités.

§ IV.

Origine de l'idolâtrie en Egypte et ailleurs.

Notre objet principal est la religion de l'Egypte. Ce pays passe pour avoir été le berceau de l'idolâtrie. Il est donc à propos d'examiner comment cette erreur a pris naissance, et s'est répandue parmi les peuples. Cette discussion est nécessaire pour concevoir, non-seulement les superstitions des Egyptiens et de toutes les nations polythéistes, mais encore la faiblesse des raisons par lesquelles plusieurs déistes ont voulu les justifier ou les excuser.

Un préjugé commun à tous les peuples ignorants, est de croire toute la nature animée. Aux yeux des sauvages, tout être qui se meut a une âme, tout mouvement vient d'un esprit; souvent ils en placent dans les créatures même insensibles et privées de mouvement. Les astres (394), les éléments, la mer, les rivières, les fontaines, la pluie, le tonnerre, les météores, tout ce qui fait du bruit; les cavernes, les rochers, les échos, les animaux, les arbres mêmes et les plantes, ont été regardés comme la demeure d'une infinité d'intelligences actives, qui produisaient tous les effets dont nos sens sont frappés. Comme tous ces êtres ont quelque relation avec nos besoins; que les divers phénomènes de la nature nous sont tantôt avantageux et tantôt nuisibles, le bien et le mal qui nous en reviennent ont été attribués à ces esprits ou génies que l'on supposait y présider : on a conclu qu'il fallait les honorer pour attirer leur bienveillance, et pour prévenir leur colère.

Un autre préjugé dont l'homme ne peut se défendre, parce qu'il vient des bornes de son entendement, est de concevoir tous les êtres intelligents semblables à lui, de leur attribuer les mêmes penchants, les mêmes besoins, les mêmes goûts qu'il sent en lui-même. Il nous est impossible d'exprimer les opérations des esprits par d'autres termes que ceux dont nous nous servons pour exprimer les nôtres. Il a donc fallu adapter aux prétendus génies, maîtres de la nature, les expressions usitées à l'égard des hommes; toutes les opérations de ces génies sont devenues des actions humaines; on leur a prêté toutes les affections de l'humanité, l'amour et la haine, la pitié et la vengeance, l'orgueil et la soif des honneurs, les caprices, les passions et les vices, apanages de notre nature. Tout ce qui se passe dans l'univers, tous les phénomènes du monde physique étant regardés comme autant d'opérations des dieux ou génies, le langage moral est devenu celui de la physique. Lorsqu'il tonne, c'est Jupiter irrité qui lance la foudre; s'il fait un orage, c'est Junon furieuse qui fait éclater son courroux; la pluie qui trouble les fontaines est Jupiter qui corrompt les Nymphes; la mer agitée est Neptune qui soulève les flots et submerge les vaisseaux. De là toutes les rêveries des fables, et toutes les absurdités de la mythologie (395).

S'il y a une erreur pardonnable aux peuples ignorants, c'est d'avoir cru les animaux doués d'intelligence et souvent inpirés par un génie; les effets de leur instinct sont encore un mystère pour nous (396). Personne n'est scandalisé d'entendre une femme converser avec son chien, son chat, son singe ou son perroquet; on excuse même les enfants, lorsqu'ils se mettent en colère contre une table qui les a blessés, ou contre une pierre qui les a fait tomber. Comme les animaux semblent souvent annoncer d'avance les divers changements de l'air, le beau temps ou la pluie, la plupart des peuples leur ont attribué l'esprit prophétique : non-seulement les Egyptiens, mais les Grecs et les Romains les ont consultés avec toute la gravité possible. Si ces derniers ne leur ont pas rendu un culte, c'est qu'ils ont raisonné moins conséquemment que les Egyptiens.

§ V.

Son opposition au culte du vrai Dieu.

Dès que les peuples ont eu l'imagination frappée d'une multitude de dieux ou de génies répandus dans toute la nature, l'esprit mercenaire et sensuel qui engageait l'homme

(393) *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois*, t. I, p. 20.

(394) Les Indiens, les Chaldéens, les Mages, Pythagore, Platon, Cicéron, Varron, Julien, ont cru les astres animés ; cette croyance a été la source de l'idolâtrie et de l'astrologie judiciaire. (*Mém. de l'Acad. des inscrip.*, t. LVI, p. 45.)

(395) C'est ainsi que saint Augustin a expliqué l'origine du polythéisme et de l'idolâtrie, *L. de vera relig.*, c. 37, n. 68.

(396) La plupart des philosophes ont supposé dans les brutes une âme raisonnable. (Celse, dans Orig., l. vi, et suiv. Porphyre, *De abstin.*, l. iii, n. 5.

à leur rendre un culte lui a fait bientôt oublier le Créateur de toutes choses et sa providence. Il voulait des biens temporels, c'était l'unique objet de ses vœux; il s'est adressé aux esprits qu'il supposait en être les distributeurs. Plus il a multiplié ces bienfaiteurs imaginaires, plus il a méconnu Dieu dans ses ouvrages, et la bonté infinie dans ses dons. Il était impossible que le Créateur fût encore l'objet du culte religieux, lorsque tant d'usurpateurs avaient pris sa place. Nos désirs, dit très-bien un auteur moderne, sont des prières que nous adressons aux objets qui semblent nous promettre le bonheur. Ainsi tout désir est un culte, et c'est le culte du cœur; c'est le principe de la religion naturelle. Ceux qui ne remontent point à la première cause ont autant de dieux qu'il y a d'êtres capables de leur procurer le bien-être; dès que l'homme sait désirer, il sait se faire des divinités (397). Il n'est donc pas étonnant que, malgré un reste de tradition qui subsistait encore sur l'unité de Dieu, faible rayon de la lumière primitive, le souverain Seigneur de toutes choses n'ait eu des temples ni des autels dans aucun lieu du monde, excepté dans la Judée.

A moins de s'aveugler au grand jour, on ne peut pas imaginer, comme le veulent quelques déistes, que le culte des génies ait été secondaire ou relatif; qu'un Egyptien qui adorait Osiris, un Grec qui encensait Jupiter, aient rapporté leurs hommages au souverain Dieu de l'univers. Cela serait bon, s'ils avaient supposé que ces deux personnages étaient sourds et aveugles, incapables d'entendre et d'exaucer les vœux qu'on leur adressait : mais on leur attribuait la connaissance de toutes choses, et un pouvoir suprême, du moins sur certains objets. Jamais les païens n'ont prié Jupiter, ou tel autre Dieu, d'être leur intercesseur auprès du Dieu souverain; jamais on ne montrera, dans le culte du paganisme, aucun vestige de rapport au Créateur de l'univers. Chacun des dieux avait la surintendance absolue sur une partie de la nature. Si Jupiter était maître dans le ciel et dans les airs, Neptune n'était pas moins despote sur les mers, et Pluton dans les enfers; Jupiter n'avait rien à y voir. Le degré de la puissance de chacun était relatif à l'étendue de son domaine, et non à la supériorité de sa nature; tous étaient censés éternels, immortels, inamovibles dans leur empire. Mais, par un travers ordinaire aux philosophes, ceux mêmes qui nous accusent d'idolâtrie, parce que nous attribuons aux saints un simple pouvoir d'intercession, et qui blâment ce culte secondaire, veulent justifier les païens, en soutenant que l'honneur rendu au dieux était secondaire, relatif, subordonné au culte du Dieu souverain; ils nous font la grâce de nous supposer plus stupides et plus aveugles que les idolâtres mêmes.

Pour prouver que le vrai Dieu était adoré chez les peuples polythéistes, il faut montrer quelque part un culte adressé directement à lui, ou une profession de foi claire et précise, par laquelle ces peuples aient reconnu que leurs dieux dépendaient d'un maître plus grand qu'eux, et qui était d'une nature différente. Sans cela, nous sommes forcés de juger que le culte adressé à chacun des dieux était direct, absolu, et ne remontait pas plus haut. Nous avons exposé plus au long l'origine de l'idolâtrie dans un autre ouvrage (398).

Les auteurs sacrés et les Pères de l'Eglise n'ont donc pas eu tort de dire que les dieux des païens étaient des *démons* (399). Il a été fort aisé aux anges de ténèbres de se faire adorer par des hommes qui pensaient que toute la nature était remplie de génies puissants, capables de faire du bien et du mal, et que ces prétendus dieux venaient habiter dans leurs simulacres. Les moindres prestiges de l'esprit infernal ont suffi pour confirmer cette erreur; il n'est pas étonnant que les premiers prédicateurs du christianisme aient eu tant de peine à la détruire.

§ VI.

Quels étaient les dieux des Egyptiens ?

L'auteur des *Recherches philosophiques* avertit que la religion des Egyptiens est un abîme, dont il est impossible de sonder les profondeurs; que l'on ne doit pas se flatter d'expliquer par un seul système mille superstitions différentes, dont quelques-unes sont même inexplicables dans tous les systèmes (400).

S'il avait eu les notions générales que nous venons de donner, peut-être en eût-il jugé différemment. Sans entrer dans le détail de toutes les pratiques absurdes des Egyptiens, il nous paraît qu'il n'en est aucune qui ne puisse être expliquée par le système général de l'idolâtrie, par l'opinion dans laquelle ont été tous les peuples polythéistes, que toutes les parties de la nature étaient animées par un esprit, ou par un génie particulier; que ces génies étaient multipliés à l'infini; qu'ils étaient la cause de tous les phénomènes, et du bien et du mal qui en reviennent aux hommes; qu'il fallait par conséquent les honorer, etc.

Nous convenons, avec cet auteur, que les Egyptiens n'étaient point athées, aucun peuple ne l'a jamais été : mal à propos quelques écrivains les ont accusés de spinosisme; ce rêve métaphysique n'est entré dans la tête d'aucune nation. Nous pensons même qu'ils n'ont point donné dans l'idée des philosophes, qui regardaient la Divinité

(397) *Témoig. du sens intime*, t. I, p. 110. — « Hoc ab homine colitur quod diligit. » (S. Aug., *in S.* 77, n. 11.)

(398) *L'origine des dieux du paganisme*, etc.; 2 vol. in-12. *V.* les *Mémoires de l'Académie des inscrip.*, t. XLII, in-12, p. 173. Saint Augustin l'a conçue de même, *L. de vera relig.*, c. 37, n. 68.

(399) *Deut.* XXXII, 5; *Ps.* CIII, 37; *Baruch*, IV, 7; *I Cor.* X, 20, etc.

(400) *Recherches philosophiques sur les Egyptiens*, t. II, sect. 7, p. 107.

comme une grande âme répandue dans toutes les parties de l'univers ; cette opinion est trop abstraite pour avoir jamais été la croyance populaire. Nous avons vu que, dans les commencements, les Egyptiens, encore fidèles à garder la tradition primitive, adoraient un seul Dieu, pur esprit, créateur et gouverneur du monde ; nous l'avons prouvé par le témoignage des auteurs sacrés et profanes (401). Mais il nous paraît que ces peuples ont commencé de bonne heure à défigurer cette idée par les superstitions grossières auxquelles ils se sont livrés.

Selon l'auteur des *Recherches*, les différentes divinités des Egyptiens étaient les divers attributs de Dieu personnifiés. Il aurait fallu prouver ce fait important; il n'est pas prouvé. C'est une faible raison de dire que la *Neith* égyptienne était la sagesse divine, le même personnage que la Minerve des Grecs et des Romains. Minerve, chez ces derniers, était plutôt l'industrie humaine, que la sagesse divine, puisque c'était l'intelligence particulière qui présidait aux sciences et aux arts.

Il est encore plus douteux si *Cneph* ou *Cnuphis* est la bonté de Dieu personnifiée ; cette conjecture ne porte sur rien. Quand elle serait mieux appuyée, comment prouvera-t-on qu'Isis, Osiris, Horus, Anubis, Thot, Bubastis, Apis ou Sérapis, Harpocrate, etc., étaient les attributs de Dieu personnifiés? Les Grecs ont cru retrouver la plupart de leurs dieux dans ceux d'Egypte, parce que c'était à peu près les mêmes symboles : or, les dieux des Grecs n'étaient pas les attributs de Dieu personnifiés, mais les différentes parties de la nature divinisés, ou plutôt une multitude de génies que l'on supposait y présider. Les Indiens paraissent être les seuls peuples qui adorent les attributs de Dieu personnifiés; et l'auteur avoue qu'ils n'ont point les mêmes idées que les Egyptiens (402). Dès que l'auteur est parti d'un faux principe, il n'est pas surprenant qu'il n'ait pas vu plus clair dans la religion des Egyptiens.

La question principale est de savoir si les Egyptiens rendaient un culte direct au Créateur ; s'ils lui ont bâti des temples ; si c'était à lui que s'adressaient leurs hommages, lorsqu'ils adoraient Osiris, Isis, Horus, Anubis, etc. En supposant même que quelques-uns de ces personnages fussent les attributs de Dieu personnifiés, ce qui est faux, il faudrait encore examiner si la manière dont ils étaient représentés n'était pas propre à faire entièrement oublier le Créateur lui-même, comme cela est arrivé aux Indiens ; si les Egyptiens ont été plus raisonnables que les Grecs et les autres peuples polythéistes, chez lesquels tout était adoré, excepté Dieu.

Notre critique avoue lui-même que les Egyptiens ont été dans le même préjugé que tous les autres peuples; que la croyance des bons et des mauvais génies se retrouve chez toutes les nations, surtout chez les nations ignorantes et grossières ; que les Egyptiens se sont obstinés à retenir toutes les vieilles notions de l'état sauvage (403) : or, adorer les attributs de Dieu personnifiés, n'est certainement pas une des notions de l'état sauvage.

Ce principe une fois posé, il est clair que l'objet direct du culte des Egyptiens et de tous les peuples polythéistes, était, non le Créateur de toutes choses, ni ses attributs personnifiés ; mais les génies ou esprits particuliers que l'on supposait résider dans chacune des parties de la nature, soit animées, soit inanimées ; que les hommages étaient adressés à chacun de ces esprits individuels, et ne remontaient pas plus haut.

Nous n'avons donc pas besoin de savoir avec certitude, ce que c'était que les différentes divinités de l'Egypte ; qu'Osiris ait été ou le soleil, ou le Nil, ou Bacchus, ou les liqueurs en général ; qu'Isis soit la lune, ou la terre, ou la fécondité, Anubis, la canicule, ou Mercure, ou Esculape, ou le génie des embaumeurs; cela est égal. Nous ne soutenons pas moins, qu'en adorant l'un ou l'autre de ces personnages, les Egyptiens ne pensaient, en aucune manière, à Dieu créateur de toutes choses ; que leur attention et leur culte se bornaient à l'esprit individuel, représenté par tels ou tels symboles, et dont ils avaient l'imagination frappée; que cet esprit ou dieu fantastique n'était point le vrai Dieu. Nous le prouverons de nouveau, en traitant de la religion des Grecs et des Romains.

§ VII.

Raisons du culte rendu aux animaux.

Les Egyptiens rendaient un culte religieux aux animaux. L'auteur des *Recherches* en donne trois raisons : 1° l'utilité des animaux ; 2° la connaissance de l'avenir qu'on leur attribuait, les augures que l'on en tirait; 3° des motifs de politique ; le culte rendu au crocodile et à certains poissons engageait les peuples à nettoyer soigneusement les canaux, et à les tenir en bon état. Cette raison est tirée d'un peu loin ; mais admettons le tout sans difficulté.

Toutes ces idées seraient-elles venues dans l'esprit des Egyptiens, s'ils n'avaient pas été persuadés que les animaux avaient une âme, un génie intelligent auteur de leurs opérations ? Non. C'est donc à ce génie que les Egyptiens attribuaient l'esprit prophétique, et des connaissances supérieures à celles des hommes ; c'est à lui qu'ils témoignaient leur reconnaissance des services qu'ils tiraient de tel animal ; c'est pour lui qu'ils entretenaient les canaux ou les lieux dans lesquels ce génie paraissait se plaire davantage. C'est donc à lui que le culte était adressé, et il n'allait pas plus loin.

(401) Ci-dessus, chap. I, art. 1, § 9 et 10.
(402) *Recherches philosophiques*, tome II, sect. 7, p. 153.
(403) *Recherches*, ibid., p. 182.

Celse, tout philosophe qu'il était, avait les mêmes idées que les Egyptiens; il soutient que les animaux ont plus de raison, plus de sagesse, plus de vertu que l'homme, et sont dans un commerce plus intime avec la Divinité (404).

Selon notre auteur, le culte rendu aux animaux n'était que secondaire ; on les honorait seulement parce qu'ils étaient consacrés à ces mêmes divinités que les Grecs et les Romains empruntèrent des Egyptiens dans la suite. Dans la préfecture de Lycopolis, dit-il, on n'adorait pas plus le loup qu'on n'adorait la chouette de Minerve à Athènes, l'aigle de Jupiter à Rome, la belette à Thèbes, ou la souris dans la Troade (405).

Cette réflexion ne satisfait point. 1° Nous avouons volontiers que l'objet direct du culte des Egyptiens était, en général, le même que celui des Grecs et des Romains: or, l'objet direct du culte de ceux-ci n'était ni le vrai Dieu, ni ses attributs personnifiés, mais les génies préposés aux différentes parties de la nature, et multipliés à l'infini, et qui n'avaient rien de commun avec le vrai Dieu. Toute la question se réduit à savoir si les Egyptiens admettaient un de ces génies particuliers dans chaque animal, et qui en était l'âme, ou s'ils pensaient que ce génie, placé hors de l'animal, avait pris l'espèce entière sous sa protection, et en dirigeait les opérations. Quelque parti que l'on prenne sur ce point, cela est égal. Ce peuple croyait certainement que le génie protecteur des loups n'était pas le même que le génie ami des boucs, des chats ou des crocodiles; les adorateurs de ces divers animaux n'ont jamais cru adorer tous le même génie sous divers symboles, puisqu'ils se haïssaient et se faisaient la guerre à cause de la différence de leurs dieux. Supposons encore qu'ils aient cru que le génie des loups résidait dans le seul loup qu'ils avaient consacré, et non dans les autres; cela revient au même : il s'ensuit toujours que le culte était adressé à un génie individuel très-différent du Créateur de toutes choses.

2° Jamais les Athéniens n'ont bâti de temples à la chouette; les Romains n'ont point élevé d'autels à l'aigle, les Thébains n'ont point consacré de chapelle à la belette ; mais les Egyptiens ont certainement eu des temples pour le bœuf Apis, pour le bouc de Mendès, etc., où ces animaux recevaient leur encens. Qu'ils aient raisonné plus ou moins mal que les Grecs, cela est indifférent; il en résulte toujours qu'ils ont cru que ces animaux étaient dirigés, ou par la présence intérieure du génie, ou par sa protection extérieure. Dans l'un et l'autre cas, ce génie a évidemment été le seul objet direct, immédiat et exclusif de leur culte (406).

Mais, dira-t-on, les Egyptiens révéraient particulièrement la *scille*, ou l'*oignon marin*, parce que c'était un remède souverain contre la maladie nommée *tympanite*. Il n'est pas probable qu'ils aient été assez stupides pour s'imaginer que cette plante était animée, qu'elle était la demeure d'un génie. Ils ont donc révéré cette plante comme le bienfait d'une divinité quelconque, comme un gage de son amitié : sans doute il en était de même des animaux.

Réponse. Soit : nous n'en sommes pas plus avancés. 1° Il n'est pas plus étonnant de voir les Egyptiens placer une âme ou un génie dans une plante, que de voir un bel esprit grec loger une nymphe dans une fontaine, ou se persuader qu'une statue, dès qu'elle est consacrée, est animée par le dieu qu'elle représente. On voit une plante croître, se renouveler, prendre par la végétation une vertu particulière, effets merveilleux ; voilà du mouvement : or, selon l'idée de tous les peuples grossiers, tout mouvement vient d'un esprit. L'on nous avertit que les Egyptiens se sont obstinés à conserver toutes les notions de l'état sauvage; il ne faut pas l'oublier.

2° Que la divinité des oignons soit errante dans les jardins, comme Cérès dans les moissons et Pomone dans les vergers, ou qu'elle réside dans la plante même, cela ne fait rien au fond de la chose. Les Egyptiens attribuaient-ils l'oignon marin à Dieu seul créateur, et père de toute la nature, ou à un génie particulier borné à cette production? Voilà le nœud de la difficulté. Nous soutenons qu'ils l'attribuaient à un génie particulier, parce que telle a été la notion de tous les peuples polythéistes, sans exception.

3° Selon la croyance des Egyptiens, les animaux prédisaient l'avenir; donc ils les ont crus animés par un génie doué de cette connaissance, capable d'être touché de leurs hommages et d'exaucer leurs vœux. Quand il serait prouvé que le culte rendu à une plante était relatif, il ne s'ensuit pas que le culte rendu aux animaux fût de même espèce

Nous verrons dans la suite que toutes les tournures que l'on a prises pour prouver que le culte des païens se rapportait à l'Etre suprême, sont de vaines imaginations dont les peuples n'ont jamais eu la moindre idée, et qui sont réfutées par le témoignage exprès des anciens. Pour admettre cette relation, il faut supposer dans les païens la notion d'une Providence universelle : or ils ne l'ont pas conservée, et s'ils l'avaient eue constamment, ils n'auraient adoré qu'un seul Dieu.

Dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, l'auteur s'évertue à prouver que les Egyptiens n'adoraient ni les plantes, ni les ani-

(404) Dans ORIGÈNE, l. 4, n. 88.
(405) *Recherches philos.*, ibid., p. 158.
(406) Il paraît que les Egyptiens supposaient dans les animaux une âme semblable à celle de l'homme; que de là est venue la coutume de représenter leurs dieux avec un corps humain, surmonté de la tête d'un animal.

maux; qu'Isis et Osiris étaient le véritable objet de leur culte (407). Dans un sens, cela est vrai, le culte des Egyptiens ne s'adressait pas précisément à un oignon ou à un chat, mais au génie ou esprit particulier qui résidait dans ces objets et qui les avait produits. De même le culte des statues, chez les Grecs et chez les Romains, ne se bornait pas absolument à la statue, mais au Dieu qu'elle représentait, et qui y résidait en vertu de la consécration de la statue. Le culte rendu à Osiris et à Isis n'empêchait pas celui de plusieurs autres dieux ou génies, puisque les Egyptiens étaient polythéistes. Ce même philosophe croit néanmoins que le bas peuple d'Egypte prenait communément pour une divinité, *la bête consacrée :* cela peut être, et il en résulte que cette religion était absurde et abominable.

§ VIII.

Indécences dans la religion de l'Egypte.

Rendons justice à l'auteur des *Recherches;* il ne s'est pas obstiné à justifier ni à excuser la religion des Egyptiens. Il blâme sans détour les superstitions dont elle était remplie ; il condamne le culte des animaux en général, la licence qui régnait dans les processions et les pèlerinages, la discipline sanglante que se donnaient les dévots, les obscénités qui se commettaient dans l'installation du bœuf Apis, les dépenses excessives que l'on faisait pour embaumer certains animaux : en un mot, mille absurdités qui auraient dû empêcher, dit-il, qu'on ne rendît cet oracle si fameux, par lequel les Egyptiens furent déclarés le plus sage de tous les peuples (408).

Il fait observer d'ailleurs que ce sont les femmes de la lie de la nation qui ont commis anciennement en Egypte tous les excès dont il est tant parlé dans l'histoire : elles dansaient dans les orgies, portaient le phallus d'une manière presque incroyable, se travestissaient en chérubins, en s'appliquant des ailes aux épaules, se lamentaient aux portes des temples d'Isis. Elles se signalaient à la fête de Bubaste et à la procession de Canope, insultaient les passants sur le Nil, se rendaient furieuses en prenant de fortes doses d'opium : et c'est vraisemblablement pendant ces accès de fureur qu'elles se prostituaient, en public, à des boucs, au canton de Mendès. Dans les premiers jours de l'installation du bœuf Apis, elles se présentaient à lui dans une posture qui fait rougir. « Il n'y a pas d'exemple, dit-il, d'un pareil délire de religion, sinon chez les Juifs qui se déshabillaient aussi pour danser autour du veau dans le désert. Je ne sais pourquoi l'Anglais Seukford a prétendu révoquer ce fait en doute, tandis que les Juifs eux-mêmes ne le nient point (409). »

(407) Art. *Histoire*, p. 28, 51.
(408) *Recherches*, ibid., p. 170.
(409) *Recherches*, t. I, sect. 1, p. 47 et suiv.
(410) *Exod.* XXXII, 25; *Hebr.*

Il était fort inutile de citer ici les Juifs. Quand ils auraient imité une fois les infamies d'Egypte, en sortant de ce pays dangereux, cela ne prouverait rien, ni en faveur des Egyptiens, ni contre la religion des Juifs qui proscrivait toutes ces abominations, ni contre leur législateur qui en tira une vengeance éclatante. Mais l'accusation que l'on forme ici contre eux n'est point prouvée. Lorsqu'il est dit dans le texte qu'*Aaron avait fait dépouiller le peuple afin de l'humilier devant ses ennemis* (410), les plus habiles interprètes entendent qu'il l'avait dépouillé de ses armes pour le mettre sans défense, et non qu'il lui avait fait quitter tous ses habits. L'idolâtrie des Juifs ne fut pas universelle, puisqu'il n'y eut qu'environ trois mille hommes tués en punition de ce crime. Le culte de Vénus et de Priape, chez les Grecs et chez les Romains, n'était pas plus honnête que celui d'Apis chez les Egyptiens.

Notre auteur juge que ceux-ci avaient emprunté leur religion des Ethiopiens : ils les imitaient dans la coutume abominable de sacrifier des hommes ; ils immolaient des étrangers ou des hommes roux sur le tombeau d'Osiris, ou sur des pierres consacrées au soleil, et des femmes à l'honneur de la lune. Mais ces atrocités, dit-il, furent abolies sous le règne de Pharaon Amosis, et l'on n'en retrouve plus de traces depuis ce temps-là (411).

Cependant Plutarque, appuyé du témoignage de Manéthon, accuse encore les Egyptiens d'avoir immolé des hommes à Typhon dans certains temps et aux jours qu'ils appelaient *Cynades* (412).

§ IX.

Croyance de l'immortalité ; mœurs corrompues.

L'auteur des *Recherches* observe très-bien que les Egyptiens n'admettaient point la métempsycose, mais qu'ils croyaient l'immortalité de l'âme et la résurrection future des corps. Cela est prouvé par leur coutume d'embaumer les morts, par la crainte qu'ils avaient de mourir dans les flots et d'être privés des funérailles, par la prière que l'on récitait pour les morts et que Porphyre a conservée; par la doctrine du purgatoire que les Egyptiens nommaient *Amenthés.* Ils étaient persuadés que l'âme de ceux qui avaient pratiqué la vertu allait jouir du bonheur dans le séjour des dieux (413). Il est assez étonnant qu'un peuple, si aveugle sur la nature et le culte de la Divinité, ait conservé une croyance aussi sensée, touchant la destination de l'homme.

On prétend communément que les lois, le gouvernement, la police des Egyptiens étaient très-sages. Aucune nation, dit M. Goguet, de quelque côté qu'on l'envisage, n'a fait, dans les anciens temps, plus d'honneur à l'humanité : lois, sciences, arts, morale,

(411) *Rech.*, t. II, sect. 7, p. 112 et 113.
(412) *De Isid. et Osir.*, c. 28.
(413) *Recherches*, ibid., p. 171 et suiv.

politique, les Egyptiens en tous genres offrent de grands modèles (414). Mais l'auteur des *Recherches* s'inscrit en faux contre toutes ces merveilles, malgré le témoignage des anciens. Il prouve qu'en Egypte la servitude domestique était établie, par conséquent la polygamie, le concubinage et l'usage barbare de faire des eunuques. Il cite des traits qui semblent démontrer que les mœurs de l'Egypte étaient très-corrompues : il est impossible qu'elles aient été pures, avec une religion aussi licencieuse.

Quand on admettrait tout ce que les Grecs ont dit à l'honneur des Egyptiens, cela ne servirait qu'à mieux prouver la nécessité de la révélation divine, pour donner aux hommes une religion sensée et raisonnable. Les Egyptiens si éclairés en fait de sciences, d'art, de législation, de politique ont été la nation la plus aveugle en fait de religion. Loin de rectifier chez eux le culte, à mesure qu'ils ont acquis de nouvelles lumières, ils ont augmenté le chaos de leurs superstitions. Les excès que Moïse leur reproche, subsistaient encore parmi eux quinze cents ans après, lorsqu'ils eurent été conquis par les Grecs et par les Romains. Un reste de la tradition primitive s'est conservé chez eux; ils ont retenu l'idée d'un Dieu, unique créateur et conservateur du monde; mais ils ne lui ont rendu aucun culte; ils ont prodigué leur encens à des divinités imaginaires, aux animaux les plus stupides, aux plantes dont ils se nourrissaient. Si l'dée d'un seul Dieu eût été le fruit de leurs réflexions, elle aurait influé sans doute sur leur religion pratique; ils auraient réformé peu à peu ce qu'elle avait de plus révoltant. Ce reste précieux de l'ancienne croyance ne leur a servi de rien; ils ont constamment fermé les yeux sur les conséquences.

Vainement, pour expliquer ce phénomène, les incrédules ont recours à leur expédient ordinaire : ce sont les prêtres, disent-ils, qui ont plongé et entretenu les Egyptiens dans l'erreur et la superstition. Ils accusent les prêtres d'être la cause de l'idolâtrie en général, et de toutes les erreurs des païens (415). L'auteur des *Recherches philosophiques* soutient que les prêtres d'Egypte n'avaient aucun intérêt ni aucun motif de fomenter la superstition; ils jouissaient d'un revenu fixe en fonds de terre, que l'on laissait à des fermiers pour un prix modique, et qui par là même a pu se soutenir sur un pied toujours égal. Sur ce produit ils étaient obligés de fournir à l'entretien des temples et aux frais des sacrifices; de nouvelles superstitions devaient donc leur être plus onéreuses qu'utiles (416) Il est fort incertain si ces prêtres, malgré leur capacité dans l'astronomie, l'histoire, la jurisprudence, en savaient plus que le peuple sur la nature divine.

La vraie raison de ce fait étrange, est que la connaissance de Dieu ne fut jamais le fruit des méditations humaines, mais un don de la bonté divine, un effet de la révélation. Quelques déistes sont convenus que peu d'hommes apprennent à connaître Dieu par le spectacle de la nature (417). Sur ce point les peuples n'ont fait aucun progrès par leurs propres lumières; ils ont perdu plutôt que d'acquérir; jamais par eux-mêmes ils n'ont corrigé une religion fausse et absurde, pour adopter une croyance raisonnable. Après avoir reçu celle-ci comme un dépôt dont ils devaient être jaloux, ils n'ont fait que l'altérer et la défigurer dans la suite des siècles. Nous verrons le même phénomène chez toutes les nations.

Un autre défaut que les incrédules ne pardonneront point aux Egyptiens, est leur intolérance; aucun peuple ne l'a portée plus loin. Ils regardaient tous les étrangers comme des profanes; ils ne voulaient point manger avec eux; ils se seraient crus souillés pour les avoir touché au visage, ou pour avoir seulement respiré leur haleine. Ils ne sortaient jamais de chez eux, de peur d'y rapporter les coutumes et les mœurs des autres peuples (418).

§ X.

Pourquoi tant d'erreurs chez une nation policée.

Selon l'auteur des *Recherches* Platon était convaincu qu'un peuple civilisé ne saurait avoir une religion raisonnable, et ce sentiment paraît avoir été répandu parmi tous les législateurs de l'antiquité. Une opinion si fausse et si bizarre, dit-il, n'a été fondée que sur le prétendu danger que ces législateurs trouvaient à faire des innovations dans les pratiques religieuses qui leur venaient des sauvages ou des premiers habitants de la contrée que Platon nomme les indigènes (419).

Mais ce philosophe n'a point enseigné l'absurdité qu'on lui prête. Il donne pour avis à un législateur, de ne jamais toucher à la religion, de peur de lui en substituer une moins certaine que celle qu'il trouve établie; *car il doit savoir*, ajoute Platon, *qu'il n'est pas possible à une nature mortelle d'avoir rien de certain sur cette matière* (420). Platon était donc plus modeste ou plus sincère que les déistes d'aujourd'hui. Il jugeait que l'homme a l'esprit trop borné pour se former une idée juste de la nature divine et du culte qui lui est dû; que nous ne pouvons avoir rien de certain là-dessus, à moins que Dieu lui-même ne se fasse connaître par la révélation. Si cela était impossible à un philosophe aussi

(414) *Orig. des lois*, etc., l. I, c. 1, art. 4.
(415) *Onzième lettre à Sophie*, p. 150; MORGAN, t. I, p. 241, 242; *De l'homme*, par J. P. MARAT, Disc. prélim., p. 5.
(416) *Recherches*, t. II, sect. 7, p. 158.
(417) *Essai sur le mérite de la vertu*, liv. III, p. 61
(418) *Gen.* XLIII, 32; HÉRODOTE, l. I, c. 141; STRABON, l. XVII; DIODORE, l. I.
(419) *Rech.*, ib., p. 109
(420) PLATON dans l'*Epimonie*.

éclairé que Platon, à plus forte raison aux peuples grossiers et très-peu policés dans les premiers âges du monde. Ce n'est donc pas parce que Platon respectait les pratiques religieuses des sauvages ou des indigènes qu'il craignait de les réformer; c'est qu'il ne voyait rien de mieux à leur substituer. Les Grecs, encore sauvages, n'étaient ni polythéistes, ni superstitieux; ils ne connaissaient et n'adoraient qu'un seul Dieu; nous l'avons prouvé par les monuments de leur histoire. Cette religion pure, loin de se perfectionner à mesure qu'ils s'instruisaient, ne fit que s'altérer et se pervertir. Les incrédules ont beau s'obstiner à fermer les yeux sur ce fait important, à soutenir que les peuples ont marché dans un sens contraire; leur entêtement ne prévaudra jamais contre les preuves uniformes que nous voyons dans tous les lieux de l'univers,

Notre critique demande pourquoi l'on trouvait, chez plusieurs peuples de l'antiquité, des religions si folles et des lois si sages. « La raison en est, dit-il, que la plus grande partie du culte religieux avait été imaginée dans des temps où les hommes étaient encore sauvages; les lois au contraire furent faites lorsque la vie sauvage eut cessé. Or, la maxime de ne rien innover fit subsister chez des nations, d'ailleurs bien policées, beaucoup de pratiques religieuses qui venaient des barbares. L'erreur des législateurs dont on a parlé, consiste en ce qu'ils n'ont point distingué l'essence de la religion d'avec des choses purement accessoires. D'ailleurs, comme les lois les rendaient odieux à tous ceux qui étaient corrompus par le vice, ils ne voulurent pas accumuler les dangers sur les dangers, ni se rendre odieux encore à ceux qui étaient corrompus par la superstition (421). »

Ces réflexions ne sont ni justes, ni satisfaisantes. 1° Il est faux que les superstitions les plus grossières aient été établies par les peuples encore barbares et sauvages. Les Grecs, dans cet état, adoraient le vrai Dieu, et lui rendaient un culte pur, simple, innocent; devenus policés, ils imaginèrent chaque jour de nouvelles superstitions; les fables et les indécences sont toujours allées en croissant. Il en fut de même chez les Romains. Au siècle d'Abraham, les rois d'Egypte connaissaient le vrai Dieu; du temps de Moïse, ils faisaient profession de ne plus le connaître; même révolution chez les Chananéens.

2° C'est reculer la difficulté, et non la résoudre. Comment des législateurs assez éclairés pour donner à leurs concitoyens les lois les plus sages, ne l'ont-ils pas été assez pour distinguer, dans la religion, l'essentiel d'avec l'accessoire? Voilà toujours le même embarras. Puisqu'il y a eu des philosophes assez courageux pour nier la Divinité, et tourner en ridicule la religion, comment ne s'en est-il trouvé aucun assez judicieux pour distinguer les superstitions et les fables, d'avec les dogmes vrais et les pratiques utiles? Nous cherchons vainement ce sage dans l'antiquité.

3° Il est faux que les législateurs se soient rendus odieux en donnant des lois, ni qu'ils aient couru aucun danger. Souvent ils en ont été priés par les peuples; on a érigé des monuments à leur mémoire. L'auteur a cité pour exemple Solon; or, Solon avait été déclaré archonte et souverain législateur, par un décret unanime des Athéniens; il eut assez d'autorité pour casser la plupart des lois de Dracon, et pour établir une forme de gouvernement. Lorsqu'il sut que ses lois avaient été négligées pendant son absence, il vint reprocher aux Athéniens leur lâcheté et leurs séditions. Qui l'empêchait de leur reprocher aussi leurs superstitions? Cet exemple prouve contre l'auteur même.

La vraie raison de la timidité des législateurs est celle que Platon a donnée. Tous ont compris que, pour prescrire aux hommes une religion, ou pour réformer celle qui était établie, il fallait une autorité divine; que l'esprit de l'homme était trop borné pour discerner avec certitude quel était le culte agréable à la Divinité. Par là, ils ont attesté authentiquement la nécessité d'une révélation. Nous rassemblerons les passages des anciens sur ce sujet, dans l'article sixième.

§ XI.

Des lois et du gouvernement des Egyptiens.

Nous chercherions vainement, dans les écrits de nos philosophes, à nous instruire sur la nature et les effets du gouvernement des Egyptiens; nous n'y trouverons que des contradictions. L'un pense que si leurs lois n'étaient pas les meilleures possibles, elles étaient au moins les meilleures pour eux, puisqu'elles ont eu un si grand succès; que la longue durée de cette monarchie, l'abondance qui régnait dans son sein, les éloges de tous les peuples et de tous les âges, doivent établir le préjugé le plus favorable sur ce que nous ne connaissons pas (422). D'autres disent que, dans les temps fabuleux, les Egyptiens eurent des lois et une police admirables; mais que, dans les temps de l'histoire, c'est, après la race des Hébreux, le peuple le plus lâche et le plus vil; qu'il y a toujours eu dans leur caractère et dans leur gouvernement, un vice radical qui en a toujours fait de vils esclaves (423). Le premier prend pour vraies les conquêtes d'Osiris ou du Bacchus des Egyptiens; le dernier les regarde comme des fables. Pendant que l'auteur des *Recherches* juge que les prêtres égyptiens étaient occupés très-utilement pour le public (424), un autre décide que cette quantité de prêtres était une très-grande superfluité, un luxe d'ignorance, le

(421) *Rech.*, ib., p. 168.
(422) *De la félicité publique*, t. I, c. 1, p. 4.
(423) *Tableau du genre humain*, p. 18; *Dict. philos.*, art. *Apis*.
(424) *Recherches*, tome II, sect. 7, p. 141.

plus nuisible à tous (425). Comment ce luxe d'ignorance a-t-il pu produire, selon le même auteur, les meilleures lois possibles *qui ont eu un si grand succès?* C'est un mystère qu'il ne nous est point donné de concevoir. Nous en trouverons bien d'autres chez les oracles de la philosophie. Personne n'a mis la foi humaine à de plus fortes épreuves.

ARTICLE II.

De la religion des Chinois.

§ I.

Contradictions entre les divers mémoires sur la Chine.

Si les éloges que plusieurs de nos philosophes ont fait de l'histoire, de la religion, des mœurs, du gouvernement des Chinois, étaient vrais, ce peuple serait le plus ancien, le plus sage, le plus heureux, le plus estimable de l'univers. Selon l'auteur de la *Philosophie de l'histoire*, on ne peut douter de l'antiquité, de la vérité, de l'authenticité des annales de la Chine; elles sont confirmées par des observations astronomiques, et par le témoignage unanime des voyageurs : les Chinois ont excellé en tout temps dans la morale et dans la législation; leur religion est simple, auguste, libre de toute superstition et de toute barbarie; leur gouvernement est fondé sur le pouvoir paternel (426). Ceux qui ne croient point tous ces prodiges, sont *des ignorants insensés* (427). L'auteur de l'*Histoire philosophique des établissements des Européens dans les deux Indes* enchérit encore sur le merveilleux des lois, des mœurs, du gouvernement des Chinois; il ne dit rien de leur religion, parce qu'il ne veut pas qu'un peuple ait aucune religion (428).

Mais, comme il faut que les philosophes soient toujours aux prises et se réfutent mutuellement sur toutes les questions, d'autres ont donné dans l'excès contraire. L'auteur des *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et sur les Chinois*, s'inscrit en faux contre tout ce que l'on a écrit en faveur de ces derniers. A ses yeux, c'est le peuple le plus vil, le plus ignorant, le plus corrompu, le plus fripon qu'il y ait sous le ciel : ses annales sont fabuleuses, ses lois et son gouvernement sont absurdes, ses moralistes de plats pédagogues, la population et la prospérité de cet empire sont des chimères ; les faiseurs de relations qui ont dit le contraire sont des imposteurs (429). L'auteur du roman de la *Nouvelle Héloïse* en a jugé à peu près de même (430). M. Sonnerat, dans ses *Voyages*, en parle encore plus mal. Auquel de ces divers oracles devons-nous ajouter foi?

Il y avait lieu d'espérer que les nouveaux mémoires, concernant les Chinois, qui viennent de paraître (431), dissiperaient nos doutes; ils contribuent à les augmenter. Dans le premier tome, il y a un savant mémoire du P. Ko, Chinois de nation, mais élevé en France, qui nous donne assez mauvaise opinion des annales, de la chronologie, de la législation, et de la religion actuelle de sa patrie. Le second volume contient un autre mémoire du P. Amiot, missionnaire français, qui s'attache à justifier les annales, la croyance et les mœurs de la Chine ; ensuite on y trouve une réfutation complète de tout ce qu'avance l'auteur des *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et sur les Chinois*. Quel parti prendre au milieu de ces contradictions?

Le préjugé paraît être en faveur du P. Ko. Plus intéressé qu'un étranger à la gloire de sa patrie, il a su néanmoins se préserver de l'enthousiasme, dont quelques autres missionnaires paraissent saisis. Ce qu'il dit est confirmé, non-seulement par les lettres du P. Parennin à M. de Mairan, mais par le Chou-King, livre classique des Chinois, dont M. de Guignes nous a donné la traduction : ce titre original doit prévaloir sur toutes les relations et sur tous les raisonnements. En prenant pour certain ce qui est tiré de ce livre, ou avoué par les écrivains des deux partis, nous marcherons en sûreté ; si cette méthode ne nous conduisait pas à la certitude, nous ne pourrions y parvenir par aucune autre.

D'abord, nous n'avons aucun intérêt à méconnaître ou à déguiser la vérité ; quand il serait incontestable que l'empire chinois a été fondé par Fo-Hi, deux mille neuf cent quarante ans avant l'ère chrétienne, il ne s'ensuivrait rien contre la vérité de notre histoire sainte, puisque, selon la chronologie des Septante, qu'il est très-permis de suivre, la dispersion des peuples s'est faite deux mille neuf cent cinquante-six ans avant notre ère. Quand il serait vrai, comme nous le croyons, que l'ancienne religion de la Chine a été l'adoration exclusive d'un seul Dieu, on n'en pourrait rien conclure contre la nécessité de la révélation : cette religion primitive venait immédiatement des patriarches; elle ne s'est pas conservée longtemps à la Chine dans sa pureté. Déjà, dans le Chou-King, elle est corrompue par un mélange de polythéisme; aujourd'hui elle ne subsiste plus que dans les livres et dans quelques cérémonies d'appareil : quant à la pratique, l'empereur, les princes, les mandarins, les lettrés sont idolâtres (432); quelques-uns sont athées; le peuple est livré aux superstitions des bonzes et à l'idolâtrie la plus grossière. La pureté des mœurs, la sagesse des lois, la prospérité de la nation, fussent-elles cent fois mieux prouvées, ne

(425) *De la félicité publique*, t. I, c. 2, p. 18.
(426) *Philos. de l'hist.*, c. 17 et 18 ; *Dict. philos.*, art. *Chine ; Essai sur l'hist. gén.*, c. 1 et 2 ; *Quest. sur l'Encycl.*, art. *De la Chine*, etc.
(427) *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Eternité*, p. 337.
(428) Tome I, l. I, p. 88 et suiv.
(429) Tom. I et II.
(430) Tom. II, p. 214, *Œuvres de J.-J. Rousseau*, t. I, p. 14.
(431) Chez Nyon, 1776 et suiv., 5 vol. in-4°.
(432) *Mém. du P.* Ko, p. 75, 101, 126. 255, 260; *Mém.* du P. Amiot, p. 27, 29, 154.

pourraient être attribuées aux salutaires influences du déisme; et il y a loin de ce qu'est aujourd'hui la Chine, à ce qu'elle serait, si elle était chrétienne.

§ II.

Notice des livres classiques des Chinois

Un préliminaire indispensable est d'avoir une notion des fameux Kings, ou livres classiques des Chinois.

Le premier est l'Y-King; on l'attribue à Fo-Hi : mais dans quel sens? De l'aveu de tout le monde, Fo-Hi est seulement auteur des trigrammes ou d'une espèce d'hiéroglyphe, composé de trois lignes diversement combinées; ce n'est pas là un livre. Le premier auteur qui ait entrepris de déchiffrer cette énigme, est le prince Ouen-Oouang, mille cent vingt-deux ans avant Jésus-Christ, mille huit cent dix-huit ans après Fo-Hi (433). Qu'il ait été inspiré ou instruit par une tradition de dix-huit siècles, cela nous est indifférent. Il est absurde de confondre cette explication avec l'hiéroglyphe même, et de nous la donner comme un livre composé por Fo-Hi. Bien plus, cette ancienne explication est perdue; l'Y-King, tel qu'on l'a aujourd'hui, est l'ouvrage de Confucius, qui n'a vécu que cinq cents ou cinq cent cinquante ans avant Jésus-Christ Ce livre est nommé autrement le *Livre des principes*, et le *Livre des sorts*, parce que les Chinois, toujours superstitieux, s'en servent pour pratiquer la divination. Plusieurs lettrés prétendent trouver le matérialisme, aussi bien que la connaissance de l'avenir, dans les trigrammes de Fo-Hi : on peut y trouver tout ce qu'on veut.

Le second est le *Chou-King*, dont nous avons la traduction. Ce n'est ni un livre historique, ni un ouvrage suivi; c'est une compilation de faits, de leçons morales, de maximes sur le gouvernement, sans ordre et sans méthode : Confucius en est encore l'auteur. Il l'a compilé, dit-on, sur d'anciens mémoires : soit. De quelle date étaient ces vieux monuments? On n'en sait rien. Confucius lui-même l'ignorait, puisqu'il n'a point mis de chronologie à cet ouvrage; celle qu'on y voit aujourd'hui est de l'invention de quelques historiens, très-postérieurs à ce philosophe; encore ne s'accordent-ils sur aucune des époques qu'ils ont voulu fixer (434).

Le troisième est le Tchéou-li, autrement nommé Li-Ki, fait par Confucius, et augmenté ou corrigé dans la suite; ce n'est autre chose que le Chou-King, mêlé avec le cérémonial de la nation (435).

Le quatrième est le Ché-King, recueil d'odes ou de cantiques qui se chantaient dans les cérémonies publiques, sous la dynastie des Tchéou, sous laquelle vivait Confucius, et qui avait commencé six cents ans avant lui (436).

(433) *Mém.* du P. Ko, p. 31, 42, 132. AMIOT, p. 43, 84.
(434) *V.* le *Chou-King*, *Mém.* du P. AMIOT, p. 60, 65. *Mém.* du P. Ko, p. 69.

Le cinquième était l'Yo-King, qui traitait de la musique; il ne subsiste plus. Il est évident qu'aucun de ces livres classiques, tels qu'ils sont aujourd'hui, n'est plus ancien que Confucius, et l'on ne peut constater la date d'aucun des mémoires ou des monuments dont il s'est servi. Qui n'admirera la hardiesse d'un de nos philosophes, qui affirme que les cinq Kings ont été écrits deux mille trois cents ans avant notre ère vulgaire, et qu'aucun lettré de la Chine n'en doute (437)? La vérité est qu'ils ont été écrits cinq cent cinquante ans tout au plus avant cette ère : il n'est à la Chine aucun autre livre plus ancien : les lettrés en conviennent; aucun de ces livres ne peut servir à confirmer l'histoire ou la chronologie des Chinois; nous le verrons ci-après.

§ III.

Imperfection et incertitude de leur histoire.

Le plus ancien livre historique des Chinois est le *Tchun-Tsiéou*, autre ouvrage de Confucius; c'est une histoire abrégée du royaume de Lou, dans lequel ce philosophe était né. Elle commence à la quarante-neuvième année de Ping Ouang, ou Pim-Vang, sept cent vingt-deux ans avant Jésus-Christ, et parcourt un espace de deux cent quarante-deux ans, jusqu'à l'an quatre cent quatre-vingt avant notre ère.

C'est seulement cent quatre ans avant Jésus-Christ que Seé-Ma-Tsien, premier historien Chinois, entreprit de donner une histoire générale de la Chine, ou plutôt une simple chronique; il remonta jusqu'au règne de Hoang-Ti, que l'on suppose avoir commencé deux mille six cent quatre-vingt-dix-huit ans avant Jésus-Christ, mais il n'avait point de mémoires authentiques que les Kings de Confucius, et l'on n'en a point recouvré d'autres depuis. Plus de sept cents ans après cet historien, un autre, nommé Seé-Ma-Tchin, entreprit de remonter jusqu'à Fo-Hi, ou à deux siècles plus haut que le règne de Hoang-Ti. Ainsi, plus les historiens chinois sont modernes, plus ils ont reculé dans l'antiquité la fondation de leur monarchie; mais enfin ils n'ont point eu de monuments plus anciens que les Kings; Confucius n'y a mis aucune chronologie, ni aucune position géographique; il a fallu deviner la date et la scène des événements. Ce sont des conjectures, et rien de plus.

N'oublions pas que, cent quatre-vingt-onze ans avant Jésus-Christ, trois cent cinquante ans après Confucius, l'empereur Tsin-Ché-Hoang-Ti, fit brûler tous les livres d'histoire et de morale, et en particulier le Chou-King, dans toute l'étendue de son empire. Environ cinquante ans après cette persécution, l'on ne put retrouver qu'un seul exemplaire de ce livre, écrit sur des tablettes de bambou, dont plusieurs étaient

(435) Ib., AMIOT, p. 67; Ko, p. 44.
(436) AMIOT, p. 74.
(437) *Philos. de l'hist.*, c. 18.

rongées des vers; de là les lacunes, les transpositions, le désordre qui règne dans cet ouvrage. Ajoutons enfin que les caractères chinois ont changé plusieurs fois; que quand il fallut déchiffrer le *Chou-King*, écrit en caractères antiques, on ne fut pas peu embarrassé (438). Sans nous arrêter à toutes les incertitudes qui résultent de ces faits, accordons aux partisans des antiquités chinoises, que les ouvrages de Confucius et de Seé-Ma-Tsien sont authentiques, et subsistent tels qu'ils sont sortis de leurs mains (439). La question est de savoir sur quel fondement l'on a pu fixer les époques, la suite des dynasties, la succession des empereurs, pour conclure que l'empire de la Chine était formé il y a plus de quatre mille ans (440).

§ IV.

En quoi consistent leurs observations astronomiques.

On nous dit que les Chinois ont joint l'histoire du ciel à celle de la terre; qu'ils ont constamment marqué leurs époques par les éclipses et par les conjonctions des planètes : cela est-il vrai?

Confucius, dans son histoire ou chronique du royaume de Lou, fait mention de trente-six éclipses; la première tombe dans l'année sept cent vingt avant notre ère, et la trente-sixième dans l'année quatre cent quatre-vingt-quinze; plusieurs n'ont pu avoir lieu; mais admettons-les pour un moment (441). Le *Ché-King* ou livre des *Cantiques* parle d'une éclipse de soleil, qui a dû arriver le 6 septembre sept cent soixante-seize avant Jésus-Christ, cinquante-six ans avant celle dont parle Confucius (442). Supposons-la encore certaine; cela ne nous mène pas fort loin.

Le Chou-King fait mention d'une autre qui a dû arriver le 12 octobre, l'an deux mil cent cinquante-cinq avant notre ère (443). Mais il y a mille trois cent soixante-dix-neuf ans entre cette éclipse et les suivantes; n'a-t-elle pas pu arriver dans cet intervalle immense? On ne le démontre point. Il est bien singulier que les Chinois, après avoir été d'abord d'habiles astronomes, aient passé treize siècles sans rien observer; que Confucius, qui place trente-six éclipses en deux cent quarante-deux ans, n'en mette aucune dans un espace de mille trois cents ans.

Cette éclipse, dont parle le *Chou-King* est arrivée, dit-on, sous l'empereur Tchoun-Kang; soit. En quel temps a-t-il régné? Selon les uns, il a commencé en deux mille cent cinquante-neuf ou deux mille cent quarante sept avant notre ère, selon d'autres, en deux mille douze ou deux mille seize (444). En quel lieu de la Chine a-t-elle été observée? On n'en sait rien. Elle s'est faite dans la constellation *Fang*; mais nous sommes avertis qu'il n'est pas possible de prouver quelles sont les constellations dont il est parlé dans le *Chou-King*, le *Ché-King* (445), etc. Le P. Gaubil et le P. Amiot placent cette éclipse en deux mil cent cinquante-cinq; M. Fréret, d'après M. Cassini, la mettait en deux mil sept (446). Il y a sept sentiments divers parmi les Chinois sur sa véritable date (447). Comment peut-elle servir à fixer la chronologie? Si l'on veut déterminer l'époque de Tchoun-Kang par l'éclipse, et celle-ci par le règne de cet empereur, on fait un cercle vicieux et une pétition de principe. Un philosophe a beau répéter que cette éclipse est un monument incontestable, qu'elle est reconnue véritable par tous les savants (448), il devait commencer par démontrer qu'elle n'a pas pu arriver plus tard que deux mille cent quinze ans avant notre ère.

L'histoire de la Chine parle d'une conjonction de cinq planètes, arrivée sous Tchoan-Hiu, petit-fils de Hoang-Ti, l'an 2449 avant Jésus-Christ (449). Nous n'en sommes pas plus avancés : le P. Amiot, malgré ses préventions, convient que les lettrés chinois doutent en quel temps vivaient Tchon-Hiu et Hoang-Ti.

Conclure de ces observations très-suspectes que plus de deux mille ans avant notre ère les Chinois avaient des astronomes, une année solaire, des intercalations, des instruments, etc.; que l'histoire chinoise remonte d'une manière certaine jusqu'à l'an 2637, c'est raisonner sur de pures suppositions. Quand l'auteur de la *Philosophie de l'histoire* affirme que chez les Chinois il n'y a nulle différente manière de compter, nulles chronologies qui se contredisent; que chaque règne de leurs empereurs a été écrit par des contemporains, il en impose à ses lecteurs. Avant Confucius, il n'y a pas un seul règne dont la date soit fixée sans contestation (450). Aucun écrivain antérieur n'a donné ni catalogue d'empereurs, ni suite de dates et de dynasties, ni abrégé d'histoire de la monarchie. Ceux qui ont voulu le faire dans la suite ne s'accordent point avec les Kings, très-peu avec eux-mêmes, presque jamais les uns avec les autres : les plus habiles lettrés chinois ne tiennent à aucune chronologie (451).

Il y a plus : en 1725, les astronomes chinois ont mis dans leurs tables et dans leurs annales une fausse conjonction de sept planètes, malgré la réclamation des mathéma-

(438) *Chou King*, p. 356, 380; *Mém.* du P. Amiot, p. 89; *Lettre écrite de Pékin*, en 1764, p. 47.
(439) *Mém.* du P. Amiot, p. 91.
(440) *Philos. de l'hist.*, c. 18, etc.
(441) *Mém.* du P. Amiot, p. 86 et 98. *Mém.* du P. Ko, p. 48.
(442) *Mém.* du P. Amiot, p. 87, 89, 255, 270.
(443) Ib., p. 102, 256, 272.
(444) *Chou-King*, p. 66.
(445) *Mém.* du P. Ko, p. 245.
(446) *Chou-King*, Préf., p. 50.
(447) *Mém.* du P. Ko, p. 240.
(448) *Quest. sur l'Encycl.*, art.; *Histoire*, p. 22.
(449) *Mém.* du P. Amiot, p. 125; *Mém.* du P. Ko, p. 131, 147; Amiot, p. 10.
(450) *V.* le *Chou-King*.
(451) *Mém.* du P. Ko, p. 19, 89, 127, 241.

ticiens européens; l'empereur a confirmé cette erreur par un édit (452). Viendra-t-on encore nous vanter la certitude des observations chinoises?

§ V.

En quel temps leur monarchie a commencé.

Nous n'insisterons point sur les fables dont on a fait les commencements de l'histoire de la Chine (453). Elles sont néanmoins gravement répétées par l'empereur actuel, dans son éloge de la ville de Moukden (454). Celles qui se trouvent dans les deux premiers chapitres du Chou-King suffiraient seules pour décréditer ce livre. Il y a plusieurs faits incontestables qui peuvent nous faire concevoir en quel temps la Chine a commencé à se policer, et comment l'on a trouvé le secret d'en allonger l'histoire et la chronologie.

Environ l'an 1122 avant notre ère, Vou-Vang, fondateur de la troisième dynastie, nommée Tchéou, vint de l'Occident avec trois mille hommes, s'empara de l'empire ou plutôt du royaume des Chang, renferma dans une seule ville tous les sujets du prince détrôné, et leur donna des lois (455). On convient qu'à cette époque et dans les temps suivants la Chine fut divisée en plusieurs royaumes indépendants, et on ne peut pas prouver qu'il y eût alors un souverain principal, dont les autres fussent tributaires ou feudataires (456). La Chine était encore très-peu peuplée, puisque, huit cents ans après, la partie méridionale était à moitié sauvage (457). Pendant tout cet intervalle, il y eut des troubles, des guerres continuelles entre les divers souverains, et très-peu de communications entre leurs différents Etats (458). Avant cette dynastie des Tchéou, il n'est point de monument authentique d'un empire de la Chine; il ne s'est formé que longtemps après, par la réunion de ces souverainetés isolées.

Vers l'an 550 avant Jésus-Christ, Confucius fit l'histoire ou la chronique du royaume de Lou; d'autres pouvaient avoir fait avant lui celle des royaumes voisins, des souverains qui y avaient régné, de la police qu'on y observait. Dans le Chou-King, il compila ces divers mémoires, en recueillit les faits principaux, se contenta de nommer les personnages, sans distinguer les temps ni les lieux où les événements s'étaient passés. En composant sa chronique, il n'avait pu remonter plus haut qu'à deux cents ans avant lui, et il avait fixé la chronologie par les éclipses; en faisant le *Chou-King*, il ne put rien déterminer, parce que les faits étaient plus anciens et que ses mémoires n'étaient pas fort exacts. Des écrivains très-postérieurs ont voulu y mettre un ordre quelconque; ils ont placé bout à bout des dynasties collatérales, des personnages et des événements contemporains : ils ont ainsi allongé la succession des règnes, pour donner à leur monarchie une antiquité plus respectable. A force de calculs, de conjectures, de disputes, on est enfin parvenu à donner un air de vraisemblance à cet ouvrage d'imagination.

Que l'on attribue à quel prince on voudra la fondation de l'empire chinois avant la dynastie de Tchéou, jamais on ne pourra fixer avec certitude le temps auquel ce fondateur a vécu. Point de livres, point de monuments, point de lumière avant cette dynastie; tout ce qui précède est placé au hasard. Selon le témoignage du P. Ko, il n'y a pas de lettré à la Chine qui ne sache que la chronologie ne remonte, d'une manière probable et satisfaisante, que jusqu'à l'an 841 avant Jésus-Christ (459). Environ cent ans après, c'est-à-dire en 776, commencent les olympiades chez les Grecs, et la certitude de leur chronologie; l'an 747 est chez les Chaldéens le commencement de l'ère de Nabonassar (460).

Les partisans des antiquités de la Chine disent que les matériaux dont ses annales sont composées ont été comparés, discutés, corrigés par les savants les plus habiles, pendant près de dix-huit cents ans (461). C'est peut-être ce qui doit nous rendre cette histoire plus suspecte : si elle avait été moins fabuleuse et moins hasardée, il n'aurait pas fallu tant de temps ni tant de discussions pour tout concilier. Malgré les efforts de tous ces savants, les doutes ne sont pas dissipés; eux-mêmes ne sont pas d'accord : quand ils le seraient, nous ne pourrions encore rien faire de mieux que d'examiner leurs preuves.

§ VI.

Imperfection de leur croyance sur la Divinité.

La religion des Chinois est l'article qui nous intéresse davantage. Que dès les premiers temps ce peuple ait adoré un Dieu, gouverneur de l'univers, sous le nom de Tien, de Ti ou de Chang-ti ; qu'il ait cru la Providence divine, l'immortalité de l'âme et la vie à venir, c'est un fait prouvé par le *Chou-King;* mais il y a plusieurs observations à faire.

1° De l'aveu des missionnaires, cette religion primitive ne subsiste plus à la Chine que dans les livres. L'empereur, les lettrés, les grands, le peuple, sont idolâtres; la religion de Fo, venue des Indes; celle des Lamas, apportée de la Tartarie, sont non-seulement tolérées, mais universellement pratiquées. Il y a longtemps que cette révolution fatale a commencé (462), et nous allons prouver qu'elle était inévitable.

(452) Tacite, par M. Brotier, in-12, t. VI, p. 357.
(453) *Mém.* du P. Ko, p. 101, 183.
(454) Pag. 13 et notes, p. 216.
(455) *Chou-King*, Préf., p. 7, et 146 et suiv.
(456) *Mém.* du P. Amiot, p. 113, 137, 287; Ko, p. 26, 97.
(457) *Ibid.*, Ko, 168, 169.
(458) Amiot, p. 95, 114; Ko, p. 26, 97.
(459) *Mém.* du P. Ko, p. 240 ; tom. II des *Mém.*, p. 512, 551.
(460) *Chou-King*, Préf., p. 52 et 307.
(461) Amiot, p. 146.
(462) *Mém.* du P. Ko, p. 75, 101, 126, 253, 260; *Mém.* du P. Amiot, p. 27, 29, 154.

2° La doctrine essentielle de l'unité de Dieu et de sa providence générale n'est point assez clairement enseignée dans les livres des Chinois; le culte extérieur que ces livres prescrivent, loin d'inculquer au peuple cette grande vérité, semble n'avoir d'autre but que de la lui faire oublier. En effet, ces livres supposent une multitude d'esprits, moteurs de la nature et préposés à ces différentes parties, à la terre, aux vents, aux montagnes, aux rivières, aux villes, aux provinces (463). Cette opinion, si analogue aux idées des ignorants, a fait naître le polythéisme chez toutes les nations; comment ne l'auraient-elles pas produit chez les Chinois, esprits faibles et superstitieux s'il en fut jamais? L'empereur seul a le droit de sacrifier au Chang-Ti ou souverain du ciel; le peuple ne doit adresser son culte qu'aux esprits et aux ancêtres : c'est la doctrine expresse de Confucius (464). Il n'y avait pas de moyen plus sûr de rendre bientôt toute la Chine idolâtre.

3° Nous ne voyons point dans le *Chou-King*, ni dans les autres livres, une différence marquée entre l'esprit qui préside au ciel et ceux qui gouvernent les autres parties de la nature : on donne à tous le nom de Chang-Ti (465). Il n'est dit nulle part que le premier est éternel et que les seconds sont créés; que l'un est puissant par lui-même et que les autres n'ont qu'un pouvoir emprunté; que le Chang-Ti est le seul maître, et que les esprits ne sont que ses ministres. « L'esprit qui préside à la terre, dit l'empereur actuel, lui donna cette merveilleuse fécondité dont nous sommes témoins dans nos climats (466). » Ce n'est donc pas Dieu qui a rendu la terre fertile, mais un génie particulier; c'est à lui et non à Dieu que s'adressent les sacrifices que l'on offre à la terre. On ne peut méconnaître ici le même préjugé qui fit établir, chez d'autres peuples, le culte de Rhéa, de Cybèle et de Cérès.

Vainement on veut pallier ce polythéisme en soutenant que le culte du Chang-Ti et celui des esprits sont différents; que l'on offre au premier des sacrifices proprement dits; que les honneurs rendus aux esprits et aux ancêtres ne sont que des cérémonies (467) : distinction frivole. Dans le *Chou-King* il est dit que l'on sacrifia un bœuf dans le temple du ciel, et, le lendemain, un bœuf, une brebis et un pourceau dans le temple de la terre (468); que le roi offrit un bœuf dans la salle des ancêtres (469); que le roi Tchin-Vang sacrifia un bœuf à chacun de ses ancêtres Ven-Vang et Vou-Vang (470). « J'immolai, dit l'empereur actuel, sur le tombeau de mes ancêtres une victime que j'offris en leur honneur (471). »

Un voyageur, témoin oculaire, parle d'un sacrifice offert à Confucius par les lettrés, où l'on immole des pourceaux et des chèvres ; il avait assisté à un sacrifice offert aux ancêtres d'un mandarin dans un temple bâti exprès (472). Les paroles que l'on adresse aux morts, les offrandes qu'on leur fait, l'immolation des victimes, les chairs mangées par les assistants, tout démontre un sacrifice dans la rigueur du terme. Il n'en est point de mieux caractérisé dans l'idolâtrie grecque et romaine ; c'est le culte des dieux mânes, sans aucune différence.

Selon le P. Martini, le serment du gouverneur d'une ville se fait devant la statue qui représente le génie tutélaire de cette ville (473). Comment ose-t-on dire que le gouvernement chinois n'eut jamais aucune idole (474)? Il n'est pas étonnant qu'après de longues disputes et après tous les examens possibles, ces divers cultes aient été proscrits par le Saint-Siége.

§ VII.

Foi à l'immortalité de l'âme.

4° La croyance aux esprits et aux mânes a infatué les Chinois de la confiance à la divination, aux songes, aux pronostics, aux sortiléges, à la magie. Dans le *Chou-King*, les princes ont recours aux sorts de la tortue, aux présages de toute espèce dans les affaires importantes; les sorts tirés de l'Y-King sont d'un usage journalier parmi les lettrés. Il n'est point de nation plus crédule, plus superstitieuse, plus peureuse que les Chinois. Leurs vieilles chroniques sont remplies de fables puériles. On nous en impose quand on veut nous persuader que ces inepties n'ont cours que parmi le peuple, et que les lettrés n'y ajoutent aucune foi (475). Ils sont aussi stupides sur ce point que les anciens philosophes.

De quel front l'auteur de la *Philosophie de l'histoire* avance-t-il que les Chinois ne croient pas à l'immortalité de l'âme? Si cela était, pourquoi consulter les morts et leur offrir des sacrifices? Dans le *Chou-King*, un empereur dit à ses sujets : « Lorsque je fais de grandes cérémonies à mes ancêtres, les vôtres sont à côté des miens, et ont part à ces cérémonies (476). » Un ministre, pendant la maladie du roi Vou-Vang, fait cet prière à ses trois ancêtres : « Votre successeur est dangereusement malade ; le ciel a confié à vous trois le soin de son fils ; moi, Tan, je me dévoue à la mort pour lui... Hélas! ne laissez pas perdre la précieuse commission que le ciel lui a donnée. » Après

(463) *Chou-King*, p. 28, 29, 87, 151, etc.
(464) Confucius du P. Douplet, l. iii, 1re part., p. 21 ; *Esprit de Leibnitz*, t. I, p. 348 et suiv.
(465) *Mém.* de M. Visdelou, *Chou-King*, p. 429.
(466) *Eloge de la ville de Moukden.*
(467) *Mém.* du P. Amiot, p. 15, 34.
(468) *Chou-King*, ive partie, c. 12, p. 208.
(469) *Chou-King*, 1re partie, c. 2, p. 15.
(470) *Ibid.*, ive partie, c. 13, p. 219.
(471) *Eloge de la ville de Moukden*, pages 5 et 55.
(472) *Voyages de Le Gentil*, t. II, p. 135.
(473) *Essai sur la population de l'Amérique*, t. IV, l. viii, c. 15, p. 322.
(474) *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Conscience*, *Idolâtrie*, p. 151, etc.
(475) *Phil. de l'hist.*, c. 18, p. 94.
(476) *Chou-King*, iiie part., c. 7, p. 114.

avoir consulté les sorts, il dit : « J'ai connu les volontés des trois rois prédécesseurs ; ils méditent l'affermissement éternel de notre dynastie ; j'espère qu'ils vont donner des marques de leur amour pour notre souverain (477). » Dans plusieurs endroits, il est dit que les âmes des bons empereurs sont dans le ciel (478).

Sans multiplier les citations, il est évident que, selon la croyance constante des Chinois, les gens de bien, après leur mort, sont dans un état de béatitude et de puissance, dans lequel ils peuvent éclairer, secourir, combler de biens leurs descendants : tel est le motif des lois qui commandent de les honorer. Il est donc faux que les lois de la Chine ne parlent point de récompense, ni de peines après la mort : dès que l'on croit que les bons sont heureux, il n'est pas possible de supposer que les méchants partagent leur bonheur.

Nous convenons que, sur ce point essentiel, la doctrine des livres chinois est très-imparfaite, qu'elle a dû influer faiblement sur leur morale : aussi cette morale n'est rien moins qu'irrépréhensible.

§ VIII.

Leur morale est très-défectueuse.

1° D'abord le *Chou-King* n'enseigne point clairement la liberté de l'homme ; il semble établir une espèce de fatalité, une liaison constante entre les phénomènes de la nature et les actions humaines. Dans un même chapitre, il est dit : « Quand la vertu règne la pluie vient à propos ;.... lorsque les vices dominent, il pleut sans cesse, ou le temps est trop sec... Si la constitution de l'air est conforme au temps, il n'y a aucune difficulté dans le gouvernement ; s'il y a du dérangement dans la constitution de l'air, les grains ne mûrissent pas, le gouvernement est en désordre, les gens vertueux demeurent inconnus, et la paix n'est pas dans les familles (479). » Dans la première partie de ce passage, on suppose que la conduite des hommes influe sur les phénomènes de la nature : dans la seconde, que c'est l'état de la nature qui décide de la conduite des hommes. Comment concilier cette doctrine? Nous pensons, comme l'auteur des *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et sur les Chinois*, que la doctrine de Confucius, touchant les sorts, a dû introduire le dogme de la fatalité chez un peuple capable de raisonner (480).

2° Ce même *Chou-King* ne prescrit envers l'Etre suprême qu'un culte purement extérieur ; il ne commande, ni la soumission à la divine Providence, ni la confiance à sa bonté, ni la reconnaissance pour ses bienfaits ; toute la religion consiste en cérémonies, encore s'adressent-elles moins à Dieu qu'aux esprits et aux ancêtres ; l'empereur seul a droit de sacrifier au Chang-Ti. Dès que les Chinois supposent, comme les païens, que Dieu abandonne le gouvernement de ce monde aux esprits, il est naturel que l'on s'adresse à ces derniers plutôt qu'à Dieu ; c'est ce qui a étouffé le culte primitif chez toutes les nations.

En troisième lieu, l'obéissance aux lois, aux magistrats, au souverain, aux pères et mères, n'est point ordonnée comme un moyen de plaire à Dieu et de mériter les récompenses de l'autre vie, mais comme un ordre purement civil, duquel doivent résulter la paix, l'abondance, la prospérité temporelle. Le rituel, ponctuellement suivi, a le pouvoir de régler les saisons, de fertiliser la terre, de prévenir les fléaux et les malheurs ; la vertu n'entre pour rien dans ce culte mercenaire, non plus que dans celui des païens.

4° Il n'est point parlé dans le *Chou-King*, de la fidélité mutuelle des époux, de l'amour fraternel, de la charité envers les esclaves et envers les pauvres, de la probité dans le commerce, de la chasteté, ni de la pudeur. Dans les ouvrages de Confucius et de ses disciples, la morale est froide, monotone, sans motif et sans fondement, aussi vague que celle des païens. Ces moralistes ne condamnent, ni le despotisme des princes, ni l'esclavage, ni le pouvoir tyrannique des pères et des maris, ni le meurtre des enfants, ni la polygamie, ni la clôture des femmes ; signes non équivoques de la corruption des mœurs.

Que répondent à ces reproches les apologistes de la morale chinoise? Ils disent qu'à tout prendre elle est moins répréhensible que celle des anciens philosophes grecs et romains ; qu'elle seule a pu sauver le gouvernement et la législation de l'empire chinois, au milieu des révolutions terribles qu'il a souffertes, et y conserver la paix depuis plus d'un siècle ; que l'on ne trouverait dans aucun livre chinois une morale aussi détestable que celle de nos philosophes modernes ; qu'il serait absurde de mettre la morale de la Chine en parallèle avec celle de l'Evangile (481). Ces raisons peuvent embarrasser sans doute un partisan de la nouvelle philosophie ; mais elles ne suffisent point pour justifier entièrement la morale des Chinois, ni les éloges outrés que certains écrivains en ont faits.

§ IX.

Corruption de leurs mœurs.

Il reste encore à savoir jusqu'à quel point cette morale influe sur la conduite du peuple, quel est en général le ton de ses mœurs. L'auteur des *Recherches philosophiques* reproche aux Chinois la polygamie, le droit barbare accordé aux pères de tuer leurs femmes et leurs filles, de vendre, d'exposer.

(477) *Ibid.*, IVe part., c. 5, p. 179, 180.

(478) *Ibid*, IIIe part., c. 7, p. 114 ; IVe part., c. 5, p. 179, 180.

(479) *Chou-King*, c. 4, p. 172, 173.

(480) *Recherch.*, t. II, p. 260.

(481) *Nouv. mém. concern. les Chinois*, t. II, p. 370.

ou d'étouffer leurs enfants, la débauche la plus brutale, la multitude des esclaves et des eunuques. Avant la conquête des Tartares, il y en avait douze mille attachés à la cour; toutes les charges de l'empire étaient entre leurs mains ; c'était la coutume d'immoler des esclaves aux funérailles des empereurs et des grands : cet usage n'est pas encore aboli. Avant cette même conquête, il y avait des lieux publics destinés aux débauches contre nature. De tout temps les Chinois ont été accusés d'un penchant invincible au vol et à la friponnerie : il a été impossible d'établir parmi eux l'usage de la monnaie, parce que tous seraient faux-monnayeurs.

« Si les Chinois ont la propriété de leurs biens, ils n'ont pas celle de leur personne ; l'arbitraire des punitions y avilit les âmes, et fait de presque tout Chinois un négociant fripon, un soldat poltron, un citoyen sans honneur (482). »

Leur malpropreté est dégoûtante : ils mangent les rats, les chauves-souris, les chats, les chiens, les chameaux, les chevaux, non-seulement lorsqu'ils meurent de vieillesse, mais encore lorsqu'ils périssent de maladie ; abus qui rend le peuple sujet à la lèpre contagieuse, et la police ne se met point en peine d'y pourvoir. Les empereurs et les grands ont la folie de prendre un prétendu breuvage d'immortalité, et s'empoisonnent par l'ambition de se rendre éternels (483). La plupart des voyageurs confirment ces accusations : l'on convient, à présent, que le P. Dulade a trop flatté le portrait des Chinois; que ce peuple a *tous les grands vices*, l'orgueil principalement (484).

Les auteurs des nouveaux *Mémoires concernant les Chinois* répondent que la plupart de ces reproches sont faux et calomnieux ; d'autres n'ont été vrais que dans les temps des troubles qui ont agité la Chine. Ils ajoutent que la dynastie régnante a corrigé la plus grande partie des anciens désordres; que si le peuple y tombe encore quelquefois, c'est malgré la défense des lois, et parce qu'il est plongé dans les superstitions de l'idolâtrie (485). Conséquemment ces mêmes écrivains nient que l'autorité des pères soit excessive ou tyrannique ; qu'ils aient droit de tuer leurs femmes, ni leurs filles, de mutiler ni d'étouffer leurs enfants : il ne leur est permis de les vendre que dans le cas de nécessité extrême, et qu'autant que les enfants y consentent. Ils nient qu'à la Chine la condition des femmes soit malheureuse ; que celle des esclaves soit aussi dure que le sort des nègres dans nos colonies ; que leur nombre soit aujourd'hui considérable, non plus que celui des eunuques. Ils s'inscrivent en faux contre la multitude des enfants étouffés, noyés, ou écrasés dans les rues; ils soutiennent que ce sont des enfants morts naturellement, mais abandonnés, sans sépulture : les marchands chinois, disent-ils, sont souvent moins fripons que les Européens qui viennent trafiquer à la Chine.

Cependant ces apologistes ne contestent ni la polygamie des grands, ni l'impudicité générale, ni l'ancien usage d'immoler des esclaves aux funérailles, ni de la malpropreté du peuple, ni la négligence de la police, ni la folie du breuvage d'immortalité : ils conviennent que les idolâtres ont assez souvent la barbarie de dévouer des enfants à l'esprit des fleuves et de les noyer par superstition. Voilà déjà bien des désordres incontestables.

Sans vouloir disputer sur le reste, il nous paraît fâcheux qu'il ait fallu une dynastie de Tartares pour réformer les mœurs des Chinois, et supprimer des abus encore plus criants que ceux qui règnent aujourd'hui : nous en concluons que la morale sublime de Confucius et de ses disciples n'a jamais produit beaucoup d'effet. Comme les lois n'ont de force à la Chine qu'autant qu'il plaît aux empereurs, il est évident que, vu la facilité des révolutions dans ce vaste empire, on y est toujours en danger de retomber dans les anciens malheurs. Au reste nous applaudissons à la réflexion de ces missionnaires, lorsqu'ils disent que l'Europe est redevable à l'Evangile, et non à une autre cause, de la supériorité actuelle de ses lumières et de ses mœurs.

§ X.

Mauvais gouvernement.

Quant à la police, aux lois, au gouvernement de la Chine, ils récusent le jugement qu'en ont porté Montesquieu, l'auteur des *Recherches philosophiques*, et d'autres modernes : ils ne veulent pas que l'on ajoute foi aux relations des voyageurs, tels que les envoyés de la cour de Russie, l'amiral Anson et d'autres, même à ce qu'on lit dans quelques volumes des *Lettres édifiantes* (486). A qui donc devons-nous désormais nous fier ?

Cependant il est difficile de ne pas souscrire aux réflexions de Montesquieu, lorsqu'elles sont fondées sur des faits incontestables. « On a voulu, dit-il, faire régner à la Chine les lois avec le despotisme ; mais ce qui est joint avec le despotisme n'a plus de force : nous voyons donc à la Chine un plan de tyrannie constamment suivi, et des injures faites à la nature humaine avec règle, c'est-à-dire de sang-froid... On y a puni de mort un simple mensonge et la plus légère inadvertance.... Aussi la Chine a eu vingt-deux révolutions générales, sans compter les particulières, et son gouvernement est

(482) *De l'homme*, t. II, et note 14, p. 98.
(483) *Recherches phil.*, t. I, p. 9, 10, 32, 55 70, 80, 179; tom. II, p. 51, 216, etc.
(484) *Lettres édif.*, t. XXIX, p. 152.
(485) *Nouv. Mém.*, t. II, p. 370, 389, 395, 400, 415, etc.
(486) *Lettres édif.*, t. XXIV, p. 65 et suiv.

de telle nature, que les révolutions y sont inévitables (487). »

En effet, aucun empereur n'a eu encore assez de pouvoir ou assez de sagesse pour régler la succession dans la maison régnante ; il n'y a eu nulle part plus de souverains détrônés, empoisonnés, égorgés. On ne connaît à la Chine aucun code de lois fixes ; les édits ne sont en vigueur que pendant la vie de celui qui les a publiés, et aucune loi n'a de force que par la volonté actuelle du prince. Celles de la dynastie régnante s'éloignent en plusieurs choses du *Chou-King*, par conséquent des anciennes lois de l'empire (488).

La jurisprudence criminelle est atroce, puisque l'on extermine toute la famille du coupable ; on punit ses parents jusqu'au neuvième degré, quoique leur innocence soit avérée et hors de soupçon. Les corvées auxquelles le peuple est assujetti sont fréquentes et rigoureuses, les impôts excessifs ; les vexations envers les laboureurs et les marchands recommencent sans cesse et sont sans remède ; les mandarins sont la plupart des âmes vénales sans honte et sans principes. On ajoute que la Chine est dévorée par des millions de moines, et perpétuellement agitée par la guerre religieuse de deux sectes ennemies et irréconciliables (489). L'empereur même est obligé de ménager les Lamas, sans quoi ils seraient assez puissants pour faire révolter les Tartares qui habitent au delà de la grande muraille (490). Le tribunal des rites est une inquisition redoutable qui a fait couler plus de sang que tous ceux d'Europe réunis (491).

Nous ne doutons point que l'empereur actuel ne soit un grand homme : mais comment excuser un trait de cruauté de sa part qui est tout récent ? Après la conquête du royaume de Siac-Kin-Sivan, le roi de ce pays, sa femme, ses enfants, et les principaux de sa cour ont été conduits à Pékin, présentés à l'empereur et massacrés par ses ordres. Ce traitement barbare a eu, dit-on, pour motif, la mort d'un gendre de l'empereur, tué dans cette guerre : on n'a épargné de cette malheureuse famille qu'une princesse de cinq ans (492). Il faudrait bien des traits de clémence et de justice pour faire oublier cette atrocité : elle démontre qu'à la Chine le droit des gens n'est pas connu ; elle rend croyable tout ce que les voyageurs ont dit des mœurs cruelles des Chinois.

§ XI.

Contradictions d'un philosophe sur les Chinois.

Selon les nouveaux mémoires, la population de cet empire se monte à près de deux cent millions d'habitants : c'est plus qu'il n'y en a dans l'Europe entière. Sous le règne de trois empereurs consécutifs, tous trois instruits, laborieux et fermes pendant près de cent cinquante ans de paix, la Chine est parvenue à un point de prospérité dont on n'a aucune idée en Europe (493). Nous voulons bien le croire. Combien de temps durera ce prodige, qui tient uniquement au caractère personnel des souverains ? Dans un gouvernement despotique, trois règnes de suite longs, sages, paisibles, heureux, sont une merveille dans l'histoire de l'univers ; mais ce qui s'écarte du cours ordinaire des choses ne fait pas règle, et l'on n'en peut rien conclure.

L'auteur de l'*Histoire des établissements des Européens dans les Indes* a raisonné sur les Chinois en philosophe, c'est-à-dire qu'il s'est réfuté lui-même et s'est contredit sur tous les chefs. Il prétend prouver l'excellence du gouvernement de cet empire par sa population excessive. La population, dit-il, est la mesure de la sagesse de l'administration, et la marque infaillible de la prospérité d'une nation (494). Mais il avoue que cette population de la Chine est un effet naturel du climat et de la fertilité du sol, que le gouvernement ne s'en mêle point. « La population, dit-il, y est si excessive, que la politique devrait peut-être prendre autant de soin pour l'arrêter qu'elle en prend ailleurs pour l'augmenter (495). » Dans un autre endroit il ajoute : « La Chine, par une politique inhumaine et mal entendue, aime mieux laisser périr une partie de sa population que d'envoyer la surabondance de ses sujets dans des terres voisines (496). » Cette politique inhumaine est-elle encore une preuve de la sagesse de l'administration ?

Il assure que, dans les temps d'abondance, on forme des magasins pour les temps de disette ; et il observe que, selon les annales de l'empire, il y a peu de mauvaises récoltes qui n'occasionnent des révoltes (497) : où sont donc les magasins ?

Il vante la cérémonie que fait tous les ans l'empereur de la Chine, de conduire la charrue et de labourer lui-même la terre. « Cette fête politique, dit-il, dont le but est d'encourager au travail, devrait être substituée dans nos climats à tant de fêtes religieuses, qui semblent inventées par la fainéantise pour la stérilité des campagnes (498). » Mais un autre philosophe nous avertit que cette cérémonie n'est qu'un vain appareil de faste, étalé par l'empereur de la Chine aux yeux de ses courtisans ; que le peuple n'y assiste jamais ; que les lettrés se laissent croître les ongles, afin de montrer

(487) *Esprit des lois*, l. VII, c. 7 ; l. VIII, c. 21 ; l. XII, c. 7.
(488) *Mém.* du P. Ko, p. 94.
(489) *Recherches philosoph.*, t. I, p. 11, 75 ; t. II, p. 238, 345.
(490) *Nouveau Mém.*, t. II, p. 567, 568.
(491) *Ib.*, t. I, notes, p. 476.
(492) *Extrait d'une lettre de Canton*, du 16 juin 1776, *Gazette de France* du 27 avril 1778, n. 34, p. 143.
(493) *Nouveau Mém.*, t. II, p. 475, 504, 412.
(494) *Hist. des établ.*, t. I, l. I, p. 98.
(495) *Ib.*, p. 92.
(496) *Ib.*, l. II, p. 141.
(497) *Ib.*, l. I, p. 91 et 92.
(498) *Hist. des établ.*, t. I, . I, p. 89.

qu'ils ne sont pas laboureurs. Voilà comme le labourage est en honneur à la Chine (499)!

Notre panégyriste des Chinois assure que l'amour et l'honneur sont les principaux ressorts du gouvernement chinois; qu'ils y ont plus d'influence que la crainte : il se réfute ensuite, en disant que les rites de la Chine mettent quelquefois les cérémonies à la place du sentiment; qu'ils ont tellement réglé les actions de l'homme, qu'un Chinois n'a presque plus besoin de sentiment; que ces rites donnent plus à la mémoire qu'au sentiment (500). Or, un peuple qui agit machinalement, par habitude et par mémoire plutôt que par sentiment, est-il fort sensible à l'amour et à l'honneur? Un mandarin dégradé porte devant lui, avec autant d'effronterie, les marques de sa dégradation, qu'il étalait auparavant les signes de son élévation : c'est ainsi que les Chinois sont sensibles à l'honneur.

Selon lui, Confucius est le premier de tous les législateurs, parce qu'il a l'avantage de ne pas employer la superstition pour faire recevoir la morale et les lois (501).

1° Confucius n'est point législateur; il a fait profession de n'enseigner que ce qu'il a trouvé dans les écrits des sages de sa nation, et plusieurs savants sont persuadés qu'il a été instruit par des philosophes indiens (502). La Chine est moins gouvernée par des lois que par des usages, par une vieille routine et par la volonté despotique des empereurs. 2° Il n'est point de superstition plus grossière que d'enseigner, comme fait le *Chou-King*, que le culte rendu aux esprits et aux ancêtres a le pouvoir de régler le cours de la nature, de produire la fertilité, la paix, l'abondance. 3° Dans le *Li-Ki*, autre ouvrage de Confucius, il est dit que toute législation et toute morale sont fondées sur la religion ; que, sans cette base, les devoirs de l'homme ne portent sur rien (503). Confucius a donc, comme tous les législateurs, employé la religion ou la superstition pour faire observer la morale et les lois.

Par un secret retour sur eux-mêmes, nos philosophes nous vantent les talents, les lumières, les vertus, le sage gouvernement des lettrés : ne soyons point dupes de cette forfanterie. A la Chine, comme ailleurs, malgré les défenses les plus sévères, le grade de lettré et les honneurs se vendent ; on y parvient par argent; les examens se réduisent presque à savoir si un homme sait lire et écrire, parce que c'est un art très-difficile chez les Chinois. En général, les mandarins ou magistrats, tous tirés du corps des lettrés, sont très-ignorants et très-corrompus (504).

§ XII.

Altération de la religion primitive parmi eux.

Ce qui mérite une attention particulière, c'est la marche qu'a suivie la religion chez les Chinois, comme chez les autres nations. Selon leurs anciens livres, leur religion primitive était celle des patriarches, le culte d'un seul Dieu créateur. Si nous en croyons les missionnaires, les idées de la plus haute antiquité portent toutes sur la tradition constante et uniforme de la création du monde. On y retrouve la semaine, ou le cycle de sept jours, fondé sur l'histoire même de la création ; il y a une conformité frappante entre les idées de ces siècles reculés, et celles que Moïse nous a transmises d'après les patriarches (505).

Que cette religion ait été portée à la Chine plus tôt ou plus tard, cela est indifférent; elle n'y a pas été, non plus qu'ailleurs, le fruit des méditations philosophiques, elle est venue de la révélation primitive. Les anciens sages chinois ne la donnent point comme leur ouvrage; ils rappellent sans cesse les peuples à l'antiquité et aux leçons de leurs pères; selon eux, toutes les erreurs et tous les vices viennent de la négligence à suivre les instructions et les exemples des anciens : ce génie traditionnel est un caractère particulier de la nation chinoise en général.

Cependant, malgré cette sauvegarde, la croyance primitive ne s'est pas conservée pure à la Chine pendant un grand nombre de siècles. Confucius se plaignait de son altération; et nous avons vu qu'il contribue lui-même à établir et à perpétuer cet abus. Depuis ce philosophe, le culte de Dieu a été étouffé par l'idolâtrie ; elle est universellement établie dans cette partie du monde depuis plus de deux mille ans. L'ancienne croyance ne subsiste plus que dans les livres ; il ne reste de la religion publique, autrefois pratiquée, que le sacrifice offert au Dieu du ciel par l'empereur, une seule fois l'année, dans le temple destiné à ce seul usage (506). Comme le polythéisme a renversé toutes les têtes, il n'est pas facile de deviner quelle idée l'empereur et les lettrés se forment aujourd'hui du Chang-Ti, ou Dieu du ciel ; il est fort à craindre qu'ils n'en aient la même notion que les Grecs et les Romains s'étaient formée de Jupiter.

Ainsi, à mesure que les Chinois se sont instruits et policés, loin d'épurer leur religion, ils l'ont défigurée et méconnue; ils l'avaient altérée d'abord par le mélange du culte rendu aux esprits et aux ancêtres; ils ont fini par adopter l'idolâtrie la plus grossière: leurs anciens livres ne servent qu'à les rendre plus inexcusables.

Voilà ce que les philosophes n'ont eu

(499) *Rech. phil.*, t. I, p. 11.
(500) *Hist. des établ.*, ib., p. 96 et suiv.
(501) *Ib.*, t. III, l. VII, p. 110.
(502) *Mém. de l'Acad. des inscrip.*, t. LV, in-12 p. 148.
(503) *Nouv. Mém.*, t. II, p. 446.
(504) *Lett. édif.*, t. XXIX, p. 268 ; t. XXX, p. 117, 136, 146.
(505) *Nouv. mém.*, t. I, p. 94, 129, 130.
(506) *Nouv. mém. concernant les Chinois*, t. [illegible], p. 19, 253, 250.

garde de remarquer; mais cet exemple est une nouvelle preuve de la nécessité qu'il y a eu de renouveler la révélation primitive dans la suite des siècles, et de donner au genre humain des leçons plus étendues, à mesure qu'il avançait dans la carrière de la civilisation. Nouveau témoignage par conséquent ajouté à la narration des livres saints, qui nous fait sentir combien nous sommes redevables à la bonté divine de ce qu'elle a daigné nous instruire par Jésus-Christ.

ARTICLE III.
De la religion des Indiens ou brahmines.

§ I.
Prétendue antiquité des livres sacrés des indiens.

Les philosophes de l'Inde, nommés aujourd'hui *brahmes* ou *brahmines*, étaient appelés *brachmanes* et *gymnosophistes* par les anciens auteurs grecs et latins; la religion des Indiens ou Gentoux est leur ouvrage. Nous n'avons pas encore une traduction fort ample de leurs livres sacrés. Pour juger de leur doctrine, nous avons été obligés jusqu'ici de nous en rapporter à des extraits et aux relations des voyageurs: MM. Lord (507), Holwel (508), Dow (509), Anquetil(510), et les Mémoires de l'Académie des inscriptions, ont été nos guides (511). Heureusement l'on vient de nous donner la traduction de l'*Ezour-Védam*, avec des observations savantes et judicieuses, et le code des lois des Gentoux ou règlements des brahmes, avec les réflexions des deux auteurs qui l'ont traduit, l'un en anglais et l'autre en français. La vérité commence à se faire jour et à dissiper nos doutes.

Les livres indiens, connus sous le nom de *Bhadhes*, *Bédas*, *Bédang*, *Védam*, *Véidam*, *Shastah*, *Shasters*, *Pouranam*, etc., sont écrits en langue *sanscréte* ou *sanscrétane*, qui n'est plus vivante, que les brahmes seuls étudient; mais ils en refusent la connaissance au peuple et aux étrangers, et cachent soigneusement leurs livres. Ces écrits mystérieux ne se ressemblent guère, selon les notices que l'on nous en a données. Quels sont les plus anciens et les plus authentiques? Rien de constant là-dessus parmi les critiques européens, non plus que parmi les brahmes. Comme ceux-ci sont divisés en plusieurs sectes, selon la coutume des philosophes, chacune prétend que ses livres sont les plus anciens et les plus purs; que ceux des autres sectes ont été forgés ou falsifiés (512).

Cependant tous les brahmes, à ce qu'on prétend, se réunissent à publier que *Brahma* ou la sagesse divine est venue apporter sur la terre le *Védam* ou le livre original de leur religion, il a environ quatre mille neuf cents ans; par conséquent avant le déluge universel, selon notre supputation commune (513). Mais ils conviennent aussi que la doctrine des livres originaux de Brahma ne s'est conservée pure que pendant mille ans; qu'à cette époque, et dans l'espace de cinq cents ans, il s'en est fait divers commentaires; que la doctrine de ces livres nouveaux a été la source de l'idolâtrie indienne et des schismes qui se sont formés parmi les brahmes (514). Cela n'empêche pas que tous ces commentateurs ne prétendent avoir écrit suivant les ordres de Brahma, et rendu fidèlement l'ancienne doctrine (515).

Le *Védam* ou *Bédang*, original de Brahma, subsiste-t-il encore? A-t-il jamais existé? Nous n'en voyons aucune preuve. Quand les brahmes l'auraient eu autrefois, les divers commentateurs qui en ont altéré la doctrine étaient intéressés à le supprimer pour cacher leur mauvaise foi; la secte qui prétend l'avoir suivi plus exactement que ses rivales, serait engagée à le présenter aujourd'hui pour les convaincre de leur erreur.

Ces commentaires mêmes ou *Shasters* remontent-ils jusqu'à une époque de trois mille neuf cents ans. Il faudrait une forte dose de crédulité pour admettre ce fait. Le style de ces livres ne ressemble en rien à celui de l'antiquité : les opinions philosophiques qui y règnent sont les mêmes que celles des Grecs; il n'y a point de chronologie, point de dates suivies, point de détails géographiques exacts. Le savant éditeur de l'*Ezour-Védam* prouve très-bien la nouveauté de tous ces livres (516). Il accuse avec raison Holwel et Dow d'enthousiasme et d'un défaut de sincérité sur l'antiquité des *Shasters*, sur les dogmes de la philosophie et de la religion des Indiens (517); et il réfute ce qu'en a dit l'auteur de la *Philosophie de l'histoire*, qui n'était pas assez instruit (518).

Vainement le traducteur anglais du *Code des Gentoux* veut-il encore soutenir l'antiquité de ces livres; vainement il prétend que l'on n'a pas pu les supposer ni les interpoler; qu'aucun peuple n'offre des annales d'une autorité aussi incontestable que celle qui nous a été transmise par les anciens brahmes (519). Enthousiasme pur. L'éditeur de l'*Ezour-Védam* nous apprend, de son côté, que les plus savants parmi les brahmes ajoutent peu de foi à la chronologie fabuleuse de leur nation; qu'elle n'est fondée que sur des périodes astronomiques (520). M. Bailly l'a déjà fait voir dans son histoire de l'ancienne astronomie : sur ce point le prestige est dissipé.

(507) Cité dans l'*Hist. univ.*, t. XIX, l. XIII, c. 8.
(508) *Evénements hist. du Bengale.*
(509) *Dissert. sur les mœurs, la religion et la philosophie des Indous.*
(510) *Relation d'un voyage dans les Indes; Zend-Avesta*, t. I.
(511) Tom. LV et LVI, in-12.
(512) *Ezour-Védam*, t. II, p. 249.
(513) Dow, p. 91; HOLWEL, IIe part., p. 14, 141.
(514) *Ib.*, p. 46; HOLWEL, c. 4, p. 10 et suiv.
(515) *Code des Gentoux*, Préf., p. XXX.
(516) Tome I, p. 132, 138.
(517) Préf., p. VI et VII.
(518) *Observ. prél.*, p. 150.
(519) Préf., p. 31 et 32.
(520) Tome II, Éclairc., p. 216.

§ II.

Erreurs enseignées dans le Bédang.

L'essentiel est de savoir si la doctrine des livres indiens est sage et vraie. M. Dow, qui a consulté les brahmes méridionaux de l'Inde, qu'il croit être les mieux instruits, nomme leur livre le *Bédang de Brahma*; il a été fait, dit-il, par un philosophe ou prophète nommé *Beaff-Muni*, il y a, selon les brahmes, environ quatre mille ans. « Il enseigne qu'il n'y a qu'un Dieu immatériel, éternel, tout-puissant, qui connaît toutes choses, qui est présent partout, qui a créé la matière, l'univers, et l'homme. Dieu a donné à celui-ci une âme différente de celle des animaux, douée de raison, capable de discerner le bien et le mal. Si l'homme fuit cette lumière, autant qu'il est en son pouvoir, son âme, dégagée des liens du corps par la mort, sera absorbée dans l'essence divine, pour ne plus jamais animer la chair : l'âme des méchants, au contraire, sera punie en enfer pendant un temps limité, et retournera ensuite animer d'autres corps. Ces livres n'établissent pas moins clairement la providence de Dieu, et le libre arbitre de l'homme (521). » M. Dow demande si nous, qui professons le christianisme, avons des idées plus sublimes de l'être suprême, que ces brames à qui nous prodiguons les noms détestables de païens et d'idolâtres.

Voilà du merveilleux ; il ne se soutiendra pas.

M. Dow convient qu'en admettant un seul Dieu éternel, le *Bédang* personnifie ses attributs, le pouvoir créateur, sous le nom de *Brimha* ou *Birmah;* la providence ou la puissance conservatrice, sous le nom de *Bishen*, que d'autres prononcent *Bisinoo* ou *Vischnou;* le pouvoir destructeur qu'il appelle *Siba* ou *Sieb;* d'autres livres le nomment *Chib*, *Rudder*, *Rudra*, etc. Il fait la même chose de la raison humaine ; il la fait parler sous le nom de *Narud*. Tous ces personnages allégoriques, pris pour des êtres réels, pour des anges, des intelligences ou des dieux, sont devenus l'objet des fables et du culte des Indiens.

Beas-Muni, après avoir exposé la création, d'une manière philosophique et raisonnable, en fait une autre histoire ridicule, où tous les attributs de Dieu et les passions humaines deviennent autant d'esprits ou d'anges, qui naissent les uns des autres, qui parlent, agissent, produisent et arrangent toutes choses. Dieu, qui dans la première narration avait été représenté comme un pur esprit, est peint dans la seconde comme corporel. De son nombril sort *Brimha*, esprit couleur de feu, qui a quatre têtes et quatre bras, et qui fait éclore d'autres esprits de différentes parties de son corps. Tel est le fond de la croyance et de la religion des Indiens; ils prennent toute cette narration à la lettre (522).

(521) Dow, p. 50, 52, 57.
(522) Dow, p. 68; *Code de Gentoux*, Préf., p. XIII.
(523) *Ibid.*, page 76.

§ III.

Fourberies des philosophes indiens.

La manière dont M. Dow excuse le procédé de *Béass-Muni* est singulière. « L'auteur du *Bédang*, dit-il, pensant peut-être que le catéchisme philosophique, que nous venons de traduire, était trop simple et trop pur pour des esprits superstitieux et bornés, a inséré dans son ouvrage un récit allégorique de la création, tout à fait étrange, pour servir de théologie.... Ce fut là la grande source qui corrompit la religion du peuple de l'Inde, si pourtant le peuple a besoin de causes accidentelles pour corrompre ses idées sur une matière aussi délicate et aussi mystérieuse (523). Tel est, dit-il encore, l'étrange système de religion qu'imposa sur le vulgaire la fourberie des prêtres païens, toujours prompts dans tous les temps, dans tous les climats, à tirer avantage du penchant des peuples à la superstition. Il y a cependant une chose à dire en faveur de la doctrine des Indiens; c'est qu'en même temps qu'elle enseigne la morale la plus pure, elle est encore formée systématiquement sur des idées philosophiques (524). »

On ne peut pas avouer plus clairement, 1° que l'idolâtrie, dans les Indes, est moins l'effet de l'ignorance et de la grossièreté du peuple, que de la fourberie des brahmes : il est absurde de rejeter sur les prêtres païens en général ce trait de mauvaise foi philosophique. 2° Loin de s'attacher à guérir la superstition des Indiens, les brahmes ont travaillé, de tout temps, à l'entretenir pour leur intérêt, et retranchent encore aujourd'hui au peuple le moyen de s'éclairer. 3° En liant les fables indiennes à des idées philosophiques, on les a rendues plus difficiles à détruire que si elles n'étaient fondées sur rien. Les stoïciens rendirent le même service au polythéisme et à la mythologie des Grecs (525) ; tels ont été les bienfaits de la philosophie envers tous les peuples et dans tous les climats. 4° Le traducteur anglais du code de Gentoux s'élève avec raison contre les savants qui ont voulu tourner ces fables en allégorie (526).

Aussi nous verrons comment *Béass-Muni*, sous le nom de *Biache*, est traité par l'auteur de l'*Ézour-Védam*.

§ IV.

Erreurs sur l'âme humaine.

Ce n'est pas tout. Ce même *Bédang*, exalté par M. Dow, enseigne que l'intelligence humaine est une portion de la grande âme de l'univers. « Par une suite de ce principe fondamental de la croyance des Indous, que Dieu est l'âme du monde, et en conséquence répandu dans toute la nature ; le vulgaire révère tous les éléments et tous les grands objets naturels, comme contenant une portion de la Divinité ; et il est fort difficile sans doute à de faibles esprits, de se figurer

(524) *Ib.*, page 137.
(525) Cic., *De nat. deor.*, l. II.
(526) Préf., p. XI.

l'immensité de l'Etre suprême sans tomber dans cette erreur. C'est cette vénération pour différents objets, il n'en faut pas douter, qui a donné naissance parmi le peuple à la croyance des intelligences subalternes; mais les brahmines instruits s'accordent tous à nier l'existence de ces divinités inférieures, et tous leurs livres religieux de toute antiquité confirment ce sentiment (527). » Ainsi, l'idée sublime de l'Etre suprême, que nous vantait M. Dow, se réduit au panthéisme des stoïciens.

Après nous avoir parlé d'un enfer et de la punition des méchants, ce critique nous avertit que les brahmines les plus éclairés assurent que l'enfer, dont il est question dans le *Bédang*, n'est qu'un épouvantail pour le vulgaire et un moyen pour fortifier le pouvoir des obligations morales sur les esprits, qu'il n'y a point d'autre enfer que la conscience, le remords et les suites funestes qui sont inséparablement attachées aux mauvaises actions (528).

De même qu'il n'y a point d'enfer pour les méchants, il n'est point non plus de récompense pour les gens de bien : l'âme de ceux-ci, lorsqu'elle est suffisamment purifiée, se réunit à la Divinité, comme une goutte d'eau à l'Océan, est absorbée dans l'essence divine, d'où elle est émanée originairement; alors elle se trouve dans un état d'insensibilité parfaite, également incapable de peine et de plaisir; état qui, dans le fait, est la même chose que l'anéantissement (529). C'est encore le stoïcisme pur.

M. Dow a donc voulu nous en imposer, lorsqu'il a exalté l'orthodoxie et la sublimité de la doctrine des brahmes. Ils n'admettent qu'un Dieu ; mais ils le partagent en autant de morceaux qu'il y a d'êtres dans l'univers : ils parlent de la création ; mais elle est impossible si Dieu est l'âme du monde. Quand ils proposent des peines et des récompenses à venir, c'est pour en imposer au vulgaire. Ils tiennent à la liberté de l'homme : et comment l'accorder avec l'âme universelle du monde? Ils enseignent la morale la plus pure ; mais elle n'a point de sanction : nous verrons à quoi se réduit cette pureté. Ainsi s'évanouit le merveilleux de cette doctrine si antique et si respectable.

§ V.

Doctrine du Chartah-Bade *aussi fausse.*

Le Shaster des brahmes du Bengale et du Nord de l'Inde est nommé par M. Holwel, *Chartah-Bade*, et par M. Dow, *Shastes Néardirsen;* il est attribué à un philosophe, nommé Gautam. Celui-ci accuse l'auteur du *Bédang* d'être *idéaliste*, d'avoir pensé que toute la nature n'est qu'une illusion; système de philosophie, dit M. Dow, adopté par un grand nombre de brahmines (530) : le reproche de Goutam peut donc être bien fondé.

Ce même *Chartah-Bade* nous apprend qu'il y a, parmi les brahmines, des athées, des matérialistes, qui soutiennent qu'il n'y a point d'autre Dieu que l'univers; qu'il n'y a ni bien ni mal dans le monde; que l'âme est une chimère; que les animaux existent par le seul mécanisme de leurs organes, ou par la fermentation des éléments; que toutes les productions naturelles ne sont que l'effet du concours fortuit des choses (531). Goutam réfute ces opinions par les mêmes raisons dont on s'est servi contre les épicuriens.

Il semble supposer que l'âme humaine ou l'âme vitale est différente de la grande âme de l'univers; mais il retombe bientôt dans l'hypothèse des stoïciens, en décidant que les plantes, aussi bien que les animaux, possèdent une partie de l'âme vitale du monde ; que l'âme des animaux est de même espèce, et a les mêmes facultés que celle de l'homme: que celle-ci, purifiée par la piété et la vertu, est absorbée dans la grande âme de la nature, pour ne plus animer la chair (532).

Une erreur non moins importante est de détruire la Providence, en feignant de l'admettre. Selon M. Dow, il établit d'abord une Providence particulière ; ensuite il suppose que Dieu ne fait jamais usage de son pouvoir; qu'il reste dans un éternel repos, sans prendre aucune part aux affaires humaines, ni au cours des opérations de la nature (533)

M. Holwel, de son côté, nous apprend que le Chartah-Bade n'admet point la prescience de Dieu touchant les actions humaines, parce qu'elle détruirait la liberté (534). La création y est racontée, comme dans le *Bédang*, en style allégorique ; les attributs de Dieu et ses opérations y sont personnifiés; ce sont autant d'esprits ou d'anges différents. Dieu en produisit un nombre infini, dont plusieurs lui demeurèrent fidèles, d'autres se révoltèrent. Dieu, pour les punir, les a condamnés à loger dans les corps humains, et dans ceux des animaux ; ils ne rentreront dans la béatitude qu'après avoir été purifiés par différentes transmigrations. Ce dogme de la métempsycose est enseigné dans le *Chartah* et dans le *Bédang* (535); il n'est pas sans difficultés.

En effet, si les esprits ne sont que divers attributs de Dieu personnifiés, par conséquent des êtres imaginaires, comment sont-ils les âmes des hommes et des animaux? Car enfin, ces âmes sont des substances réelles et agissantes, et non des personnages allégoriques ou des rêves de l'imagination. Voici ce que M. Dow ni M. Holwel ne nous apprennent point.

L'éditeur de l'*Ezour-Védam* conclut, avec raison, que « l'existence de l'âme du monde et le panthéisme sont les principaux dogmes

(527) Dow, pages 60, 98, 123
(528) *Ib.*, page 79.
(529) Dow, page 60, 62.
(530) *Ibid.*, pages 92 et 95.
(531) *Ibid.*, page 109.

(532) *Ibid.*, pages 9, 98, 101, 102, 113.
(533) *Ibid.*, page 114.
(534) Holwel, c. 4, p. 53.
(535) Dow, p. 60, 64, 78; Holwel, c. 4, p. 67, 72.

de la philosophie et de la religion des Indiens. Plusieurs passages du *Bagaradam* et Shasters, cités par MM. Holwel et Dow, démontrent le matérialisme de la plupart des brahmes (536). »

§ VI.
Doctrine de l'Ezour-Védam.

L'*Ezour-Védam* est-il plus orthodoxe? Il dit de très-belles choses sur l'unité, l'éternité, la sagesse, la providence de Dieu, et sur la vie à venir; mais il y mêle des fables puériles et absurdes, des contradictions, des traits d'ignorance grossière. « Les détails de mythologie qu'il renferme ressemblent parfaitement à ceux du *Bagavadam*, et sont encore aujourd'hui reçus dans l'Inde (537). » C'est le chaos le plus bizarre que l'esprit humain ait pu produire.

Cependant le philosophe *Chumontou*, auteur de ce livre, reproche continuellement à *Biache*, qui paraît être le même que *Béass-Muni*, d'avoir enseigné dans ses *Pouranams* toutes sortes d'erreurs; d'avoir été l'auteur de l'idolâtrie et des superstitions du peuple de l'Inde (538) : il y a certainement contribué lui-même par ses fables. Ainsi, les écrivains de divers Shasters se sont mutuellement accusés du même crime, et se sont toujours rendus complices les uns des autres.

Le Shaster qu'a consulté M. Lord n'est pas plus pur (539). Il a fait l'histoire de la création du monde d'une manière assez raisonnable, mais il personnifie les objets comme le *Bédang* et le *Chartah;* il trace la généalogie et les aventures fabuleuses de divers personnages; c'est toujours le même fond de mythologie. Il admet quatre différents âges du monde ou quatre époques auxquelles le monde a fini et recommencé; on y remarque plusieurs circonstances qui paraissent évidemment empruntées de nos livres saints (540).

Par ce simple exposé, il est clair que la doctrine des brahmes n'est ni sage ni constante, ni d'accord avec elle-même, ni fort ancienne. Ils disputent comme les philosophes grecs, s'accusent les uns les autres d'impostures, et se détestent cordialement. Les uns croient le monde éternel; d'autres admettent une espèce de création : ceux-ci supposent un Dieu spirituel; ceux-là un Dieu étendu et divisible: les uns enseignent la Providence, les autres la nient. Ils ne sont d'accord ni sur la nature de l'âme, ni sur sa destinée; tantôt ils admettent un enfer, et tantôt ils le rejettent. Ils ne sont réunis qu'en un seul point, qui est de tromper le peuple, de l'entretenir dans l'ignorance et dans l'erreur, et de profiter de son imbécillité. C'est ainsi que les auteurs anglais de l'*Histoire universelle* peignent les brahmes en général.

(536) *Ezour-Védam*, t. II, p. 238.
(537) *Ezour-Védam*, t. I, p. 171.
(538) *Ibid.*, t. I, c. 2, p. 181, etc.
(539) *Hist. univ.*, t. XIX, l. XIII, c. 8, sect. 1, p. 95 et suiv.

§ VII.
Morale des brahmines et mœurs des Indiens.

La morale est un point très-important selon M. Dow, celle des Shasters est très-pure. M. Lord en a donné le sommaire; elle se réduit à huit préceptes. Par le premier, il est défendu de tuer aucune créature vivante, parce qu'elle a une âme aussi bien que l'homme. Le deuxième interdit les regards dangereux, la médisance, l'usage du vin et de la chair des animaux, l'attouchement des choses impures. Le troisième prescrit le culte extérieur, les ablutions et les prières. Le quatrième condamne le mensonge dans le commerce. Le cinquième ordonne de faire l'aumône. Le sixième défend les injures, la violence, l'oppression. Le septième commande des fêtes, des jeûnes, des veilles. Le huitième interdit le vol et l'injustice.

Cette morale serait plus sage, si elle ne mêlait point aux préceptes de la loi naturelle des ordonnances absurdes, telle que la défense de tuer les animaux même nuisibles, les bêtes féroces et les insectes; cela ne peut être utile dans aucun lieu du monde. Défendre de toucher des choses dont l'impureté est imaginaire, attacher trop de vertu aux ablutions et d'autres pratiques arbitraires, est un mauvais moyen de renforcer la morale.

Ce mélange a produit dans les mœurs de l'Inde un effet très-fâcheux. « Il n'y a pas au monde, dit M. Holwel, de peuple plus corrompu, plus méchant, plus superstitieux, plus chicaneur que les Indiens, sans en excepter le commun des brahmines. Je puis assurer que pendant près de cinq ans que j'ai présidé à la cour de Calcutta, il ne s'est jamais commis de crime ou d'assassinat auquel les brahmines n'aient eu part. Il en faut excepter ceux qui vivent retirés du monde, qui s'adonnent à l'étude de la philosophie et de la religion, et qui suivent strictement la doctrine du *Chartah-Bade* de Brahma; je puis dire avec justice que ce sont les hommes les plus parfaits et les plus pieux qui existent sur la face du globe (541). »

Les Indiens ont des hôpitaux pour les animaux où ils nourrissent, par dévotion, jusqu'à des mouches, des puces, et des punaises; mais ils n'en ont point pour les hommes (542). Ils portent la polygamie au plus grand excès, aussi bien que les mahométans; ils y ajoutent encore le concubinage : le culte infâme du Lingam, établi dans les pagodes, n'est pas propre à inspirer la pureté des mœurs (543).

§ VIII.
Défauts essentiels de leurs lois

On ne doit pas être étonné de ce que leurs lois se ressentent du même défaut.

(540) *Mém. de l'Acad. des inscrip.*, t. LV, in-12, p. 371.
(541) HOLWEL, c. 7, p. 183.
(542) *Zend-Avest*, t. I, p. 362.
(543) *Hist. univ.*, tome XIX, page 144.

Nous ne pouvons nous empêcher de souscrire au jugement qu'en a porté le traducteur français de leur code.

« Ce code, dit-il dans son avertissement, annonce un peuple corrompu dès l'enfance, et les distinctions odieuses des castes en souillent toutes les pages ; le législateur ignore les grands principes du droit naturel, et on voit qu'il s'adresse à des hommes opprimés et malheureux, sans être enflammé de zèle pour leur bonheur... En général ces lois manquent de suite, de proportion, de justesse ; on y trouve des contradictions surprenantes. . . . . Quelques-unes statuent des peines indécentes et contraires à l'honnêteté publique.

« Il y a des peines atroces contre des actions innocentes, ou même contre des actions raisonnables ; telles que celle de verser de l'huile amère chaude dans la bouche d'un *Sooder* ou homme du peuple qui lit les livres sacrés, et de lui boucher les oreilles avec de la cire ; après les avoir remplies d'huile chaude, s'il écoute la lecture des *Bédas* et du *Shaster*, etc.

« Ce qui révolte le plus, c'est l'acharnement des législateurs contre les femmes : partout ils outragent et maltraitent le sexe ; ils ne se contentent pas de l'opprimer sous des règlements tyranniques, ils le déshonorent, en l'accusant d'une débauche insatiable, de tous les vices. Les sauvages et les peuples barbares tourmentent les femmes ; mais aucun code n'a consacré leur bassesse et leur infortune d'une manière aussi choquante de celui des Gentoux.

« En général, l'esprit de ces brahmes, qui sont législateurs depuis un temps immémorial dans l'Inde, est si plein de préjugés, qu'après avoir donné des preuves éclatantes de sagesse, il retombe tout à coup dans l'absurdité (544). »

Selon le discours préliminaire de ce code, les quatre grandes castes ou tribus primitives sont nées des quatre principaux membres de *Brahma*. Le Brahme tient de la bouche (sagesse) pour prier, lire et instruire ; le *Chehtérée* vient du bras (force) pour tirer l'arc, combattre et gouverner ; le *Bice* vient du ventre et des cuisses (nourriture) pour cultiver la terre et commercer ; *Sooder* vient du pied (sujétion) pour travailler, servir, voyager (545). Ces différentes castes ne veulent former entre elles aucune alliance, aucune société ; les hommes d'une caste supérieure regardent avec mépris, et même avec une espèce d'horreur religieuse, ceux d'une caste inférieure. Lorsque les brahmes et les naïres, qui sont les plus honorés, vont faire leurs dévotions à une pagode, ils se croiraient souillés par la rencontre d'un homme d'une tribu moins noble que la leur ; ils crient à ce malheureux de s'éloigner ; et s'il n'obéit pas, ils sont en droit de le tuer (546). Partout ailleurs la religion, la morale, les lois tendent à réunir les hommes : dans l'Inde elles les divisent pour jamais.

Que dirons-nous de la loi cruelle qui engage les femmes à se brûler après la mort de leur mari ? « Il est convenable, dit cette loi, qu'une femme se brûle avec le cadavre de son mari ; toute femme qui se brûle ainsi accompagnera son mari en paradis.... Si elle ne peut pas se brûler, elle gardera une chasteté inviolable (547). » M. Holwel a été témoin de plusieurs de ces dévouements ; les brahmes ont soin d'inculquer aux filles, dès l'enfance, que c'est un acte de vertu héroïque qui leur assure le salut. Celles qui ont le courage de le faire comblent de gloire leur famille, et procurent à leurs enfants les établissements les plus avantageux. La tendresse maternelle se joint au fanatisme et au point d'honneur pour les y déterminer : quand une fois elles s'y sont engagées, elles ne peuvent plus s'en dédire ; on les force d'accomplir leur vœu (548) ; cruauté qui fait frémir.

§ IX.

Mauvaise apologie que l'on en a faite.

Comment le traducteur anglais de ce code a-t-il pu entreprendre l'apologie de toutes ces lois absurdes ? Nous n'entrerons pas dans l'examen de ces raisons, elles se réfutent elles-mêmes. La comparaison qu'il fait de plusieurs de ces lois à celles de Moïse, n'est pas juste. En parlant de celle-ci nous ferons voir que Moïse avait pris des précautions auxquelles les législateurs indiens n'ont pas pensé : il avait des raisons locales, qui ne sont pas les mêmes pour les Indes. Quand le parallèle serait plus juste, il s'ensuivrait toujours que les lois des Gentoux, non plus que les lois juives, ne conviennent point à l'état des nations parfaitement civilisées.

On est encore plus étonné de voir ce traducteur faire l'éloge de l'humanité. du désintéressement, de la charité, de la tolérance des brahmes. Les priviléges qu'ils ont attribués à leur caste, la sanction de la religion qu'ils y ont ajoutée, ne sont pas une forte preuve de désintéressement ni de charité ; les supplices cruels, ordonnés par le chapitre 17, sect. 3, de leur Code, prouvent encore moins la douceur de leur caractère ; leur conduite envers les femmes en démontre l'atrocité. L'éditeur de l'*Ezour-Védam* a très-bien dévoilé le principe de leur tolérance. « Les brahmes, dit-il, ne prêchent aujourd'hui la tolérance, que parce qu'ils gémissent sous un joug étranger ; s'ils avaient la même autorité qu'autrefois, ils deviendraient bientôt oppresseurs ; leur Code démontre évidemment leur intolérance (549). » Il est donc prouvé d'une manière incontestable, que les philosophes de l'Inde y ont introduit une doctrine fausse, un culte superstitieux

(544) *Code des Gentoux*, Avert. du traducteur p. 2 et suiv.
(545) *Préf. du traduct. anglais*, page XXXVI.
(546) *Zend-Avesta*, t. I, p. 138.
(547) *Code des Gentoux*, c. 20, p. 387.
(548) Holwel, p. 115 et suiv.
(549) *Ezour-Védam*, t. I, p. 74 ; t. II, p. 254.

et absurde, des mœurs très-corrompues, des lois injustes et pernicieuses : la philosophie n'a rien fait de mieux dans aucun lieu de l'univers.

§ X.

Visions de l'auteur de la Philosophie de l'histoire.

L'auteur de la *Philosophie de l'histoire* a raisonné au hasard sur les livres, les dogmes, les lois des Indiens (550). Selon lui, le dogme de la transmigration des âmes était fort utile à la morale; il inspirait de l'horreur pour le meurtre, et une charité universelle : aussi les Indiens sont encore les plus doux des hommes.

Tout cela est démontré faux ; si les Indiens ont beaucoup de charité pour les bêtes, ils en ont très-peu pour les hommes : c'est par les faits qu'il faut en juger, et non par des conjectures.

« Ce n'est pas, dit-il, que les Indiens sussent ce que c'est qu'une âme : mais ils imaginaient que ce principe, soit aérien, soit igné, allait successivement animer d'autres corps. »

Excepté le matérialiste, personne n'a pris l'âme pour un principe igné ou aérien ; et les matérialistes n'admettent point de transmigration. Les Indiens croient que les âmes sont ou des anges rebelles ou une émanation de la substance divine : l'auteur le reconnaît sur la fin du chapitre; il exalte cette opinion qui a été celle des *divins Antonins :* or, les Antonins étaient stoïciens; ils ne croyaient pas que l'âme fût de l'air ou du feu.

« La religion chrétienne, continue le philosophe, est aussi ennemie du sang que la pythagoricienne ; mais les peuples chrétiens n'ont jamais observé leur religion, et les anciennes castes indiennes ont toujours pratiqué la leur : c'est que le pythagorisme est la seule religion du monde qui ait su se faire de l'horreur du meurtre une piété filiale et un sentiment religieux. »

Nouvelles observations fausses. Dès le commencement du monde, Dieu a dit : « Si quelqu'un verse le sang humain, son propre sang sera versé, *parce que l'homme est fait à l'image de Dieu* (551). » Voilà un sentiment religieux qui détourne du meurtre. Ce crime est infiniment plus rare chez les nations chrétiennes que partout ailleurs, et il n'y a nulle part plus de sang répandu que dans les Indes.

Il demande comment ces mêmes peuples, qui se faisaient un crime d'égorger un animal, ont pu engager les femmes à se brûler sur le corps de leur mari : c'est, dit-il, que le fanatisme et les contradictions sont l'apanage de la nature humaine. Donc il a tort de juger des mœurs et de la conduite des peuples par les dogmes de leur religion

Ce philosophe bronche à chaque pas, lorsqu'il veut parler de l'ancienne langue sacrée des Indiens, du *Zend* des Perses, des *Kings* chinois, du *Sadder*, du *Védam*, etc. Nous avons vu que les *Kings* sont l'ouvrage de Confucius ; le *Sadder* des Perses ne remonte pas plus haut qu'à l'an 1495 (552) ; l'*Ezour-Védam* est postérieur au schisme des brahmes : il est donc faux que ces trois ouvrages soient les plus anciens livres qui soient au monde.

Il veut prouver l'authenticité et l'antiquité du rituel des brachmanes, par les folies, les visions, les superstitions dont il est rempli ; excellente démonstration ! Selon les brahmes, leur religion a été pure d'abord, et a été corrompue mille ans après. Les erreurs contenues dans leurs livres en démontrent donc la nouveauté, et non l'antiquité ; mais cette nouveauté est prouvée d'ailleurs. Il convient, dans un autre ouvrage, que ces livres sont remplis de contradictions (553).

§ XI.

Rêverie d'un autre philosophe.

L'auteur de l'*Histoire des établissements du commerce des Européens dans les Indes* n'est pas mieux instruit, ni plus sensé. Il prétend prouver l'antiquité des lois et de la religion des Indiens, parce que ce peuple n'a fait aucun progrès dans la civilisation depuis qu'il les a reçues (554). Raisonnement absurde. Cela prouve seulement que cette religion et ces lois sont fort mauvaises. La civilisation d'un peuple peut être accélérée ou retardée par des causes accidentelles, qui ne peuvent être connues que par l'histoire et par les monuments.

Il dit que, selon l'opinion la plus vraisemblable, Brahma n'est qu'un être symbolique, et il s'obstine à l'envisager comme un souverain et un législateur (555).

Selon lui, l'esprit de dispute et d'abstraction qui a gâté notre philosophie scolastique a fait plus de progrès parmi les brahmes, et leur a dicté des dogmes plus absurdes que le platonisme n'a fait chez nous (556). Bel avantage qu'ont eu les Indiens d'être enseignés par des philosophes ! Cependant l'auteur prétend ailleurs que les différentes sectes des brahmines ne disputent point (557).

En parlant de leurs mœurs, il dit que ceux qui vivent dans la société sont communément des fripons, qui se persuadent que l'eau du Gange les purifie de tous leurs crimes; que ceux qui vivent dans la solitude sont des imbéciles, ou des enthousiastes livrés à l'oisiveté, à la superstition, au délire de la métaphysique (558). M. Holwel dit au contraire, que ces derniers sont des hommes très-sages et très-vertueux. Qui des deux a raison ?

Il pense que le dogme de la transmigration des âmes donne aux Indiens une idée plus consolante du bonheur futur, que l'espérance

(550) *Philos. de l'hist.*, c. 17.
(551) *Gen.* IX, 6.
(552) *Zend-Avesta*, t. I, IIe part., p. 34.
(553) *Quest. sur l'encycl.*, art. *Brachmanes.*
(554) Tome I, l. I, p. 38.
(555) *Ibid.*, p. 30, 31.
(556) *Hist. des établ.*, t. I, l. I, p. 31.
(557) *Ibid.*, p. 40.
(558) *Ibid.*, t. I, l. I.

des plaisirs spirituels et d'une béatitude céleste ; que celle-ci fatigue l'imagination sans la satisfaire (559).

Pensée sublime sans doute. Mais, 1° il a jugé que le dogme de la transmigration avait été imaginé par un dévot mélancolique, et d'un caractère dur (560). Comment cela peut-il s'accorder? 2° Y a-t-il beaucoup de consolation pour les Indiens, à imaginer que leur âme passera peut-être dans le corps d'un reptile, d'un cheval de poste, ou d'un animal féroce? alors c'est un état d'expiation, de pénitence, de châtiment, et non un bonheur. 3° Les Indiens croient que l'âme d'un homme sage et vertueux va se rejoindre à l'être suprême, et s'absorber dans l'essence divine. Cette béatitude, si c'en est une, nous paraît beaucoup plus mystique et moins flatteuse pour l'imagination, que celle qui nous est promise par la vraie religion. Mais nos philosophes approuveront plutôt toutes les folies de l'univers, que les dogmes du christianisme.

Sur la distinction des castes, il convient que les lois de Brahma semblent avoir condamné une partie de la nation à la douleur et à l'infamie. « Quelle est, dit-il, la cause de cette inégalité barbare? N'en doutons point ; c'est la même qui perpétue sur ce globe déplorable les malheurs de tous les peuples. » Cette cause, l'auteur l'a indiquée ailleurs, c'est la religion. « Brahma, continue-t-il, voulut sans doute donner aux différentes professions une consistance politique en les consacrant *par la religion* (561). »

Quelle sagesse dans ce raisonnement? 1° Il est absurde de rejeter le crime de la religion des Indiens sur les autres, qui n'ont pas consacré le même abus. La vraie religion ne prêche aux hommes que la fraternité, la douceur, la charité mutuelle. Un des avantages du christianisme prêché dans les Indes est de consoler les malheureux, qu'un préjugé national et cruel a condamnés à la douleur et à l'infamie.

2° L'auteur observe qu'au pèlerinage que font les Indiens au temple de *Jagrenat*, qu'il prend pour l'Etre suprême, toutes les castes, toutes les conditions se trouvent réunies, présentent ensemble leurs offrandes, boivent et mangent à la même table (562) ; voilà du moins une occasion dans laquelle la religion rappelle aux hommes leur égalité naturelle.

3° Qui sont les auteurs de la religion des Indiens? Ce n'est pas Brahma, être imaginaire ; ce sont les philosophes de l'Inde, les brahmes. Il faudrait donc déclamer contre la philosophie plutôt que contre la religion ; mais ni l'une ni l'autre ne sont responsables des excès par lesquels les insensés anciens ou modernes les ont déshonorées toutes les deux.

(559) *Ibid.*, p. 36.
(560) *Ibid.*
(561) *Ibid.*, t. I, l. I, p. 37, 40, 41.
(562) *Hist. des établ.*, t. I, l. II.

§ XII.

Excès auxquels il s'est livré

N'importe : un philosophe ne démord point. Selon celui-ci ce sont les préjugés de religion qui ont dénaturé partout la raison humaine ; qui ont étouffé jusqu'à l'instinct qui révolte les animaux contre l'oppression et la tyrannie, qui ont persuadé aux peuples qu'ils appartiennent en propriété à un petit nombre d'hommes qui les oppriment. Il invite les philosophes de toutes les nations à éclairer leurs frères, à révéler tous les mystères qui tiennent l'univers à la chaîne. « Des millions d'esclaves, dit-il, sont prêts à exterminer leurs femmes aux premiers ordres de leurs maîtres : il ne faudrait qu'un mot peut-être pour donner un autre objet à leur valeur (563). »

En effet, ce serait un exploit de leur valeur héroïque, si tous les esclaves égorgeaient leurs maîtres, de peur d'en recevoir l'ordre d'exterminer leurs femmes. Est-ce un homme sensé qui prêche cette morale?

Il est faux que l'esclavage soit né des opinions religieuses ; nous verrons ailleurs qu'il est né de la nécessité ou de la difficulté des moyens de subsistance, chez les peuples encore nomades. La vraie religion, loin de l'approuver, n'a cessé, dans tous les siècles, de rappeler aux hommes le souvenir de leur origine commune, de leur fraternité naturelle, de leur qualité d'enfants du Créateur. Les anciens philosophes n'ont jamais condamné l'esclavage ; et si les modernes étaient les maîtres, ils en aggraveraient encore le joug ; plusieurs d'entre eux, qui font semblant de déclamer contre cet abus, sont intéressés dans la traite des nègres, et font valoir leur argent par ce commerce. Selon leurs absurdes systèmes, les hommes ne sont qu'une troupe d'animaux, dont les plus forts ont droit d'opprimer les plus faibles, lorsqu'il est de leur intérêt de le faire. Quand les Romains furent devenus épicuriens et incrédules, le sort de leurs esclaves devint cent fois pire qu'il n'était auparavant.

Il n'est aucun lieu de l'univers où l'on voie mieux que dans les Indes de quoi les philosophes sont capables. Ils y ont anobli leur profession, et ont avili toutes les autres ; ils ont dénaturé la religion et la morale, ont plongé exprès le peuple dans la superstition et dans l'erreur, ont consacré toutes leurs rêveries, et ont fait passer leurs livres pour l'ouvrage de la sagesse divine. Plusieurs ne croient pas seulement l'existence de Dieu, ils sont athées et matérialistes, et se rendent ministres d'une religion qu'ils ont forgée pour asservir le peuple. Ils n'enseignent la métempsycose que par politique, en contredisant leurs propres principes (564).

Mais il en est de la religion des Indes

(563) *Ibid.*, l. I, p. 41 et 42.
(564) *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. LVI, in-12, p. 139.

comme de toutes les autres; elle paraît plus pure dans sa source que dans les écrits des brahmes; ce sont eux qui l'ont altérée. Ce phénomène, uniforme partout, démontre qu'il y a eu une révélation primitive, puisque les peuples, encore ignorants et grossiers, ont eu une croyance plus raisonnable et plus vraie que dans les temps où ils ont cultivé les sciences, et que le souvenir de cette révélation s'est conservé confusément dans leurs livres. Les incrédules, en cherchant des objections contre ce fait, qui déconcerte leurs systèmes, ne réussissent qu'à nous en fournir de nouvelles preuves, et à le rendre plus incontestable.

Lorsqu'ils étaient déistes, ils ont vanté la religion des Indiens : à présent qu'ils sont matérialistes, ils cherchent à décrier toutes les religions de l'univers.

ARTICLE IV.

De la religion de Zoroastre et des Perses.

§ I.

Livres de Zoroastre apportés des Indes.

Ce que les anciens auteurs grecs et latins avaient dit de la religion des Mages et des Perses, sectateurs de Zoroastre, se réduisait à fort peu de chose; l'ouvrage même de M. Hyde ne nous en avait donné qu'une idée très-imparfaite. M. Anquetil, qui a fait exprès le voyage des Indes, pour chercher les ouvrages de Zoroastre, les a rapportés en France dans la langue originale, et en a donné la traduction sous le titre de *Zend-Avesta.* D'après ce monument, et d'après les réflexions du savant traducteur, nous pouvons enfin juger de cette religion avec connaissance de cause

On ne peut former aucun doute raisonnable sur l'authenticité de ces écrits. Ce sont les livres sacrés d'un peuple répandu dans la Perse et dans l'Inde, qui en suit la doctrine et la morale depuis plus de deux mille ans. Ils ne remontent point à une antiquité fabuleuse, puisque leur auteur n'a vécu qu'environ six cents ans avant Jésus-Christ. Le respect des Perses pour ces livres, qu'ils regardent comme inspirés, suffit pour nous garantir leur fidélité à les conserver; ils n'auraient pu les altérer depuis leur dispersion. S'il y a des fables, elles ne tiennent point au fond de la doctrine; personne ne les atteste comme témoin oculaire, on peut les laisser pour ce qu'elles valent. Enfin, quand ces livres ne seraient pas de Zoroastre même, mais de ses disciples, ils renferment une religion particulière. C'est le seul objet que nous nous proposons d'examiner.

Au premier aspect, rien de plus imposant que la profession de foi d'un Perse, disciple de Zoroastre. Un seul Dieu suprême, tout puissant, éternel et le créateur de toutes les choses. Il a créé d'abord deux intelligences ou esprits, l'un nommé *Ormudz*, qui est le principe de tous biens, l'autre nommé *Ahriman*, qui est l'auteur du mal. L'un et l'autre ont produit une multitude d'autres esprits, les uns bons, les autres mauvais, qui régissent les différentes parties de la nature. L'homme a une âme spirituelle, libre, immortelle : il y a un enfer pour punir les méchants, une béatitude éternelle destinée aux justes, une résurrection des corps. L'inclination que nous avons au mal est la suite du péché originel commis par le premier homme et par la première femme (565).

La morale de Zoroastre paraît d'abord aussi pure que ses dogmes; il prescrit tous les devoirs de religion envers Dieu : la prière, la reconnaissance, le repentir et la confession des péchés; les pratiques extérieures qu'il recommande sont innocentes. Le culte que les Perses rendent au feu est purement relatif : cet élément est le symbole de la Divinité qui vivifie toute la nature. Il ordonne plus rigoureusement encore les devoirs de justice et d'humanité; il défend les péchés de pensées, de paroles et d'actions; l'injustice, la fraude, la violence, l'impudicité; il veut que la plupart des crimes soient punis de mort; il ne prescrit point d'austérités : il ne commande que de bonnes œuvres. Prêter sans intérêt, planter un arbre, mettre un enfant au monde, nourrir un animal utile, etc., sont des actions méritoires : aussi, de l'aveu de tous les voyageurs, les Perses dans l'Inde, les Guèbres dans la Perse, sont le plus doux, le plus paisible, le plus sociable de tous les peuples

Tel est le tableau qu'un philosophe prévenu n'aurait pas manqué de tracer de Zoroastre, de sa doctrine, de ses sectateurs : c'est ainsi que Hyde en avait parlé (566). M. Anquetil en a jugé plus sensément, sans enthousiasme et sans partialité; il ne dissimule ni le bien ni le mal; il en juge en critique éclairé. Nous pouvons nous en tenir à ses réflexions; elles seront courtes, parce qu'elles sont décisives. Ceux qui voudront s'instruire plus amplement feront bien de consulter l'ouvrage de M. Anquetil.

§ II.

Vie de ce législateur, ses dogmes.

La vie de Zoroastre est tirée de ses propres ouvrages et de ceux de ses disciples, des écrivains orientaux rapprochés des auteurs grecs et latins. Il a paru, selon M. Anquetil, cinq cents ans avant Jésus-Christ : le docteur Hyde est de même avis (567). A peu près dans le même temps, Confucius travaillait à débrouiller le chaos de l'histoire chinoise, rassemblait les leçons des anciens sages et enseignait la morale à sa nation. Phérécide le Syrien, maître de Py-

(565) *Zend-Avesta*, t. II, p. 578, 592 et suiv. De même que le dogme primitif de l'immortalité de l'âme a donné occasion de déifier les morts, l'ancienne croyance touchant les bons et les mauvais anges peut avoir fait naître le système des deux principes; mais les philosophes orientaux, qui l'ont adopté, raisonnaient fort mal.

(566) Il a été réfuté par M. l'abbé Foucher, *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XLI, in-12, p. 489 et suiv.

(567) *De relig. vet. Persarum*, c. 24

thagore, instruit chez les Phéniciens, jetait les premiers fondements de la philosophie grecque; les Juifs, transportés au delà de l'Euphrate par les rois d'Assyrie, attendaient la fin de leur captivité; les Perses avaient oublié leur ancienne religion, n'adoraient plus que les astres et les mauvais génies, étaient adonnés à la magie et aux superstitions : Zoroastre forma le dessein de leur donner un culte plus raisonnable.

Il se retira dans la solitude pour arranger son système. A son retour, il fit l'inspiré et le prophète, gagna son roi par la persuasion, séduisit le peuple par des prestiges, subjugua ses adversaires par la crainte. Enflé de ses succès, il fit mettre des armées en campagne pour établir sa doctrine par la violence : il fut tout à la fois enthousiaste, imposteur, orgueilleux et sanguinaire. « Voilà, dit M. Anquetil, Zoroastre tel que je le conçois : esprit sublime, grand dans les idées qu'il s'était formées de la Divinité et des rapports qui unissent tous les êtres, pur dans sa morale et ne respirant d'abord que le bien de l'humanité. Un zèle outré lui fait employer l'imposture ; le succès l'aveugle; la faveur des princes et des peuples lui rend la contradiction insupportable et en fait un persécuteur qui voit de sang-froid les fleuves de sang arroser ce qu'il appelle l'arbre de sa loi (568). »

Dans sa doctrine, l'erreur et la vérité, la sagesse et la folie forment le mélange le plus bizarre et le plus étonnant. Son dogme des deux principes, qui fut adopté dans la suite par les manichéens et par d'autres sectes, ne montre pas un raisonneur profond. En traitant la question de l'origine du mal, nous démontrerons que la supposition de deux principes ne peut satisfaire la raison et ne résout aucune difficulté. Que Dieu soit par lui-même l'auteur du mal, ou qu'il ait créé un mauvais principe qui devait le produire et dont il prévoyait la malignité, cela revient au même : l'un n'est pas plus aisé à concevoir que l'autre.

Il en résulte, dans la religion des Perses, un inconvénient que le législateur aurait dû prévoir. Le culte n'est point adressé directement au Dieu suprême que Zoroastre nomme *le Temps sans borne*, ou l'Eternel; mais à Ormudz, prince de tout bien et qui n'est qu'une créature. Dans les prières des Perses, dans leurs cérémonies, Ormudz est le seul objet de leur confiance et de leurs vœux ; c'est lui seul qu'ils adorent, sous l'emblème du feu ; l'*Eternel* n'est jamais nommé ni invoqué. On ne peut pas dire qu'ils reconnaissent plusieurs dieux; mais ils n'honorent qu'un être dépendant et secondaire. Ils font un outrage à la Divinité, en supposant qu'elle a remis sa providence entre les mains d'une créature dont le pouvoir est borné et toujours arrêté par son ennemi. Il est même difficile d'excuser d'idolâtrie le culte qu'ils rendent au feu, puisque cet élément, selon leur idée, est Ormudz personnifié (569).

Selon l'opinion d'un savant académicien, l'orthodoxie des Perses sur l'unité de Dieu est pour le moins fort douteuse. Ils ont adouci leur doctrine extérieure par ménagement pour les mahométans, zélés sectateurs de l'unité de Dieu. Ils regardent le feu comme une portion de la Divinité. Hyde a été forcé d'en convenir. Ils sont donc idolâtres ou Sabaïtes (570), aussi bien que leurs ancêtres (571).

La Cosmogonie, ou l'histoire de la création dans les livres de Zoroastre, est remplie de fables absurdes et de puérilités. Tous les êtres réels ou imaginaires sont gouvernés et protégés par un génie bon ou mauvais : le ciel, la terre, les astres, les eaux, et toutes les parties de la nature, sont peuplés d'intelligences, d'anges ou de génies ; les moindres phénomènes sont un effet de leur pouvoir; c'est à tous ces êtres que les Perses rendent sans cesse leurs hommages (572). Leur imagination, frappée de la présence de tous ces esprits, n'est jamais tranquille; à tout moment, pour toutes les actions, ils ont des prières à faire à ces différents génies. Ils invoquent la terre, les vents, les eaux, les arbres, les fruits, les villes, les rues, les maisons, les mois, les jours, les heures, etc., ou l'esprit qui y préside. Ce sont des prières qui ne finissent point, et qui n'ont pas le sens commun (573). Si un Perse était exact à observer son rituel et toutes les formules qui lui sont prescrites, il ne lui resterait pas un instant pour remplir les devoirs de la vie civile; toute sa religion se réduit à un cérémonial continuel.

§ III.

Sa morale

La morale de Zoroastre renferme à la vérité plusieurs préceptes très-sages, elle prescrit de vraies vertus ; mais ces leçons utiles sont étouffées par la multitude de choses indifférentes, qui sont rigoureusement prescrites, ou défendues comme des crimes. Il est absurde de croire que ce sont des péchés à peu près égaux, de faire tort ou violence à un homme, et blesser un animal; de commettre un adultère, et d'approcher d'un corps mort; de mentir pour tromper son prochain, et de toucher des ongles ou des cheveux coupés. Si un Perse avait craché dans le feu, ou l'avait soufflé, ou y avait jeté de l'eau, il se croirait digne de l'enfer (574).

Cette multitude de péchés ou d'impuretés imaginaires met les Perses dans la nécessité de recourir à des purifications continuelles; les plus efficaces se font avec l'urine de bœuf, et ils ont le courage d'en boire :

(568) *Zend-Avesta*, t. I, IIe part., p. 70.
(569) *Zend-Avesta*, t. I, IIe part. p. 180.
(570) *Mém. de l'Acad. des inscr.* t. LVI, p. 336 et suiv.
(571) *Isai.* XLV; *Ezech.* VIII.
(572) *Zend-Avesta*, t. II, p. 245 et suiv.
(573) Tome Ier, IIe part., p. 81.
(574) *Ibid.*, p. 28 et suiv.

la plupart de leurs cérémonies sont d'une malpropreté qui fait soulever le cœur (575). Leur usage de ne point enterrer les morts, mais de les laisser corrompre au grand air, et dévorer par les oiseaux carnassiers, suffirait pour infecter les vivants dans des climats moins chauds et moins secs que ceux de la Perse et de l'Inde.

Les préceptes de charité et de justice regardent tous les hommes; mais selon la manière dont les Perses les entendent, ils ne sont guère applicables qu'aux sectateurs de leur religion. Une croyance minutieuse, jointe à l'exemple de leur législateur, leur inspire un fond de mépris et d'aversion pour tous ceux qui professent une religion différente. La cruauté avec laquelle ils punissent les criminels, quand ils en sont les maîtres, décèle en eux un caractère atroce : on a vu une mère servir elle-même de bourreau à sa fille qui s'était laissée séduire (576). Prononcer la peine de mort indifféremment pour des crimes, dont les conséquences ne sont pas également pernicieuses, est un abus qui marque peu de sagesse et de discernement dans le législateur.

Si les Perses en général paraissent doux, obligeants, sociables, d'un commerce sûr et paisible, cela vient moins de leur croyance et de leur morale, que de l'état d'esclavage et d'impuissance où ils sont réduits sous la domination des mahométans, qui les haïssent et les méprisent. Mais s'ils étaient les maîtres dans une contrée, leur joug serait aussi redoutable que celui des musulmans qui les oppriment.

De quelque manière que l'on envisage cette religion, sa croyance, sa morale, son culte, ses usages, elle décèle un peuple esclave, ignorant, qui suit machinalement les opinions qu'on lui a données, par un respect aveugle pour la tradition de ses pères et l'autorité de ses docteurs.

Un de nos philosophes, qui connaissait mieux sans doute la religion des Perses, que ceux même qui l'ont vu pratiquer, affirme d'un ton décisif, que les Perses, sans avoir été favorisés d'une révélation, avaient des idées plus saines, plus nobles, plus universelles de la Divinité, que les Hébreux; qu'ils ont toujours adoré un Dieu unique, un Dieu universel, un Dieu parfait, un Dieu de l'univers entier. Zoroastre, dit-il, a enseigné le dogme des peines et des récompenses de l'autre vie et du jugement dernier, d'une façon tout aussi précise que le *Christ :* il ne prétendit point être l'inventeur de ces doctrines, ni les avoir découvertes à l'aide d'une révélation particulière. Il n'est point vrai que les Perses croient le mauvais principe indépendant du bon; leurs idées sont les mêmes que celles des Juifs et des Chrétiens, qui admettent un Dieu tout-puissant, et un diable qui sans cesse rend ses projets inutiles (577).

Voilà comme nos sublimes docteurs savent tout sans avoir rien appris, contredisent sans pudeur les témoins oculaires et les monuments. Il est faux que Zoroastre ne se soit point vanté d'avoir eu une révélation particulière; mais supposons-le : s'il n'est pas l'inventeur de sa doctrine, il l'a donc reçue par tradition; et cela paraît très-probable, lorsqu'on fait attention qu'il a vécu dans un pays où les Juifs étaient très-répandus ; mais s'il a connu leur croyance, il l'a certainement altérée, et ce qu'il y a mis du sien ne l'a pas rendue meilleure. Il est encore faux que les Perses croient le mauvais principe dépendant du bon ; leurs livres attestent le contraire.

L'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie* convient qu'on ne peut pas lire deux pages de l'abominable fatras attribué à Zoroastre, sans avoir pitié de la nature humaine ; cependant, selon lui, aucun moraliste ne nous a laissé une aussi belle maxime que celle de ce législateur : *Quand tu doutes si une action est bonne ou mauvaise, abstiens-toi de la faire* (578). Il faut que notre philosophe n'ait jamais lu le Nouveau Testament. Il y aurait vu le même précepte en d'autres termes: *Abstenez-vous*, dit saint Paul, *de toute apparence de mal. Toute action qui n'est point selon la croyance que l'on a, est un péché* (579).

§ IV.

Erreurs de la Philosophie de l'histoire *sur les Perses.*

L'auteur de la *Philosophie de l'histoire* a parlé aussi par inspiration de la religion des Perses; il ne la connaissait pas mieux que celle des Indiens. « Les Parsis ou les Perses, dit-il, prétendaient avoir eu parmi eux, il y a six mille ans, un ancien Zerdust, un prophète qui leur avait appris à être justes, à révérer le soleil, comme les anciens Chaldéens avaient révéré les étoiles, en les observant. Je me garderai bien d'affirmer que ces Perses et ces Chaldéens fussent si justes, et de savoir précisément en quel temps vivait leur second zerdust, qui rectifia le culte du soleil, et qui leur apprit à n'adorer que le Dieu, auteur du soleil et des étoiles (580). »

Il y a ici presque autant de bévues que de mots. 1° Les Perses n'ont jamais reconnu deux Zerdust ou deux Zoroastre, ils ne connaissent que celui dont ils suivent actuellement la doctrine. Ils ne prétendent point qu'il ait vécu il y a six mille ans : on voit par ses ouvrages même et par ceux de ses disciples, qu'il a vécu sous Hystaspes; qu'ainsi sa religion n'a pas plus de deux mille quatre cents ans d'antiquité. 2° Il est absurde de distinguer les adorateurs du soleil d'avec les adorateurs des étoiles ; le soleil a toujours été le principal objet du sabisme, ou de ceux qui ont révéré les astres. Zoroastre, loin d'apprendre à ses sectateurs à révérer le soleil, a voulu au contraire dé-

(575) *Zend-Avesta*, t. II, p. 554.
(576) *Zend-Avesta*, t. II, p. 606, 608.
(577) *Esprit du Judaïsme*, c. 10, p. 151.
(578) *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Zoroastre.*
(579) *II Thess.* v, 22; *Rom.* xiv, 23.
(580) *Philos. de l'hist.*, c. 11.

truire la religion des Chaldéens, qui adoraient les astres en général, par conséquent le soleil et les étoiles. 3° Zoroastre n'a point recommandé à ses disciples de n'adorer que Dieu : Ormudz, principal objet de l'adoration des Perses, n'est pas Dieu, mais une créature. C'est sans doute un abus grossier de leur part de reconnaître un Dieu suprême, et de borner leur culte à un être créé : voilà ce qu'un philosophe instruit aurait remarqué. 4° Les Perses, outre les honneurs qu'ils rendent à Ormudz, invoquent encore tous les êtres naturels et imaginaires, toutes les parties de l'univers sans exception : il est donc faux que Zoroastre leur ait appris à ne rendre leur culte qu'à Dieu.

« Zerdust, continue le philosophe, écrivit ou commenta, dit-on, le livre du *Zend*, que les Parsis, dispersés aujourd'hui dans l'Asie, révèrent comme leur Bible. Ce livre est peut-être le plus ancien du monde après les cinq *Kings* chinois; il est écrit dans la langue sacrée des Chaldéens. »

Nouvelles erreurs. Les livres *Zend* sont les *Zend-Avesta*, que M. Anquetil a donnés ; Zoroastre n'en est point le commentateur, mais l'auteur : c'est la croyance constante des Perses. Ces livres ni ceux des Chinois ne sont pas les plus anciens qu'il y ait au monde; ceux de Moïse les ont précédés de plusieurs siècles. Le *Zend* n'est point la langue sacrée des Chaldéens ; c'était, du temps de Zoroastre, la langue vulgaire des Perses et des peuples qui demeuraient à l'occident de la mer Caspienne (581).

« Je m'en rapporte, ajoute le critique, au Sadder, à cet extrait du *Zend*, qui est le catéchisme des Parsis. J'y vois que ces Parsis croyaient depuis longtemps un Dieu, un diable, une résurrection, un paradis, un enfer. Ils sont les premiers, sans contredit, qui ont établi ces idées ; c'est le système le plus antique, et qui ne fut adopté par les autres nations qu'après bien des siècles, puisque les pharisiens, chez les Juifs, ne soutinrent hautement l'immortalité de l'âme et le dogme des peines et des récompenses après la mort, que vers le temps d'Hérode. »

Rien de vrai dans tout cela. Le Sadder n'est point le catéchisme des Parsis ; c'est un recueil de morale et de cérémonies, qui n'a été fait qu'en 1475 (582) ; il n'a pas quatre cents ans d'antiquité. Les Parsis n'ont pas attendu jusqu'à cette époque pour avoir un catéchisme. Puisque la croyance d'un paradis et d'un enfer est *le système le plus antique*, les Parsis n'en sont pas les premiers auteurs, eux qui datent seulement de cinq cent cinquante ans avant Jésus-Christ. Les Juifs étaient alors répandus dans la Chaldée, dans la Médie, sur les côtes de la mer Caspienne; ils avaient les livres de Moïse qui leur ont transmis la croyance des patriarches, et ceux-ci croyaient l'immortalité de l'âme : nous l'avons déjà fait voir, nous y reviendrons encore. Selon la plupart des incrédules, les Juifs ont puisé cette doctrine chez les Chaldéens pendant la captivité : notre auteur, plus savant qu'eux tous, prétend que les Juifs ne l'ont connue que vers le temps d'Hérode. Tout au contraire, c'est vers ce temps-là que les sadducéens commencèrent à la nier. Les Chinois, les Egyptiens, les Indiens, ont cru l'immortalité de l'âme longtemps avant les Parsis ; nous l'avons vu : cette croyance est aussi ancienne que le monde ; elle se trouve chez tous les peuples sans exception.

« Remarquons encore, dit-il, que le baptême, l'immersion dans l'eau, pour purifier l'âme par le corps, est un des préceptes du Zend. La source de tous les rites est venue peut-être des Persans et des Chaldéens, jusqu'aux extrémités de l'occident. »

Fausse conjecture. Il y avait des rites chez les Egyptiens, les Chinois, les Indiens, les Phéniciens, avant que les livres de Zoroastre fussent écrits ; Moïse avait prescrit aux Juifs des purifications plus de neuf cents ans auparavant; les Grecs en usaient au temps d'Homère, et celui-ci a précédé Zoroastre de plusieurs siècles. Tous les peuples, surtout ceux des climats méridionaux, ont connu ce symbole, parce qu'il est naturel et énergique. On ne l'a point employé dans les premiers temps *pour purifier l'âme par le corps*, mais pour reconnaître, en se lavant le corps, que l'on avait besoin de purifier l'âme par la pénitence et le changement de vie. Si les Indiens ont cru que l'eau du Gange avait la vertu de purifier l'âme, c'est une erreur et un abus qu'il ne faut pas imputer à toutes les religions.

§ V.

Sur les mœurs des Babyloniens.

Des Perses, notre philosophe passe aux Babyloniens. Il accuse de mensonge Hérodote, qui a dit qu'à Babylone les femmes étaient obligées de se prostituer une fois aux étrangers dans le temple de Mylitta ou de Vénus (583). Cette infamie, dit-il, ne peut être dans le caractère d'un peuple policé.

Mais le récit d'Hérodote est confirmé par Strabon (584) ; le prophète Jérémie, écrivant aux Juifs de Babylone, les prévient contre ce désordre (585). Voilà trois auteurs qui, en différents temps et en différents lieux, attestent la même chose. Lucien dit qu'à Biblos en Egypte, pendant la fête lugubre d'Adonis, les femmes qui ne voulaient pas faire couper leurs cheveux étaient obligées de se prostituer aux étrangers (586). Justin attribue la même infamie aux femmes de Cypre à l'honneur de Vénus (587). Valère Maxime dit que la même coutume régnait à Sicca en Afrique (588). Saint Augustin l'at-

(581) *Zend-Avesta*, t. I, IIe part., p. 425 et suiv.
(582) *Ibid.*, p. 34.
(583) HÉRODOTE, l. I, § 199.
(584) STRABON, l. XVI, p. 1081.
(585) *Baruch* VI, 42.
(586) LUCIEN, *De Dea Syria.*
(587) JUSTIN, l. XXII.
(588) VAL. MAX., l. II, c. 6.

tribue encore aux femmes de Phénicie (589). Les voyageurs modernes ont trouvé des peuples réunis en société, qui offrent aux étrangers leurs sœurs et leurs filles (590). Les Babyloniennes n'ont donc pas été les seules coupables de ce commerce honteux.

Si l'on ne doit ajouter aucune foi aux historiens, lorsqu'ils rapportent des coutumes abominables établies chez les anciens peuples, on ne doit pas donner plus de croyance aux voyageurs, quoique témoins oculaires. Pourrions-nous croire le culte infâme que les Indiens rendent au Lingam, l'épreuve honteuse à laquelle se soumettent les filles des bramines, si ces faits n'étaient attestés par des témoins de toutes les nations qui n'ont pu avoir aucun intérêt de nous tromper? Il est bon de faire attention que les Babyloniens n'étaient point sectateurs de Zoroastre, mais polythéistes et idolâtres; ils adoraient Vénus, déesse de la prostitution.

« Je ne croirai pas davantage, dit-il, Sextus Empiricus, qui prétend que chez les Perses la pédérastie était ordonnée. »

Sextus Empiricus ne dit point qu'elle était ordonnée, mais qu'elle était en usage (591). Plutarque le suppose dans le livre même où il s'attache à contredire Hérodote. Ce même désordre a été commun et public chez les Chinois, chez les Indiens, chez les Tartares, chez les Grecs et chez les Romains, à la honte de l'humanité, souvent malgré les lois qui le défendaient : c'est un fait attesté par les historiens. L'histoire ne doit point être forgée par des raisonnements, ni sur de prétendues probabilités, mais appuyée par des témoignages.

« Strabon, continue l'auteur, dit que les Perses épousaient leurs mères; une telle loi n'est pas croyable. »

Il n'est pas question d'une loi, mais d'un abus énorme passé en coutume, et dont on ne rougissait plus. Sextus Empiricus, Dion Chrysostôme, un autre philosophe, nommé Sextus, confirment ce que dit Strabon, et attribuent ce désordre à la vie molle, efféminée, voluptueuse des Perses (592); l'empereur Julien dépose du même fait (593); Plutarque dit qu'Alexandre réforma ce désordre (594).

L'auteur de la *Philosophie de l'Histoire*, réfuté sur tous les chefs par des preuves sans réplique, a répondu par des plaisanteries et par des injures, dernière ressource d'un philosophe confondu. Il n'en a pas moins répété ses rêveries dans les *Questions sur l'Encyclopédie* (595). Là, ces écrivains, si zélés pour la pureté des mœurs des Babyloniens, avouent toutes les turpitudes des Egyptiennes de Mendès, dont nous avons parlé dans l'article I de ce chapitre; il réfute ainsi le principe sur lequel il s'est fondé, que de pareilles infamies ne peuvent être dans le caractère d'aucun peuple policé. Mais cette contradiction n'est pas sans motif : dans la *Philosophie de l'histoire*, il voulait justifier les Babyloniens contre la censure de Jérémie; et dans les *Questions*, il avait dessein de faire retomber sur les Juifs les turpitudes des Egyptiens. La philosophie de nos adversaires, en fait d'histoire, consiste à dire le pour et le contre, selon l'intérêt du moment.

On peut consulter sur les mêmes faits Leland, dans sa nouvelle *Démonstration évangélique*, et Goguet, dans l'*Origine des lois, des sciences et des arts*.

Un autre philosophe nous apprend qu'au Japon il y a une secte qui se livre à l'impudicité par motif de religion. Pour la perfection de nos mœurs, il voudrait que cette abomination fût établie partout (596). Pendant que l'un juge qu'une telle infamie ne peut être dans le caractère d'un peuple policé, l'autre décide qu'elle devrait faire partie de la police. Tels sont les hommes qui s'érigent aujourd'hui en précepteurs des nations.

ARTICLE V.

De la religion des Grecs et des Romains.

§ I.

Mêmes dieux dans la Grèce et à Rome.

Les plus anciens monuments que nous ayons pour nous instruire de la religion grecque sont les poëmes d'Homère et d'Hésiode; ils parlent du polythéisme comme d'une croyance établie chez eux depuis longtemps et beaucoup plus ancienne qu'eux. Cependant, plusieurs siècles après les écrivains de la Grèce attestaient encore, que, dans les premiers âges, on n'adorait point cette multitude de divinités dont parlent Hésiode et Homère; ils accusent même ces deux poëtes d'avoir contribué à établir et à confirmer l'erreur.

Au commencement de cette première partie de notre ouvrage, nous avons prouvé, par le témoignage des historiens, des philosophes, d'Hésiode lui-même, que les premiers habitants de la Grèce ne connaissaient et n'adoraient qu'un seul Dieu. En traitant de la religion des Egyptiens, nous avons exposé la suite des idées fausses par lesquelles les Grecs et les autres peuples sont devenus polythéistes et idolâtres, et nous avons établi plus au long cette même théorie dans un autre ouvrage (597). Ainsi les Grecs, loin d'épurer leur religion à mesure qu'ils sont devenus plus éclairés, n'ont fait qu'en augmenter l'absurdité et la corrup-

(589) S. Aug., *De civ. Dei*, l. iv, c. 10.
(590) *Voyage de Bancks et de Solander*, t. II, c. 17, p. 460.
(591) *Hypotipos.*, l. i, c. 14, p. 58.
(592) *Supplém. à la philosophie de l'histoire*, p. 86 et suiv.
(593) Dans S. Cyrille, l. iv, p. 138.
(594) *De la Fort. d'Alexan.*, l. i, n. 3.
(595) *Questions sur l'Encycl.*, art. *Amour socrat.*; *Babel*, *Boucs*.
(596) *Hist. des établiss. des Europ. dans les Indes*, t. I, p. 103 et 104.
(597) *Origine des dieux du paganisme*, etc.

tion; les fables et les abus sont toujours allés en croissant

Plusieurs auteurs prétendent que la religion des Romains, dès la fondation de leur ville, fut la même pour le fond que celle des Grecs; mais cette opinion ne s'accorde point avec ce que les Romains eux-mêmes racontaient de Numa, qu'il leur avait appris à envisager la Divinité comme un Etre éternel et invisible, vers lequel on ne peut s'élever que par la pensée; qu'il leur avait défendu de représenter Dieu par aucune image corporelle (598). Cette doctrine est aussi incompatible avec le polythéisme qu'avec l'idolâtrie.

Que les Romains aient adopté plus tôt ou plus tard les idées et les dieux des Grecs, cela est indifférent au fond de la question. Nous conviendrons encore si l'on veut de ce qui est dit dans l'*Encyclopédie*, qu'en adoptant la théologie ou la mythologie des Grecs, les Romains en retranchèrent d'abord ce qu'elle avait de plus révoltant; qu'ils voulurent des dieux plus respectables, des dogmes plus sensés, un merveilleux moins fanatique, un culte plus sage (599). Il n'est pas moins vrai qu'à la longue, en apprenant les sciences et les arts des Grecs, ils en adoptèrent toutes les erreurs; qu'ils multiplièrent à l'infini le nombre des dieux et les rendirent encore plus méprisables; que leur religion, loin de se perfectionner avec le temps, subit le même sort que celle qui lui avait servi de modèle; qu'à la naissance du christianisme, il n'y avait plus de différence entre la fille et la mère.

La multitude des dieux, que chaque peuple et chaque particulier pouvait forger à son gré; les fonctions viles et abjectes dont on les chargeait; les mauvaises inclinations et les vices qu'on leur attribuait; les moyens absurdes et souvent criminels par lesquels il fallait les honorer, tout contribuait à dégrader la Divinité, à rendre la religion ridicule et odieuse.

Comment ces deux peuples, devenus plus éclairés par la culture des sciences, des arts, de la législation, de la philosophie, ont-ils pu conserver une religion monstrueuse, formée par leurs ancêtres ignorants? Comment, dans la multitude des sages, qui ont paru parmi eux pendant plus de huit cents ans, ne s'en est-il trouvé aucun qui ait travaillé à établir une croyance et un culte plus raisonnables? Comment, lorsque l'Evangile a été annoncé et l'unité de Dieu prêchée partout, ces mêmes philosophes se sont-ils obstinés à maintenir le polythéisme et à justifier l'idolâtrie? C'est à leurs successeurs, non moins entêtés qu'eux, de nous expliquer ces phénomènes. Il en résulte évidemment qu'une religion pure et sensée ne fut jamais l'ouvrage des hommes; si la raison humaine était capable de ce prodige, il aurait dû s'opérer dans la Grèce et en Italie. Vingt siècles auparavant, nous le trouvons dans un coin de l'Asie parmi des hommes encore très-grossiers; vainement nous le cherchons partout ailleurs. Il faut donc que Dieu lui-même enseigne aux hommes, par la révélation, les dogmes, le culte, la morale, capables de les rendre sages et vertueux; qu'il maintienne ce dépôt par une providence continuelle, sans quoi le tout ne tardera pas d'être méconnu et altéré. Des conjectures, des raisonnements philosophiques ne prouveront jamais rien contre une expérience constante.

§ II.

Influence de l'idolâtrie sur la morale.

La religion payenne, loin de contribuer à renforcer la morale, la détruisait par le principe; elle ne présentait aux hommes que des dieux vicieux à imiter. Il y eut sans doute parmi les païens des hommes sages et vertueux; mais ils ne puisaient pas dans leur religion les principes de leur conduite; un naturel heureux, un sens droit, un caractère ennemi du trouble et de la bassesse des passions, l'amour de la gloire et de l'estime publique, opéraient en eux ces heureux effets: mais le commun des hommes a besoin d'un autre mobile pour se porter à la vertu.

C'était une maxime établie chez les philosophes que l'on devait demander aux dieux la santé, la prospérité, les richesses; mais que l'homme devait se donner à lui-même la sagesse et la vertu (600).

« Quelle relation y a-t-il, dit Cicéron, entre le culte des dieux et nos devoirs? A-t-on jamais consulté un Aruspice sur la conduite que l'on doit observer envers les parents, les frères, les amis, sur l'usage que l'on doit faire des biens, des honneurs, de l'autorité? Ce soin regarde les sages et non les ministres du culte divin (601). » Ce même philosophe, traitant des fondements de la morale, pose pour principe que l'obligation de pratiquer la vertu n'est point fondée sur la crainte d'encourir la colère des dieux, ni d'en être puni, mais sur la justice et la bonne foi: « Tous les philosophes, dit-il, tant ceux qui croient la Providence, que ceux qui la nient, conviennent que Dieu ne se met en colère contre personne, et qu'il ne fait de mal à qui que ce soit (602). » Ainsi l'on demandait aux dieux la santé, la prospérité, les richesses, non comme une récompense de la vertu, mais comme le salaire du culte extérieur qu'on leur rendait.

Ce n'est pas sans raison que les Pères de l'Eglise ont reproché aux païens ce défaut essentiel de leur religion. Saint Augustin leur prouve par le fait et par les principes, que jamais leurs dieux n'ont donné aux

(598) PLUTAR., *Vie de Numa.*
(599) *Encyclop.*, art. *Religion des Grecs et des Romains.*
(600) CIC., *De nat. deor.*, l. III, n. 87, 88; HORACE, l. I, ep. 18; SÉNÈQUE, lettre 41.
(601) CIC., *De divinat.*, l. II.
(602) *De officiis*, l. III, c. 29

hommes des leçons de vertu. Il leur demande dans quelle école ils ont enseigné une morale divine, et qui sont ceux de qui on peut l'apprendre (603). Or, une religion qui ne contribue point à rendre l'homme vertueux ne sert à rien.

« A quoi aboutit, disait Lactance, le culte superstitieux que l'on rend aux dieux ? quel en est le principe, le but, l'utilité? quels motifs peuvent engager ses sectateurs à le conserver et à le défendre? je n'y vois que des rites extérieurs. La vraie religion est mieux d'accord avec elle-même; elle nous enseigne la justice; elle nous suit partout parce qu'elle est dans le cœur et qu'elle offre à Dieu le sacrifice de l'esprit. Là on n'exige que le sang des bêtes, la fumée de l'encens, les libations et les offrandes : ici, Dieu nous demande un cœur vertueux, une vie pure, une âme innocente. Dans les temples des dieux on voit des adultères, des femmes perdues, des impudiques, des gladiateurs, des ravisseurs du bien d'autrui, des empoisonneurs, qui ne demandent autre chose que l'impunité de leurs crimes : les adorateurs du vrai Dieu ne croient aucun péché permis. Si quelqu'un s'approche des autels avec une conscience souillée, il entend les menaces d'un Dieu qui voit le fond des cœurs, qui déteste le mal, qui commande la justice et la bonne foi ; il lui est impossible de faire des prières injustes ou de former des vœux criminels (604). » Tels étaient néanmoins ceux que faisaient les païens dans leurs temples ; Ovide et Pétrone en sont témoins.

Nous convenons que plusieurs sages parmi les païens ont senti l'abus de leur religion, et ont tâché de le corriger. Zaleucus, dans le prologue de ses lois ; Cicéron, dans ses livres des lois, avertissent que l'on doit adorer les dieux avec un cœur pur ; les poëtes mêmes, Perse, Juvénal, Pétrone, et d'autres, reprochent aux païens leurs vœux mercenaires et injustes, leur piété apparente et hypocrite : mais ces leçons, quoique très-sensées et très-énergiques, ne pouvaient et ne devaient produire aucun effet.

1° C'était une contradiction, avec la maxime de Cicéron lui-même et des autres philosophes, que les dieux ne punissaient point le crime, que les méchants n'avaient rien à redouter de la colère divine ; d'où il s'en suivait clairement que l'homme vertueux n'avait rien à espérer non plus de leur bienveillance Les dieux exigeaient de l'encens et des offrandes, rien de plus ; on les servait à leur gré.

2° Une morale pure était encore plus opposée à la croyance vulgaire, à ce qu'on racontait des crimes commis par les dieux ; crimes consacrés par le culte public, par les fêtes et les cérémonies païennes (605). Les dieux pouvaient-ils désapprouver dans leurs adorateurs une conduite qu'ils s'étaient eux-mêmes permise? Pouvait-on plaire par la chasteté à Vénus, déesse de l'incontinence, et qui inspirait l'amour impudique ; par la probité, à Laverne et à Mercure, protecteur des filous et des voleurs ; par la douceur, à Mars, dieu de la guerre et de la vengeance ; par la sobriété, à Bacchus, dieu du vin et patron des intempérants? Toute morale qui ne sort point du fond même de la religion, ou qui la contredit, doit nécessairement être vaine et sans effet.

3° Quand les maximes des sages auraient été mieux liées avec les opinions dominantes ; quand elles auraient porté sur un fondement solide, le peuple ne pouvait en être suffisamment instruit. Il n'y avait pas des hommes chargés par état de lui enseigner la morale ; les prêtres ne lui apprenaient que les pratiques extérieures du culte ; les spéculations des philosophes n'étaient pas à sa portée: jamais il n'a été admis à fréquenter leurs écoles. Il était donc condamné à ignorer ses devoirs, ou du moins à n'en avoir que les notions vagues, que l'instinct naturel donne à tous les hommes.

Un défaut non moins essentiel, c'est que, chez les païens, la morale n'était soutenue par aucune sanction divine clairement connue ; le peuple n'avait aucune certitude des peines ni des récompenses de l'autre vie. Les fables, par lesquelles les poëtes avaient défiguré la croyance des enfers, n'étaient propres qu'à la rendre ridicule et à révolter tout homme sensé. Etre privé de la sépulture, était un plus grand malheur que de mourir dans la pratique actuelle du crime ; les supplices du Tartare n'étaient destinés qu'aux scélérats qui avaient effrayé la société par leur forfaits. La peinture des Champs-Elysées n'est pas assez attrayante pour engager l'homme à vaincre ses passions ; le désir de revoir la lumière, dont on supposait que les morts étaient possédés, ne prouvaient pas que leur sort fût digne d'envie, ou valût la peine d'être acheté par de grands sacrifices. D'ailleurs, qui avait révélé aux poëtes les mystères du royaume de Pluton? Sur quelle preuve appuyaient-ils le tableau bizarre qu'ils osaient en tracer? Juvénal atteste que de son temps personne n'y croyait plus.

L'enfer des anciens, dit un célèbre philosophe, n'était, à proprement parler, qu'un purgatoire. Après mille ans d'expiation, les âmes allaient boire de l'eau du Léthé, et demandaient instamment à rentrer dans de nouveaux corps, et à revoir la lumière du jour. C'était faire un très-mauvais marché, je l'avoue, que de revenir au monde. Car qu'est-ce que vivre encore sur la terre pendant soixante-six ans, tout au plus, et y souffrir les maux ordinaires de l'huma-

(603) S. Aug., *De civit. Dei*, l. II, c. 4 et 6 ; l. V, c. 27.

(604) Lact., *Divin. inst.*, l. V, c. 19 ; Euseb., *Præp. ev.*, l. IV ; *Démons.*, l. V ; Præf. ; S. Athan., *Orat. contra gentes.*

(605) V. les *Fastes* d'Ovide.

nité, pour aller encore ensuite passer mille ans à recevoir la discipline dans les enfers? Il n'y a point d'âme à mon gré qui ne se lassât de cette éternelle vicissitude, d'une vie si courte, et d'une si longue pénitence (606).

La morale des païens n'était donc fondée, ni sur des raisonnements clairs et solides, ni sur l'exemple des dieux, ni sur des avantages certains pour la vie présente, ni sur une foi ferme de la vie future; elle n'était ni simple, ni constante, ni populaire.

§ III.

Culte absurde et scandaleux.

Oserons-nous parler du culte religieux du paganisme, sans crainte de souiller notre plume par des détails indécents? Nous sommes forcés d'en supprimer une partie. Les Pères de l'Eglise ont pu, sans danger, reprocher aux païens des désordres qui étaient publics, et dont personne ne rougissait; mais il n'est plus permis de rappeler un souvenir capable d'alarmer la pudeur.

Les dieux étaient honorés par des offrandes, par des libations, par l'immolation des animaux; l'on sait à quels abus ces sacrifices ont donné lieu. Chez la plupart des peuples connus, les autels furent souillés du sang des humains; une superstition barbare étouffa les sentiments les plus vifs de la nature; on vit les pères et les mères, dans les calamités publiques, immoler aux dieux leurs propres enfants (607).

Dans l'article *Religion des Grecs et des Romains* de l'*Encyclopédie*, on a soutenu que Rome n'offrit jamais de ces sacrifices barbares; qu'aucune victime humaine ne souilla ses autels. Mais, dans l'article *Idolâtrie*, on reconnaît que les Romains eux-mêmes tombèrent dans ce crime de religion; et Plutarque rapporte qu'ils immolèrent deux Grecs et deux Gaulois, pour expier les galanteries des trois Vestales. On pourrait en citer d'autres exemples.

Les fêtes se célébraient par les jeux du cirque, par les spectacles du théâtre, par des combats de gladiateurs. Les sages du paganisme, les poëtes mêmes ont déclamé contre la cruauté et la licence qui régnaient dans ces jeux; ils les peignent comme une école de barbarie et d'impudicité. A peine osons-nous lire dans les anciens, ce qui se passait dans les bacchanales, dans les jeux floraux, dans les mystères de la bonne déesse, dans les fêtes de Vénus et de Cybèle, dans le culte d'un autre dieu plus infâme encore. Il semblait que la Providence divine eût livré les Romains et les Grecs, si éclairés d'ailleurs, à un esprit de vertige, quand il s'agissait de la religion. Dans les malheurs publics, on vouait à Vénus un certain nombre de courtisanes : lorsque l'état était menacé de quelque fléau, un moyen efficace pour fléchir la colère du ciel était de dévouer à la mort un nombre de gladiateurs. Dans les siècles moins corrompus, on se contentait d'aller en cérémonie, et avec toute la gravité possible, planter un clou dans le mur du temple de Jupiter (608).

Les temples étaient ornés de tableaux, qui représentaient les aventures des dieux; on ne pouvait entrer dans ces lieux destinés à être le sanctuaire de la vertu, sans avoir les yeux blessés par l'image du vice. Les spectacles étaient si indécents, que l'empereur Julien défendit aux prêtres païens d'y assister. Pendant que l'encens fumait dans toute la Grèce à l'honneur de l'amour impudique, il n'y avait pas un seul autel érigé à l'amour conjugal; un païen même a fait cette réflexion (609). Le lecteur doit se rappeler ce qui a été dit dans l'article précédent sur la prostitution établie par motif de religion.

§ IV.

Divination, oracles, etc.

Un philosophe moderne qui s'est obstiné, dans tous ses livres, à justifier les païens, dit que chez les Romains, ni chez les Grecs, il n'y eut jamais de temple dédié à Mercure fripon, à Vénus l'impudique, à Jupiter l'adultère (610).

Il n'y en eut jamais! Quoi! les temples dédiés à Laverne ne l'étaient pas à la friponnerie? Vénus *Miconitis*, chez les Grecs, était-elle autre chose que l'impudicité personnifiée? Les autels de Jupiter *Séméléen*, ne rappelaient-ils pas le souvenir de ses adultères? Athénée, Pausanias, Ovide, et cent autres auteurs en sont garants. Le Phallus, honoré dans les mystères de Bacchus, était un symbole abominable.

Nous n'entrerons point dans le détail des différentes espèces de divination. C'était un acte de religion par lequel on consultait les dieux sur les affaires les plus importantes; mais, aux yeux d'un homme sensé, cette cérémonie n'était qu'un assemblage de puérilités propre à tourner le culte en dérision. Comment les Romains pouvaient-ils se figurer que les dieux avaient écrit l'avenir dans les entrailles d'une victime; qu'ils l'annonçaient par le chant ou par le vol d'un oiseau, par l'appétit des poulets sacrés, par le premier objet qu'un homme rencontrait en sortant de sa maison? Cicéron fait sur ce sujet des réflexions fort sensées, mais très-humiliantes pour la philosophie.

« Autant il est nécessaire, dit-il, d'étendre et d'affermir la religion par la connaissance de la nature, autant il faut déraciner la superstition. Ce monstre, toujours attaché sur nos pas, nous poursuit et nous tourmente; si on entend un devin, si un pré-

(606) *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Résurrection.*

(607) *Nouv. Démonst. Év.* de Leland, tome I, p. 329.

(608) *Mém. de l'Acad. des Inscrip.*, t. VIII, in-12, p. 300.

(609) Athén., *Deipnos*, l. xiii.

(610) *Quest. sur l'Encycloped.*, art. *Athéisme*, sect. 1.

sage frappe nos oreilles, si on offre un sacrifice, si on élève les yeux vers le ciel, si on rencontre un astrologue ou un augure, s'il fait un éclair, s'il tonne, si la foudre tombe, s'il arrive quelque chose d'extraordinaire qui ait l'air d'un prodige, et il est impossible qu'il n'en arrive pas souvent, jamais on n'a l'esprit en repos. Le sommeil même, destiné à être le remède et la fin de nos travaux et de nos inquiétudes, devient, par les songes, une nouvelle source de soucis et de terreurs. L'on y ferait moins d'attention, l'on parviendrait à les mépriser, s'ils ne trouvaient un appui chez les philosophes même les plus éclairés, et qui passent pour les plus sages (611). »

Saint Augustin reproche aux philosophes d'avoir approuvé la magie, et il est vrai que plusieurs l'ont pratiquée.

Nous ne parlerons point non plus de la multitude d'oracles rendus par les dieux, ou, si l'on veut, forgés par leurs ministres, ni des prétendus prodiges par lesquels on supposait le paganisme confirmé. Les uns sont des événements naturels dont on ne découvrait pas la cause ; les autres étaient des prestiges ménagés par artifice. S'il en est quelques-uns qui paraissent accompagnés de circonstances surnaturelles, ils ont été inventés après coup ; ils ne sont munis d'aucune preuve qui puisse en constater la réalité. Enfin, s'ils sont réels, on doit les attribuer à l'esprit infernal.

Il résulte de ces observations, qu'une religion si absurde dans ses dogmes, si corrompue et si pernicieuse dans ses pratiques, si funeste dans ses effets, était un des plus grands fléaux qui aient jamais pu affliger l'humanité. Elle retenait les esprits dans une enfance perpétuelle, et les frappait d'un aveuglement incurable. Quand on pense qu'elle a régné près de deux mille ans chez les deux peuples les plus instruits de l'univers ; que, pour établir le christianisme sur ses ruines, il a fallu plus de trois siècles de combats ; que la philosophie lui a prêté toutes ses forces et a tenté l'impossible pour la soutenir ; que les incrédules osent encore aujourd'hui reprocher à notre religion la victoire qu'elle a remportée sur l'idolâtrie, et semblent en regretter la perte ; on ne sait lequel de ces divers phénomènes doit causer le plus d'étonnement.

§ V.

Les philosophes ont approuvé tous ces abus.

On croira peut-être que nous accusons mal à propos les philosophes d'avoir approuvé la religion païenne, et de lui avoir donné, pour ainsi dire, leur sanction ; il est nécessaire d'en fournir les preuves.

Zaleucus, disciple de Pythagore, dans le prologue de ses lois, après avoir donné de très-bonnes leçons sur la pureté du culte divin, établit pour maxime que les citoyens doivent honorer les dieux selon les rites de leur patrie, et regarder ces rites comme les meilleurs (612). Epictète est de même avis (613).

Platon dit qu'un législateur sensé se gardera bien de rien innover dans la religion, de peur de lui en substituer une autre moins certaine ; il craindra de changer un culte autorisé par les lois ou par les usages de sa patrie : car il doit savoir *qu'il n'est pas possible à une nature mortelle d'avoir rien de certain sur cette matière* (614). Il faut, dit-il ailleurs, s'en rapporter sur ce point aux anciens, qui se sont donnés pour enfants des dieux, et qui devaient connaître leurs parents. On ne peut pas rejeter leur témoignage, quoiqu'il ne soit appuyé d'aucune raison évidente, ni probable ; mais puisqu'ils en parlaient comme d'une chose certaine et connue, tenons-nous en aux lois et à ce témoignage (615). Cicéron a répété la même maxime.

« L'on doit, dit-il, regarder ce qu'il y a de meilleur comme le plus ancien, et ce qui tient de plus près à la divinité... Garder les rites de nos ancêtres, c'est nous attacher à la religion donnée par les dieux mêmes, puisque l'antiquité remonte jusqu'à eux (616). »

Dans ses livres sur la nature des dieux, il fait dire à un pontife : « Je dois défendre la croyance que nous avons reçue de nos anciens sur les dieux, sur leur culte, sur les sacrifices, sur les cérémonies. En effet, je l'ai toujours soutenue, et je la soutiendrai toujours ; les discours d'un savant ou d'un ignorant ne me feront jamais départir d'une opinion que je tiens de mes pères (617) »

Les philosophes des siècles suivants ont raisonné de même ; c'est ce qui enflamma leur zèle contre le christianisme. Sans vouloir en examiner les preuves, ils le rejetèrent précisément parce qu'il était nouveau.

Epicure même, obstiné dans son école à nier la Providence, et convaincu de l'absurdité de la religion vulgaire, l'observait comme les autres. On sait le mot de Dioclès : *Jamais Jupiter ne me paraît plus grand que quand je vois Epicure à ses pieds.* Ce philosophe, par une hypocrisie honteuse, écrivit des livres sur la piété envers les dieux (618) ; Cotta en a plaisanté dans Cicéron (619). Souvent ses disciples se firent prêtres et prophètes des dieux dont ils niaient la providence ; ils consultaient les oracles et les expliquaient au peuple, quoiqu'ils n'y eussent aucune foi (620).

Sénèque, dans son livre *De la superstition*, que nous n'avons plus, après avoir rapporté les inepties qui se faisaient dans les temples, ajoute : « Un sage observera tous ces usages, non comme capables de plaire aux dieux,

(611) Cic., *De divin.*, l. II, n. 149.
(612) Stobée, serm. 42.
(613) Epict., *Enchir.*, n. 42.
(614) Platon, dans l'*Epinomis.*
(615) Dans le *Timée.*
(616) Cic., *De legib.*, l. II, n. 44 et 64.
(617) *De nat. deor.*, l. III, initio.
(618) Diogène Laerce, l. X, § 27.
(619) *De nat. deor.*, l. I, c. 41.
(620) Epict., *Dissert.*, l. II, c. 20, § 2, 3, 4.

mais comme prescrits par les lois... Nous continuerons d'adorer cette vile multitude de dieux qu'une ancienne et longue superstition a rassemblés, en nous souvenant que leur culte est fondé sur la coutume et non sur aucune utilité réelle (621). »

Porphyre cite une loi de Dracon qui ordonne de respecter les dieux et de les honorer *selon les lois reçues* (622). Celse et Julien ont fait un crime aux Juifs et aux Chrétiens de ce qu'ils ne voulaient pas adorer les dieux du paganisme ; cependant Celse excuse les Juifs, en disant qu'il est convenable que chaque peuple conserve les lois et la religion qu'il a reçues de ses ancêtres (623).

§ VI.

Influence de ce culte sur les mœurs.

Un déiste de nos jours prétend que la religion païenne, malgré sa corruption, n'influait point sur la morale. « Jetez les yeux, dit-il, sur toutes les nations du monde, parcourez toutes les histoires. Parmi tant de cultes inhumains et bizarres, parmi cette prodigieuse diversité de mœurs et de caractères, vous trouverez partout les mêmes idées de justice et d'honnêteté, partout les mêmes notions du bien et du mal. L'ancien paganisme enfanta des dieux abominables, qu'on eût punis ici-bas comme des scélérats, et qui n'offraient pour tableau du bonheur suprême que des forfaits à commettre et des passions à contenter. Mais le vice, armé d'une autorité sacrée, descendait en vain du séjour éternel ; l'instinct moral le repoussait du cœur des humains. En célébrant les débauches de Jupiter, on admirait la continence de Xénocrate ; la chaste Lucrèce adorait l'impudique Vénus ; l'intrépide Romain sacrifiait à la peur ; il invoquait le Dieu qui mutila son père, et mourait sans murmure de la main du sien : les plus méprisables divinités furent servies par les plus grands hommes. La sainte voix de la nature, plus forte que celle des dieux, se faisait respecter sur la terre, et semblait reléguer dans le ciel le crime avec les coupables (624). »

Cette réflexion prouve très-bien que la superstition païenne n'a pu entièrement étouffer les principes de la loi naturelle gravés dans tous les cœurs ; qu'il s'est trouvé de temps en temps des sages qui, par la force d'un excellent caractère, d'un esprit supérieur, d'une passion vive pour la gloire, et souvent des circonstances où ils se sont trouvés, ont triomphé des obstacles que la religion publique opposait à la vertu. Mais ces prodiges sont rares, ils ne font pas règle. Il est question d'examiner les effets que le paganisme devait produire sur les peuples en général, et non sur quelques individus mieux organisés que les autres.

Les principes généraux de morale ont toujours subsisté, mais combien d'erreurs et d'abus dans les conséquences et dans leur application aux cas particuliers ! Nous n'alléguerons point la multitude des lois injustes, des usages absurdes, des coutumes cruelles ou impures que les sceptiques ont rassemblés, pour prouver que la morale n'a jamais été constante et uniforme chez les différents peuples ; nous en parlerons ailleurs : il faut nous borner à citer des faits et des témoignages qui démontrent la funeste impression que le paganisme faisait sur les mœurs.

« Je n'ignore point, disait Denis d'Halicarnasse, qu'il y a quelques fables grecques qui peuvent être utiles ou pour consoler l'homme dans ses maux, ou pour le délivrer des vaines terreurs et le tranquilliser, ou pour lui procurer d'autres avantages. Je me fais cependant scrupule de les rapporter, et je leur préfère la théologie des Romains, persuadé que ces fables ne sont bonnes qu'à ceux qui sont en état d'en pénétrer le sens, et ils sont en petit nombre. Le peuple et le commun des philosophes les prennent du mauvais côté, et il en résulte l'un de ces deux inconvénients : ou ils conçoivent du mépris pour les dieux sujets aux infirmités humaines, ou ils se fondent sur cet exemple pour se livrer aux crimes les plus honteux (625). »

En effet, Euripide met souvent cette excuse à la bouche des héros de ses tragédies, lorsqu'ils veulent commettre une mauvaise action. Platon observe que les Crétois, livrés à l'amour impur des garçons, ne manquaient pas de s'autoriser de l'exemple de Jupiter qui avait aimé Ganymède (626). Dans l'*Eunuque* de Térence, un jeune homme s'enhardit au crime à la vue d'un tableau de Jupiter qui séduit Danaé (627). Ovide soutient que les figures obscènes exposées dans les temples allumaient des passions criminelles dans le cœur des spectateurs (628). Il rapporte dans ses *Fastes* les prières insensées que les marchands et les voleurs adressaient à Laverne. Lucien peint avec des couleurs qui ne sont que trop vives les désirs honteux qu'excitait la nudité des statues, et le libertinage affreux qui en résultait (629).

§ VII.

Les lois ne suffisaient pas pour y remédier.

Platon, qui désapprouvait en général les tableaux impudiques, ne blâme point ceux des dieux qui voulaient être honorés par ces infamies ; il condamne l'intempérance, excepté dans les fêtes de Bacchus. Juvénal et Perse reprochent aux Romains que la religion ne servait plus que de voile et d'aliment au crime. Les Pères de l'Eglise, témoins oculaires des désordres qui régnaient

(621) S. Aug., *De civit. Dei*, l. VI, c. 10.
(622) Porphyre, *De l'abstin.*, l. IV, n. 22.
(623) Dans Orig., l. V, n. 25, 34.
(624) *Emile*, t. III, p. 98.
(625) Denis d'Halicarn., l. II.
(626) Platon, *De legib.*, l. I.
(627) *Eunuch.*, act. III, scène 5.
(628) Ovid., *Trist.*, l. II.
(629) Dial. Amores.

dans les temples et sur les théâtres, en ont fait rougir les païens : on ferait des volumes entiers, en compilant leurs témoignages (630). La magie, les sortiléges, les folies autorisées par la religion païenne, pouvaient-ils s'allier avec des mœurs pures? Celles des Grecs et des Romains ne se sont que trop ressenties des funestes influences de leur religion. Quelques exemples de vertu, cités au milieu d'un déluge de crimes, ne peuvent servir à justifier le paganisme : il n'est pas douteux que plusieurs citoyens d'Athènes et de Rome ont été plus dignes de vénération que les dieux qu'ils adoraient. Platon, dit saint Augustin, aurait mieux mérité les honneurs divins que Jupiter (631).

Mais c'est la religion qui doit régler les mœurs, et non les mœurs qui doivent réformer la religion, de même que les lois civiles sont destinées à diriger la conduite extérieure des hommes, et non celle-ci à rectifier les lois. Les lois les plus sages ne préviennent pas tous les crimes, parce que les passions l'emportent souvent sur la crainte des châtiments; mais si les lois sont fausses, injustes, défectueuses, la société ne peut être heureuse ni bien réglée. Ainsi, une religion sainte et irrépréhensible n'étouffera pas tous les vices, parce qu'ils sont naturels à l'homme; mais si elle ne le rend pas moins méchant, elle est inutile; si elle lui donne des leçons capables de le pervertir, elle est pernicieuse.

Or, celle des Grecs et des Romains était fausse dans ses dogmes, corrompue dans son culte, vicieuse dans ses maximes; elle devait donc être funeste dans ses effets : l'histoire atteste la vérité de cette conséquence. Nous verrons, dans l'article suivant, si les opinions et la morale des philosophes étaient capables de remédier au mal et d'en arrêter les progrès.

On objectera encore que le vice essentiel de la religion païenne était corrigé par les lois; que les Egyptiens, les Grecs, les Romains, quoique aveugles en fait de religion, n'ont pas laissé d'avoir une législation et une police très-sages.

Je réponds 1° que ces lois mêmes commandaient la religion, en autorisaient les erreurs et les abus; il était absurde de défendre et de punir, pour le bien de la société, des crimes consacrés par la religion : mettre la religion et les lois en contradiction, était un moyen sûr de les énerver réciproquement; c'est ce qui est arrivé. 2° Que les lois, n'ayant inspection que sur la conduite extérieure des hommes, laissaient toujours dans les cœurs le fond de corruption que la religion y faisait germer : celle-ci, d'accord avec les passions, devait rendre l'homme vicieux dans toutes les circonstances où il pouvait l'être impunément. 3° Qu'il s'en faut beaucoup que la législation ait été irrépréhensible chez les peuples mêmes dont on nous vante la sagesse; plusieurs de leurs lois étaient évidemment contraires à la raison et au droit naturel : nous le ferons voir dans l'article suivant.

§ VIII.

Apologie du paganisme par un déiste anglais.

Un savant auteur anglais a composé un ouvrage exprès pour faire l'apologie du paganisme; il a traité ce sujet avec toute la sagacité et l'érudition possibles. Le lecteur doit être curieux d'en voir le résultat (632).

Il pose pour principe, que toute religion véritable doit professer les cinq dogmes suivants : 1° qu'il y a un Dieu suprême : 2° qu'il doit être le principal objet de notre culte : 3° que ce culte consiste principalement dans la piété intérieure et dans la vertu : 4° que nous devons nous repentir de nos péchés, et qu'alors Dieu nous les pardonnera : 5° qu'il y a des récompenses pour les justes, et des supplices pour les méchants. Il entreprend de prouver que ces cinq vérités ont été connues et professées dans la religion grecque et romaine.

Il observe d'abord que chez les anciens, le nom de *Dieu* n'avait pas le même sens que nous lui donnons; il ne signifiait pas toujours le Créateur unique et le souverain Maître de toutes choses, mais seulement un Etre d'une nature supérieure à la nôtre. Il ajoute que le commun des Grecs et des Romains, même plusieurs philosophes, étaient persuadés que le Dieu suprême, renfermé, pour ainsi dire, en lui-même et uniquement occupé de son bonheur, avait abandonné le soin de l'univers à des génies ou intelligences d'une nature inférieure à la sienne, et leur avait confié le sort des hommes. Il en conclut que le culte rendu à ces dieux du second ordre était symbolique et relatif, et ne dérogeait point au culte dû au Créateur.

Ainsi, dit-il, les païens ont adoré les astres, parce qu'ils les croyaient animés; les éléments, parce qu'ils les envisageaient comme une production de la Divinité. Ils ont honoré le ciel sous le nom de Jupiter; l'air, sous celui de Junon; le feu, sous ceux de Vulcain et de Vesta; l'eau, sous l'emblème de Neptune; la terre, sous ceux de Pluton, de Cybèle, de Rhéa, de Cérès, etc. Ils honoraient ainsi le Créateur dans ses bienfaits. Apollon est le soleil; Diane est la lune; Vénus, Mars, Saturne, Mercure, sont les planètes ainsi nommées. Le titre *optimus maximus*, constamment donné au Dieu suprême, attestait sa providence; les personnages dont nous venons de parler, n'en étaient que les lieutenants.

On croyait que le culte intérieur, la reconnaissance, la confiance, la soumission, étaient dues au Dieu suprême; les païens, dans leurs peines, élevaient les yeux au ciel, et invoquaient la Divinité unique; les

(630) *Voyez* surtout THÉODORET, *Thérapeut.*, I, disc., p. 482.

(631) S. AUG., *De civ. Dei*, l. II, c. 14; TERTUL., *Apol.*, c. 11.

(632) Le Lord HERBERT DE CHERBURY, *De religione gentilium.*

cérémonies, l'encens et les sacrifices étaient pour les dieux inférieurs.

Les honneurs divins, accordés aux héros bienfaiteurs de l'humanité, étaient un témoignage public de la croyance de l'immortalité de l'âme, et des récompenses promises à la vertu. Hercule, Bacchus, Esculape, Romulus ou Quirinus étaient des modèles que l'on proposait aux peuples; le nom de *dieux*, qu'on leur donnait, ne signifiait que *saints* ou *bienheureux*. Ce que l'on disait des enfers faisait assez comprendre qu'il y avait des supplices réservés aux méchants. En divinisant les vertus, en leur bâtissant des temples, on apprenait aux hommes qu'elles étaient le seul moyen de parvenir au bonheur éternel. Ainsi furent honorées la piété, la concorde, la paix, la pudeur, la bonne foi, l'espérance, la droite raison, sous le nom de *mens*, etc., auxquels on avait érigé des autels.

Les expiations faisaient souvenir que l'homme criminel doit se repentir, et changer de vie pour se réconcilier avec la Divinité, et prévenir les châtiments dont il est menacé; souvent même on lui ordonnait des jeûnes et des aumônes. S'il s'est glissé des fables et des absurdités dans la religion; si les pratiques, d'abord innocentes, sont devenues criminelles et ridicules, l'on ne doit point s'en prendre au peuple, mais aux prêtres qui avaient intérêt à les introduire et à les fomenter, pour rendre leur ministère nécessaire. Les sages n'ont cessé de réclamer contre ces abus.

L'auteur observe enfin que les Pères de l'Eglise, en attaquant le paganisme, n'en ont présenté que le côté désavantageux; qu'ils ont passé sous silence ce qu'il y avait encore de bon et d'utile.

Tel est le système dont le lord Herbert de Cherbury s'applaudissait comme d'une découverte plus heureuse que toutes celles d'Archimède (633), et qu'il a encore soutenu dans ses autres ouvrages (634). C'est là que les déistes ont puisé ce qu'ils ont dit pour justifier le paganisme, et la plupart des objections qu'ils ont faites contre l'utilité et la nécessité de la révélation.

Pour réfuter en détail toutes les preuves et les réflexions de cet auteur, il faudrait un livre entier; mais, sans sortir du sien, il nous fournit assez d'arguments à lui opposer. Dans le dernier chapitre, après s'être épuisé à disculper les païens, il est forcé de convenir que leur opinion sur la Providence dégradait la Divinité; que le culte des dieux inférieurs lui était injurieux; que le peuple n'entendait peut-être pas trop bien le culte symbolique; que l'on ne peut pas l'absoudre d'idolâtrie; que les fables avaient absolument étouffé la religion; que l'abus était irréformable; que c'est ce qui a fait le triomphe du christianisme.

Nous pourrions nous en tenir à cet aveu, ou plutôt à cette rétractation; mais puisque certains incrédules se sont plu à relever les débris d'un système renversé par son propre auteur, il est à propos d'en examiner les principaux fondements.

§ IX.
Réfutation de ses conjectures.

En supposant, pour un moment, que les cinq articles de foi proposés par Cherbury suffisent pour former un symbole complet et une religion parfaite, nous demandons dans quelle source il les a puisés; par quel monument l'on peut prouver que c'était là le catéchisme des Grecs et des Romains; quel est celui des anciens auteurs qui les a exposés nettement contre la croyance publique et universelle? Si Cherbury veut être sincère, il avouera qu'il a emprunté du christianisme son plan de religion païenne; que sans l'Evangile il n'en aurait jamais eu l'idée; qu'il n'est parvenu à corriger les dogmes anciens qu'en les rapprochant des nôtres; que la révélation lui a servi de boussole et de fil pour se conduire dans ce labyrinthe d'erreurs. Or, il est ridicule de prêter aux païens des lumières dont nous ne sommes redevables qu'aux leçons de Jésus-Christ.

Pour former cette profession de foi, l'auteur a été réduit à fouiller dans les écrits de tous les siècles, chez les philosophes, les historiens, les poëtes; de rassembler mille lambeaux épars; de rapprocher les différents traits de vérité qu'il a cru apercevoir dans les ténèbres de la mythologie; de forcer le sens de plusieurs passages; de donner aux pratiques du culte un objet que n'ont jamais découvert ceux qui en étaient témoins. Quand ses conjectures seraient aussi certaines qu'elles sont hasardées, qu'en résulterait-il pour la justification du paganisme ou de la religion populaire? Rien : le peuple d'Athènes ni de Rome n'était pas en état de faire la même opération qu'un savant du XVII[e] siècle; de posséder la même érudition, de confronter des monuments dont plusieurs n'existaient pas encore.

S'il y eut jamais, parmi les anciens, un homme capable de voir le fort et le faible de la mythologie, c'était Varron; l'on sait le jugement qu'il en a porté. Cherbury a cité ses paroles, et c'est peut-être ce fameux passage qui lui a enfin dessillé les yeux. « Il y a, dit ce savant Romain, trois espèces de théologie : l'une est nommée fabuleuse, l'autre est physique, la troisième est civile : la première est celle des poëtes; la seconde est propre aux philosophes, la dernière est pour le peuple. La théologie fabuleuse enseigne plusieurs choses contraires à la nature et à la dignité des dieux immortels. Que l'un soit né de la tête, l'autre de la cuisse, l'autre du sang d'un autre Dieu; que les uns aient été voleurs, les autres adultères, les autres esclaves d'un homme : ce sont là des traits indignes, non-seulement

(633) *De relig. gentil.*, c. 16, p. 218.

(634) *De veritate, de causis errorum, de religione laici.*

de la Divinité, mais de l'homme le plus vil. La théologie physique se trouve dans les écrits des philosophes, qui demandent quels sont les dieux, où ils sont, quelle est leur nature ; s'ils existent de toute éternité, ou depuis un temps ; s'ils sont de feu, comme le prétend Héraclite ; si c'est une combinaison de nombres, comme le veut Pythagore ; s'ils viennent des atomes, comme le soutient Epicure : autant de questions bonnes à traiter dans les écoles, mais intolérables en public. La théologie civile est celle qui apprend aux citoyens, et surtout aux prêtres, ce qu'ils doivent pratiquer, quels dieux l'on doit honorer, quels sacrifices il convient d'offrir. La première de ces théologies est faite pour le théâtre : la seconde pour les savants ; la troisième pour la société civile (635). »

Il est clair que Varron n'approuvait ni la première ni la seconde ; qu'il n'admettait la dernière que par principe de politique, comme tous les philosophes. Saint Augustin n'a pas de peine à démontrer que la théologie civile était absolument la même que celle des prêtres ; que les fables étaient le sujet du culte public, et la seule croyance dont le peuple eût connaissance ; que la censure du théâtre et des poëtes retombait de tout son poids sur la religion civile (636). Si Varron avait cru que le culte fût symbolique, et relatif à un seul Dieu suprême, est-il probable qu'il n'eût rien dit pour en faire sentir la justice et la nécessité ? Cudworth, qui avait entrepris l'apologie du paganisme, aussi bien que Cherbury, est forcé d'avouer que saint Augustin avait raison (637).

Enfin, quand on supposerait que les philosophes grecs et romains ont envisagé la religion des mêmes yeux que Cherbury, en ont-ils donné cette idée au peuple ? Il ne recevait d'autres instructions religieuses que celles des prêtres : et, selon notre critique, les prêtres étaient les auteurs des fables et de tous les abus ; le peuple, borné à des leçons aussi suspectes, ne pouvait voir dans sa religion que ce qu'on lui montrait, des indécences et des absurdités. Cherbury convient que les spéculations des philosophes étaient hors de la portée du peuple (638). Quand ils auraient admis un Dieu suprême et un culte symbolique, ce mystère n'eût point été révélé au peuple ; mais il est faux que les uns ni les autres aient jamais eu les idées que Cherbury leur prête.

§ X.

Les païens n'adoraient point un Dieu suprême.

Entrons dans le détail. Où cet auteur a-t-il vu le premier article du symbole des païens, que le Dieu suprême, content d'avoir créé le monde et réglé son cours par des lois immuables, avait laissé le soin de le gouverner à des génies d'*une nature inférieure à la sienne?* En quel lieu du monde a-t-on connu un Dieu éternel et créateur, et des dieux créés, dépendants, subordonnés à ce premier Etre ? Qui sont ces philosophes *les plus sages et les plus profonds*, qui ont eu, selon Cherbury, cette notion de la Divinité et de sa providence ? Peut-être les platoniciens du quatrième siècle, qui, éclairés malgré eux par les lumières de l'Evangile, par les objections des Pères de l'Eglise, par leurs disputes avec nos apologistes, avaient imaginé ce système, un peu moins révoltant que celui de leurs prédécesseurs. Mais trouve-t-on cette idée dans Pythagore, dans les écrits des stoïciens, dans ceux de Platon ou de Cicéron, ou dans quelque philosophe antérieur au christianisme ? Quand elle y serait, le peuple, infatué des fables et de la généalogie des dieux, en a-t-il connu de deux espèces ? Enfin, quand telle aurait été la croyance publique, selon Cherbury lui-même, c'est une erreur qui blesse la majesté divine. Il est absurde, dit-il, de supposer que Dieu ne peut ou ne veut pas prendre soin des créatures ; qu'il ne s'informe point si ses lieutenants gouvernent bien ou mal ; que l'homme n'est en sûreté qu'autant qu'il est protégé par des génies, ou des êtres inférieurs à Dieu (639).

L'épithète *optimus maximus* ne peut être donnée au Dieu suprême, pour attester sa providence, pendant qu'on suppose qu'il n'a plus de providence, et qu'il l'a remise à d'autres : ici Cherbury tombe dans une contradiction palpable.

Dès que le Créateur, tout occupé de son propre bonheur, avait remis le soin de l'univers et du genre humain à des êtres inférieurs, il s'ensuit que le Créateur oisif ne faisait aucune attention au culte que l'on pouvait lui rendre ; que l'on ne devait attendre de lui ni bienfait, ni châtiment. Dans cette hypothèse, quel motif pouvait engager les hommes à penser à lui dans le culte qu'ils rendaient aux esprits, gouverneurs du monde ? Cicéron, Plutarque et d'autres, ont démontré aux épicuriens, que des dieux oisifs ne méritaient aucun culte : donc un Créateur oisif ne pouvait avoir aucune part au culte que l'on rendait à ses lieutenants. Selon Porphyre, le Dieu suprême des platoniciens, était l'*âme du monde* : ce philosophe en conclut que l'on ne doit faire aucune offrande au Dieu suprême, ni s'adresser à lui pour aucun besoin, mais seulement aux dieux secondaires (640). Cette décision sape par le fondement les conjectures du Lord Cherbury, sans cesse répétées par les incrédules. Accuserons-nous Porphyre de n'avoir pas entendu les anciens philosophes (641) ?

Nous convenons que, chez les païens, le nom de *Dieu* n'avait pas le même sens que nous lui donnons ; ce nom dégradé ne signifiait plus une nature unique, éternelle,

(635) S. Aug., *De civ. Dei*, l. vi, c. 5.
(636) *Ibid.*, l. vi et vii.
(637) Cudworth, *Syst. intel.*, p. 477.
(638) *De rel. gentil.*, c. 15, p. 160.

(639) *De rel. gentil.*, c. 16, p. 226, 231.
(640) Porphyr., *De abstin.*, l. ii, n. 34, 37, 38.
(641) *Question sur l'encycl.*, art. *Dieu, Idolâtrie*, etc. *Bible expliquée*, p. 435.

incommunicable. De là même, nous concluons que les païens n'avaient point l'idée qu'on leur attribue. S'ils l'avaient eue, ils auraient senti que c'était une profanation de donner le même nom à l'Etre éternel, et à des êtres créés dépendants de lui ; qu'il était indigne de la sagesse et de la bonté du Créateur d'abandonner à d'autres le soin de son ouvrage. Mais, puisque le nom de *Dieu* ne désignait point l'Etre souverain, quel autre nom les païens avaient-ils pour l'exprimer? Il serait étrange qu'ils n'eussent point eu de nom pour indiquer ce premier Etre, qui était, selon Cherbury, le principal objet de leur adoration.

L'on convient, dit-il, que la notion d'un Dieu suprême était très-obscure et très-imparfaite chez les païens, ou par négligence ou par la malice des prêtres, qui détournaient le peuple de cette connaissance, pour dominer plus impérieusement sur lui (642); que l'esprit des hommes était plongé dans des ténèbres si profondes, qu'à peine la lumière divine pouvait encore briller à leurs yeux. Comment donc, au milieu de ces ténèbres épaisses, le vrai Dieu pouvait-il encore être l'objet principal du culte des païens?

Pour prouver que les païens adoraient le Dieu suprême, on nous cite les hymnes d'Orphée, comme si on ne savait pas que ces hymnes ont été forgées par les platoniciens du second, du troisième ou du quatrième siècle. Celse, qui soutient contre les chrétiens, qu'il faut adorer les génies ou dieux secondaires, comme ministres du Dieu souverain, ne dit rien du culte qu'il faut rendre au Dieu souverain lui-même ; il suppose, comme Porphyre, que tout le culte extérieur devait être pour les dieux secondaires (643).

§ XI.

Le culte ne s'adressait point à lui.

Dans leurs peines, les païens élevaient les yeux et les mains vers le ciel, mais ils croyaient que Jupiter et les autres dieux habitaient dans le ciel ; ce geste par lui-même ne prouve rien. Tertullien remarque, à la vérité, que dans leurs prières, dans leurs serments, dans leurs exclamations, les païens nommaient simplement, *Dieu, bon Dieu! Grand Dieu! s'il plaît à Dieu, Dieu le voit, Dieu me le rendra:* il appelle ces expressions indélibérées, *le témoignage d'une âme naturellement chrétienne* (644). Il est question de savoir s'ils attachaient à ces paroles le même sens que nous ; s'ils n'entendaient pas un Dieu indéterminé et en général ; si, dans leurs pratiques de religion, ils n'avaient pas toujours l'esprit occupé d'une divinité particulière.

Quand l'auteur dit que les païens, en adorant Jupiter ou le ciel, adoraient Dieu comme l'âme du ciel ; que Jupiter n'était qu'un symbole, non plus que le soleil ; qu'ils adoraient Dieu dans le soleil, etc., il ne prend pas garde qu'il se réfute lui-même. Il prouve, par des témoignages exprès, que les philosophes croyaient le ciel et les astres animés, ou habités par des intelligences (645) : à plus forte raison le peuple en était-il persuadé, puisque ça été l'opinion de toutes les nations. Donc c'est à l'intelligence particulière qui résidait dans le ciel, ou dans le soleil qu'ils adressaient leurs vœux. Ils attribuaient à ce génie le pouvoir de les entendre et de les exaucer : ils ne remontaient donc pas plus haut. Lorsque dans une assemblée je salue un particulier, il est ridicule de penser que je n'en veux pas à lui, mais à un autre. Quel dogme, quel signe y a-t-il dans le paganisme qui prouve qu'en adorant le soleil, être animé et intelligent, les païens avaient en vue le Créateur du soleil?

Une preuve du contraire, c'est que les païens ne s'adressaient point au même personnage pour leurs différents besoins. Ils demandaient la pluie à Jupiter et à Junon, plutôt qu'à Mercure ; la santé à Esculape, et non à Bacchus; les navigateurs ne faisaient point de vœux à Mars, mais à Neptune ; on recommandait les morts à Pluton, et non à Saturne ou à tel autre Dieu. On ne les invoquait point comme de simples intercesseurs, et comme nous prions les saints, mais comme des puissances absolues et souveraines chacune dans leur département.

Supposer que les païens adoraient dans Vénus et dans Priape la force générative de la nature ; c'est prêter au peuple une idée métaphysique et subtile, un songe creux de quelques philosophes appliqués à chercher un sens raisonnable dans une mythologie absurde. Les fables, les fêtes, le culte, propres à ces infâmes divinités, présentent des idées trop grossières, pour que l'on y trouve autre chose que des crimes. Cicéron lui-même dit que l'amour sensuel et la volupté ont été divinisés, parce que ce sont des passions impérieuses qui maîtrisent l'homme, et semblent exercer sur lui un pouvoir plus qu'humain (646). Il est difficile de croire que le peuple ait mieux entendu que Cicéron cet article de la doctrine grecque et romaine: or, dans le sens de ce philosophe, quelle relation y a-t-il entre Vénus et le Dieu souverain ?

§ XII.

L'idolâtrie n'était point un culte relatif.

Lorsque Cherbury prétend que les païens lui rendaient un culte intérieur, et réservaient aux dieux du bas étage l'encens et les sacrifices (647), il nous fait assez entendre que ce culte invisible n'est constaté par aucun signe, n'a laissé aucune trace dans la

(642) *De rel. gent.*, c. 13, p. 167.
(643) Dans Orig., l. viii, n, 2, 25.
(644) Tertul., *Apol.*, c. 18.
(645) *De rel. gent.*, c. 7, p. 40, c. 9, p. 57. V. *Mem. de l'Ac. des Inscrip.*, t. LVI, in-12, p. 45.
(646) *De nat. deor.*, l. ii, n. 61.
(647) *De rel. gentil.*, c. 14, p. 174.

religion païenne : les déistes l'ont deviné, et l'affirment sans aucune preuve. Cicéron, qui rapporte les opinions de tous les philosophes, ne parle ni d'un Dieu suprême, ni d'un culte relatif. S'il ne le connaissait pas, il n'est pas à présumer que le peuple ait été plus clairvoyant que lui. Aussi, après bien des efforts, Cherbury avoue enfin que le peuple n'entendait peut-être pas trop bien ce culte symbolique et relatif (648). Il pouvait supprimer le *peut-être*, et convenir que le peuple n'y entendait rien du tout.

Après la naissance du christianisme, Celse, Porphyre, Apulée, Jamblique, Proclus, Hiéroclès, appliqués à justifier l'idolâtrie, n'ont jamais soutenu que ce culte fût relatif. Ils blâment les Juifs et les Chrétiens de borner leur culte au seul Dieu créateur, et de ne vouloir pas adorer les autres : jamais ils n'ont dit que les honneurs rendus à ceux-ci se rapportaient au Dieu suprême. Porphyre soutient au contraire, que l'on ne doit rendre aucun culte au Dieu suprême (649).

Mais Julien convient que les chrétiens adorent le même Dieu, souverain de l'univers, que les païens honorent sous d'autres noms (650). Maxime de Madaure dit que les païens, sous des noms divers, adorent l'éternelle puissance du Dieu souverain, répandue dans toutes les parties de la nature (651). Ils devaient le savoir.

Réponse. Ce subterfuge de deux philosophes, poussés à bout par les chrétiens, ne prouve pas plus que l'opinion des déistes modernes ; elle est contraire à la doctrine de tous les anciens. Selon eux, le Dieu suprême était aussi oisif que les dieux d'Epicure : a-t-on jamais cru que ceux-ci méritassent aucune espèce de culte? Si les hommages des païens avaient eu quelque rapport au Dieu suprême, l'Auteur du Livre de la sagesse, et saint Paul, ne les auraient pas condamnés avec tant de rigueur (652); Sophocle, Plutarque et d'autres ne les auraient pas blâmés; les anciens ne les auraient pas justifiés par le seul motif du respect dû aux lois.

Les incrédules ont osé soutenir que les juifs n'ont eu qu'une fausse idée de la Divinité (653), et ils nous persuaderont que le culte des païens y avait rapport !

Il est faux que l'épithète *optimus maximus* ait désigné le Dieu suprême; on a trouvé l'inscription : *Deo Penino optimo maximo* (654) : le dieu Peninus n'était certainement pas le Dieu suprême. Ce titre ne signifie rien de plus à l'égard de Jupiter. Celui-ci n'était ni le Créateur du monde, ni le seul maître de la nature, ni le souverain de tous les autres dieux ; il ne les avait pas créés : plusieurs étaient plus anciens que lui, puisqu'il était fils de Saturne, et petit-fils de Cœlus. Il était, si l'on veut, le plus grand, parce qu'il faisait trembler les autres par son tonnerre ; mais il n'était pas d'une nature différente de la leur. *Hominum sator atque Deorum*, signifie qu'il avait beaucoup d'enfants, dont les uns étaient des dieux, les autres des hommes.

On nous demande s'il y a un seul livre, une médaille, une inscription, où il soit parlé de Neptune, de Mars, et des autres dieux, comme d'un être formateur et souverain de toute la nature (655). Nous demandons de notre côté, si jamais ce titre pompeux a été donné à Jupiter, et s'il lui convient en aucun sens.

Que l'on envisage le paganisme de quel côté l'on voudra, on n'y verra aucun vestige d'un culte relatif, ni d'une Providence universelle, dont les dieux inférieurs n'aient été que les ministres : c'est une absurdité d'attribuer aux païens une idée dont nous sommes redevables à la révélation.

§ XIII.

Abus du culte des héros.

Nous convenons que les honneurs divins, accordés aux héros, sont un témoignage de la foi des païens à l'immortalité de l'âme; mais Cherbury lui-même avoue l'abus des apothéoses.

1° L'on a placé dans le ciel des hommes très-méchants, plus dignes de châtiment que de récompense; le culte qu'on leur rendait, loin de porter les peuples à la vertu, était capable de les enhardir au crime, de leur persuader que la qualité de l'homme de bien était la moins nécessaire de toutes, pour être placé dans le séjour des dieux.

2° La difficulté de distinguer dans la suite ces hommes déifiés d'avec les dieux naturels et anciens, les a fait confondre, a persuadé à plusieurs que tous les dieux avaient été des hommes, a mis dans la mythologie un chaos inexplicable. Jupiter est tantôt l'air ou le ciel, tantôt une planète, tantôt un roi de l'île de Crête, tantôt la nature entière : *Jupiter est quodcunque vides, quocunque moveris.* Cherbury lui-même s'est perdu dans ce labyrinthe comme tous les autres mythologues; le peuple était encore moins en état de s'en tirer et d'envisager, sous ces divers emblèmes, le Dieu souverain.

3° Il est impossible de comprendre comment un culte aussi compliqué pouvait se rapporter à l'Etre suprême. « A moins, dit Cherbury, que nous ne trouvions le culte symbolique du Dieu souverain dans celui des planètes; celui des planètes, dans celui des héros; et celui des héros, dans l'honneur rendu à leurs statues; on doit absolument le rejeter (656). » Cette gradation est-elle concevable?

On comprend que les païens honoraient un héros dans la statue qui le représentait : s'ils avaient rêvé que son âme habitait une

(648) *De rel. gentil.*, c. 15, p. 217.
(649) *De l'abstin.*, l. II, n. 34.
(650) Lettre 63, *à Théodore.*
(651) *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Dieu*, *Idolâtrie.*
(652) *Sap.*, c. XIII, v. 1 et suiv.; *Rom.* I, 20 et suiv.
(653) MORGAN, t. II, p. 119, 195.
(654) Tacite de M. BROTIER, in-12, t. IV, p. 410.
(655) *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Dieu*, *Idolâtrie.*
(656) *De rel. gentil.*, c. 16, p. 222.

planète, ils pouvaient encore lui adresser leurs vœux dans ce séjour prétendu; mais, que cet honneur ait eu pour objet direct ou indirect le Dieu souverain, c'est une imagination bizarre et sans fondement. Des scélérats tels que Jupiter, Hercule, Mercure, etc., n'ont jamais pu être le symbole du Dieu souverain. Que leurs crimes fussent réels ou imaginaires; qu'ils leur fussent attribués dans la fable ou dans l'histoire, cela est égal : il s'ensuit toujours que l'on encensait en eux le crime et non la vertu.

2° L'adulation poussée à l'excès, porta les Romains à déifier des empereurs dont la mémoire méritait l'exécration publique. Cherbury convient que ce fut le comble de la profanation et de l'ignominie, une injure atroce faite à la Divinité (657). Mais Jupiter et plusieurs autres ne valaient guère mieux que les empereurs.

Des autels élevés aux vertus morales, à la concorde, à la paix, etc., auraient été sans doute une excellente leçon pour les hommes, si l'on n'en avait pas aussi érigé aux vices, à l'amour sensuel, à la volupté, à la vengeance, à la fourberie, à l'intempérance, et si l'on ne les avait pas honorés dans les personnages qui en portaient le caractère. Le culte de ceux-ci devait faire plus de mal, que l'encens brûlé à l'honneur des vertus ne pouvait faire de bien. Des temples dédiés à Bellone, à la fortune, à la fièvre, à la mort, ne pouvaient avoir aucune influence sur la pureté des mœurs.

On dira peut-être que les païens avaient bâti des temples aux vices dans la même intention qu'à la peste, pour en être délivrés, et non pour les canoniser par là. Cela est faux. On ne demandait point la chasteté à Vénus, le désintéressement à Mercure, la probité à Laverne, ni la piété filiale à Jupiter : ce culte aurait été contraire au caractère des personnages et à la maxime des philosophes, qui enseignaient que nous devons demander aux dieux la santé et la fortune, et attendre de nous seuls la sagesse et la vertu. On peut voir dans les fastes d'Ovide, par quel motif les Romains avaient établi des fêtes et des cérémonies à l'honneur des dieux; la vertu n'y entrait pour rien. Lorsque les Grecs voulurent invoquer Vénus, pour préserver les deux sexes des désordres contre nature, il fallut caractériser cette Divinité par un nouveau titre; on la nomma *Venus Apostrophia* ou *Epistrophia*, Vénus qui détourne; preuve certaine que son culte ordinaire n'avait pas le même objet.

§ XIV.

Abus des expiations.

Selon Cherbury, les expiations, pour être efficaces, devaient être accompagnées de repentir du péché et de la volonté de se corriger, même de satisfaction pour tous les crimes qui avaient causé du dommage au prochain; ainsi rien ne manquait à la pénitence chez les païens.

Mais il aurait dû nous dire s'il a lu cette morale dans le rituel des pontifes de l'ancienne Rome, et dans quels monuments elle est consignée. 1° Il convient lui-même que les prêtres enseignaient tout le contraire; qu'ils s'arrogeaient le pouvoir de réconcilier l'homme avec Dieu par de pures cérémonies (658). 2° Il cite plusieurs sages de l'antiquité, qui ont censuré cette doctrine des prêtres; cela n'aurait pas été nécessaire si la croyance vulgaire n'y eût été conforme. 3° Lorsqu'Enée, sortant du combat, dit qu'il ne lui est pas permis de toucher ses dieux pénates, avant d'avoir lavé ses mains dans une eau vive, il n'est pas présumable qu'il ait eu beaucoup de regret d'avoir tué un grand nombre d'ennemis. Oreste, coupable du meurtre de sa mère, et purifié par le sang d'un taureau, soutient que son action a été légitime; qu'il l'a faite par l'inspiration d'Apollon; et ce Dieu lui-même prend sa défense (659).

4° Les expiations n'étaient pas seulement prescrites pour se purifier d'un crime, mais pour écarter un mauvais présage, pour éviter un danger, pour avoir touché un cadavre, etc. Or, établir des expiations pour des choses indifférentes, comme pour des actions criminelles, leur attribuer la même vertu dans l'un et dans l'autre cas, c'est très-mal servir la morale.

Quand la foi aux expiations aurait été fondée sur une doctrine plus pure, cela ne prouverait encore rien. Il s'agirait de savoir quelles actions les païens mettaient au rang des crimes; on ne peut pas les accuser d'avoir eu des casuistes fort sévères. Plusieurs crimes étaient consacrés par la religion, d'autres tolérés par les lois; jamais les païens n'ont cru avoir besoin d'expiation pour tous ces désordres.

Cherbury lui-même, attentif à se réfuter, observe que, si les prêtres païens avaient voulu être trop rigides en fait de morale, on leur aurait répondu : 1° Que Dieu est un bon père, et qu'il a pitié de ses enfants : 2° que l'homme est fragile et qu'il a besoin d'indulgence : 3° que quand il pèche, ce n'est pas par malice, ni pour outrager Dieu, mais pour son propre intérêt ou son plaisir : 4° que les peines de cette vie sont assez rigoureuses pour châtier le pécheur : 5° que s'il en faut d'autres, Dieu peut encore le punir pour un temps dans l'autre vie (660). Assurément les prêtres n'auraient eu rien à répondre à de si bonnes raisons : Cherbury a tort de les blâmer avec tant d'aigreur; à leur place il aurait fait comme eux. Voilà où se réduit la sainte morale du paganisme, embrassée par les sectateurs de la religion naturelle.

(657) *De rel. gentil.*, c. 16, p. 226 et suiv.
(658) *De rel. gentil.*, c. 15, p. 167.
(659) ESCHYLE, *Euménides*, act. IV, scène 1, et act. v, scène 1.
(660) *De relig. gentil.*, c. 15, p. 199.

Cependant Cherbury rejette sur les prêtres tous les abus et les erreurs dont le paganisme était infecté. Ce sont eux, dit-il, qui ont inventé les fables, qui ont corrompu la doctrine, énervé la morale, introduit les cérémonies, pour dominer sur le peuple, pour se rendre arbitres de la religion, et qui l'ont étouffée sous un amas de folies et de superstitions.

Soit. Peu nous importe de savoir par qui la religion païenne avait été corrompue, dès que l'on avoue qu'elle l'était. Cherbury convient qu'au moyen des additions qui y ont été faites successivement par les philosophes, par les prêtres, par les poëtes, tout l'édifice de la vérité s'est écroulé sous ce poids (661). Il ajoute ailleurs, que les magistrats ont autorisé, par politique, les fables et les choses incertaines que l'on mêlait à la religion (662) Voilà bien des malhonnêtes gens qui se sont réunis aux prêtres pour tromper le peuple.

§ XV.

Les philosophes ont été plus coupables que les prêtres.

Nous n'avons certainement aucun intérêt à disculper les ministres de la religion païenne; mais il est bon de rendre justice à tout le monde, de rapporter les faits à charge et à décharge.

1° Ce ne sont point les prêtres seuls, c'est le peuple et les philosophes qui ont cru les astres et toutes les parties de la nature animés par des génies : telle est la source première du polythéisme et des différentes branches du paganisme. Dans le second livre de Cicéron, sur *la nature des dieux*, le stoïcien Balbus établit l'idolâtrie sur ce fondement, et la justifie dans tous ses points; Cicéron finit par lui applaudir. Au contraire, Cotta, académicien, prêtre et pontife, l'attaque, réfute les raisons de Balbus, n'appuie la religion que sur la tradition des anciens, et sur l'autorité des lois. A la fin de ses livres *de la Divination*, Cicéron accuse encore les philosophes d'en être les protecteurs; il les rend responsables des vaines terreurs et de la folie du vulgaire. Or, Cicéron n'est point suspect sur ce point; il n'était ni prêtre, ni pontife, il était magistrat, orateur et philosophe.

2° Cherbury lui-même avoue que les prêtres ont emprunté des philosophes le fond de leur doctrine sur les dieux supérieurs et inférieurs; il rassemble toutes les raisons capables de la rendre plausible et de la persuader au peuple. C'est donc mal raisonner que de la présenter ensuite comme l'ouvrage de l'imposture des prêtres (663). Ceux-ci étaient-ils obligés d'être plus sages et mieux instruits que les philosophes et les magistrats qui ont soutenu cet édifice de mensonge dans toutes ses parties?

(661) *De relig. gentil.*, c. 15, p. 210.
(662) *Ibid.*, p. 212.
(663) *De relig. gentil.*, c. 14, p. 170, 180. L'auteur des *Lettres à Sophie*, et d'autres incrédules, ont raisonné de même; V. IIe lettre, p. 148.

3° Souvent, chez les Romains, le sacerdoce et la magistrature ont été réunis; dans la suite, le souverain pontificat fut affecté aux empereurs : ils réunissaient toute l'autorité civile et religieuse. Qui les empêchait de retrancher alors tous les abus qui défiguraient la religion? Ils ne l'ont pas tenté. Lorsqu'on leur a prêché une religion plus pure, ils se sont joints aux philosophes pour la persécuter et l'anéantir.

4° Quand le culte aurait été plus pur et la croyance plus raisonnable, le ministère des prêtres n'aurait pas été moins nécessaire; partout où il y a eu un culte quelconque, il a fallu des prêtres. Nous présumons même que plus ils ont été instruits, sincères, vertueux, plus ils ont été respectés; leur intérêt bien entendu n'a donc jamais été de tromper le peuple.

5° Cherbury ajoute que quand Mutius Scévola, souverain pontife, Varron, l'empereur Julien, les platoniciens et les stoïciens, ont voulu purger le paganisme *de ses ordures*, ils n'ont pas pu en venir à bout, parce que le mal était invétéré. Mais il leur fait un peu trop d'honneur. Scévola et Varron, loin d'avoir voulu corriger le paganisme, ont cru qu'il fallait laisser croupir le peuple dans ses erreurs, et qu'il était dangereux de lui montrer la vérité. Scévola ne voulait point qu'on lui révélât qu'Esculape, Hercule, Castor et Pollux, étaient des hommes et non des dieux. Varron était d'avis qu'il y a bien des choses vraies qu'il n'est pas à propos de faire connaître au peuple, et qu'il y en a d'autres très-fausses qu'il est expédient de lui laisser croire (664). Cicéron pensait qu'il ne fallait point agiter devant le peuple les disputes philosophiques, de peur qu'elles ne détruisissent la religion publique (665). L'empereur Julien et les autres philosophes de son temps ont soutenu la théurgie, la magie, la divination, les fables et les absurdités du paganisme; nous le verrons ailleurs.

§ XVI.

Aveux importants du déiste anglais.

Si tous ces grands hommes n'ont eu ni le pouvoir, ni la volonté d'éclairer le peuple, à qui était-il donc réservé de détromper l'univers? A l'Evangile. Cherbury lui rend cet hommage, et il est remarquable dans la bouche d'un déiste. « Le christianisme, dit-il, tira des ténèbres et confirma par l'autorité divine tout ce qu'il y avait de bon et d'utile dans la doctrine des philosophes; il prescrivit à ses sectateurs toutes les vertus et tout ce qui pouvait sanctifier les mœurs. Le paganisme demeura sans force et sans vigueur; il n'en resta que la lie et de quoi fournir un triomphe aisé aux Pères de l'Eglise (666). »

C'est donc mal à propos que Cherbury accuse les Pères de n'avoir montré dans le

(664) S. Aug., *De civ. Dei*, l. IV, c. 27, 31. Strabon a pensé de même, *Géor.*, l. I, p. 13.
(665) Lactance, *Div. inst.*, l. II, c. 3.
(666) *De relig. gentil.*, c. 16, p. 230.

paganisme que les superstitions, et d'avoir supprimé les leçons utiles de morale qu'il donnait (667). Celse, Julien, Porphyre, Maxime de Madaure, ne leur auraient pas pardonné cette infidélité. Les Pères ont discuté avec leurs adversaires le culte et les conséquences morales, aussi bien que les dogmes du paganisme; ils ont démontré que, sur ces trois points, il était également vicieux : nous l'avons prouvé nous-mêmes, et Cherbury est forcé d'en convenir à la dernière page de son ouvrage. C'est lui-même qui est tombé dans le défaut qu'il reproche aux Pères de l'Eglise. Il fait sonner bien haut les autels élevés à la vertu dans le paganisme, et il ne dit rien de ceux que l'on avait érigés aux vices; il cite avec emphase les dieux que l'on pouvait regarder comme les lieutenants de la Providence; il passe sous silence ceux dont le ministère était honteux et abominable ; il fait valoir les exemples capables de porter l'homme à la vertu ; il glisse légèrement sur ceux qui favorisaient les passions criminelles : il attribue à la malice des prêtres des abus dont on était plutôt redevable à l'aveuglement des philosophes ; il cite la censure que ceux-ci ont faite des absurdités de l'idolâtrie ; il supprime les raisons et les prétextes dont ils se sont servis pour éterniser son règne sur la terre.

Vainement les incrédules feraient de nouveaux efforts pour pallier les vices essentiels du paganisme ; vainement ils voudraient disputer à la religion chrétienne la justice et l'utilité de son triomphe. Ils n'auront jamais plus de sagacité, plus d'érudition, plus de connaissance de l'antiquité, que le lord Cherbury. Les aveux qu'il a été obligé de faire , après avoir amplement discuté cette matière, serviront toujours de réponse à ceux qui essayeront de relever son système.

§ XVII.
Les idoles étaient adorées.

Mais les déistes ne se rebutent point aisément: loin de profiter de cet exemple, ils ont poussé la hardiesse beaucoup plus loin. Ils affirment que tous les philosophes, babyloniens, persans, égyptiens, scythes, grecs et romains, admettaient un Dieu suprême, un Dieu unique; que toutes les autres divinités n'étaient que des êtres intermédiaires ; que l'unité de Dieu et la vie future étaient expressément enseignées dans les mystères ; qu'il n'y eut jamais de peuple, ni de gouvernement *idolâtre*, dans la force du terme ; que les païens ne furent jamais assez insensés pour regarder une statue comme un Dieu ou comme un être animé ; qu'ils n'étaient pas plus idolâtres que nous le sommes en rendant un culte aux images; que le fond de leur mythologie était très-raisonnable. Voilà ce que l'on a répété dans huit ou dix ouvrages différents (668).

Nous verrons, dans l'article suivant, s'il est vrai que les philosophes aient admis un Dieu suprême ou un Dieu unique, et dans quel sens : nous nous bornons ici à examiner si les païens n'étaient pas idolâtres, et si on peut nous accuser de l'être. « Les anciens, dit-on, ne croyaient pas qu'une statue fût une divinité : le culte ne pouvait donc pas être rapporté à cette statue, à cette idole. » Nous soutenons le contraire, et nous n'aurons pas de peine à le prouver.

Personne n'ignore la supercherie dont les prêtres chaldéens s'étaient servis pour persuader au roi de Babylone que la statue de Bel était une divinité vivante, qui buvait et mangeait les provisions que l'on avait soin de lui offrir tous les jours : l'histoire en est rapportée dans le livre de *Daniel* (669).

Diogène Laërce nous apprend que le philosophe Stilpon fut chassé d'Athènes pour avoir dit que la Minerve de Phidias n'était pas une divinité.

Nous lisons dans Tite-Live que Herdonius s'étant emparé du Capitole avec une troupe d'esclaves et d'exilés, le consul Publius Valerius représenta au peuple que Jupiter, Junon et les autres dieux et déesses étaient assiégés dans leur demeure (670).

Cicéron, dans ses harangues contre Verrès, dit que les Siciliens n'ont plus de dieux dans leurs villes auxquels ils puissent avoir recours, parce que Verrès a enlevé tous les simulacres de leurs temples (671).

Pausanias, parlant de la statue de Diane Taurique, auprès de laquelle les Spartiates fouettaient leurs enfants jusqu'au sang, dit qu'il est comme naturel à cette statue d'aimer le sang humain, tant l'habitude qu'elle en a contractée chez les barbares s'est enracinée en elle (672).

Porphyre enseigne que les dieux habitent dans leurs statues, et qu'ils y sont comme dans un lieu saint : même doctrine dans les livres d'Hermès (673).

Jamblique avait fait un ouvrage pour prouver que les idoles étaient divines et remplies d'une substance divine (674).

Proclus dit formellement que les statues attirent à elles les démons ou génies, et en contiennent tout l'esprit, en vertu de leur consécration (675).

Vous vous trompez, dit un païen dans Arnobe : nous ne croyons point que l'airain, l'argent, l'or et les autres matières dont on forme les simulacres soient des dieux ; mais nous honorons les dieux mêmes dans

(667) *De rel. gentil*, c. 14, p. 181.

(668) *Christian. dévoilé*, c. 7, p. 91. *Mélanges de littérat.*, t. III, c. 63; *Suites des Mélanges*, t. IV, p. 343 ; *Philos. de l'hist.*, c. 23, p. 112, c. 30, p. 138; c. 50; p. 251. *Dict. philos.*, art. *Idolâtrie, religion; Encyclop.*, art. *Idolâtrie; Traité sur la tolér.*, c. 7, p. 50. *De la félicité publique*, sect. 1, c. 2, p. 156; *Quest. sur l'Encycl.* art. *Adorer, Idolâtrie,* etc.

(669) *Dan.* IV.

(670) TITE-LIVE, l. III, c. 17.

(671) Act. IV *De signis*.

(672) *Pausan.* l. III, c. 16.

(673) EUSEB., *Præp. evang.*, l. V, c. 15 ; S. AUG., *De civ. Dei*, l. VIII, c. 23.

(674) PHOTIUS, *Biblioth.*, cod. 216.

(675) *Lib. de sacrif. et magia.*

ces simulacres, parce que dès qu'on les a dédiés ils y viennent habiter (676).

Un poëte a dit, dans le même sens, que l'ouvrier qui taille des statues n'est point celui qui fait les dieux, mais bien celui qui les adore et leur offre son encens (677).

Maxime de Madaure écrit à saint Augustin : « La place publique de notre ville est habitée par un grand nombre de divinités dont nous ressentons le secours et l'assistance (678).

Enfin, pour que rien ne manque à la preuve, l'auteur même du *Dictionnaire philosophique* avoue que, selon l'opinion régnante, les dieux avaient choisi certains autels, certains simulacres, *pour y venir résider* quelquefois, pour y donner audience aux hommes, pour leur répondre (679).

Donc, le culte s'adressait à la statue comme séjour de la divinité, comme gage de sa présence, comme figure animée par tel dieu. Si cet abus ne doit pas être appelé *idolâtrie*, comment faut-il le nommer? Les Pères de l'Eglise, nos apologistes, les livres saints, n'ont pas reproché autre chose aux païens (680). Ainsi, l'auteur démontre l'erreur des païens en voulant les en absoudre; et pour l'instruction des races futures, cet article précieux a été inséré dans l'*Encyclopédie*, avec toutes les contradictions qu'il renferme.

La folie des idolâtres est prouvée encore par les miracles qu'ils racontent de statues qui avaient parlé, ou fait des signes, ou rendu des oracles; par l'usage d'enchaîner les idoles, pour retenir la divinité même qui les habitait; par la coutume de rendre aux idoles, dans les temples, les mêmes services que l'on aurait rendus à la personne des dieux. De là les transports de colère des Chinois et de quelques autres peuples stupides, qui maltraitent leurs idoles et les couvrent d'outrages lorsqu'ils en sont mécontents, etc. Les anciens païens n'ont pas été plus raisonnables que les idolâtres modernes.

§ XVIII.
Crime de ce culte.

Si on nous demande en quoi consistait le crime de ce culte, en quoi il outrageait le vrai Dieu, en quoi il blessait la raison, la réponse n'est pas difficile.

1° La plupart des idoles ne représentaient que des êtres imaginaires; les prétendus démons ou génies, maîtres de la nature, tels que Jupiter, Junon, Neptune, n'existaient que dans le cerveau des païens. Soit qu'on les crût tous égaux et indépendants, soit qu'on les crût subordonnés à un dieu suprême, c'était outrager sa providence que de supposer qu'il ne daignait prendre aucun soin des hommes; qu'il abandonnait leur sort au caprice de plusieurs esprits bizarres, souvent injustes et malfaisants, qui ne tenaient aucun compte de la vertu de leurs adorateurs, mais seulement des hommages extérieurs qu'on leur rendait. C'est un abus inexcusable de leur rendre un culte pompeux, pendant que le Créateur, souverain Maître de l'univers, n'était adoré dans aucun lieu.

2° Il y avait de l'aveuglement à revêtir ces dieux fantastiques des attributs incommunicables de la Divinité, tels que la toute-puissance, la connaissance de toutes choses, la présence dans tous les lieux consacrés, pendant qu'on les supposait d'ailleurs vicieux et protecteurs du crime.

3° Les idoles représentaient, les unes, des objets scandaleux, tels que Bacchus, Vénus, Cupidon, Priape, Adonis, le dieu Crepitus, etc.; les autres des objets monstrueux, tels qu'Anubis, Atergatis, les tritons, les furies, etc.; les autres des personnages accompagnés de symboles indécents : Jupiter avec l'aigle qui avait enlevé Ganymède; Junon avec le paon, figure de l'orgueil; Vénus avec des colombes, animaux lubriques, etc. Presque toutes étaient des nudités révoltantes.

4° C'était une opinion folle de croire, qu'en vertu d'une prétendue consécration, ces démons ou génies venaient habiter dans les statues, comme l'assuraient gravement les philosophes; que, par le moyen de la théurgie, de la magie, des évocations, l'on pouvait animer une statue et y renfermer le dieu qu'elle représentait.

5° Un nouveau trait de démence était de mêler encore, dans le culte de pareils objets, des cérémonies absurdes ou infâmes, l'ivrognerie, la prostitution, l'effusion du sang humain; de supposer que la Divinité pouvait être honorée par des crimes; qu'elle attachait ses bienfaits à des gestes ridicules ou à des vœux criminels.

Tel est cependant le spectacle que le paganisme nous offre dans tous les temps, mais surtout dans les derniers siècles.

Il est fort singulier que les philosophes modernes entreprennent de justifier un culte que plusieurs anciens ont condamné. Nous avons déjà vu que Plutarque s'est plaint de la folie des Grecs, et en a déploré les effets. Ils ont manqué de sagesse, dit-il, en représentant les dieux par des statues, et en leur rendant un culte; de là sont nés la superstition parmi le peuple, le mépris de la religion, et l'athéisme parmi les philosophes (681). Varron et Sophocle ont pensé de même.

Peut-on sérieusement faire au christianisme aucun des reproches dont nous chargeons la religion païenne? Nous n'adorons que Dieu, lui seul est le dernier terme de nos hommages. Si nous honorons les anges et les saints, nous ne leur attribuons

(676) ARNOB., l. VI, n. 27.
(677) MARTIAL., *Epigram.*
(678) Let. 16 de S. AUG.
(679) *Dict. phil.*, art. *Idolâtrie.* p. 55; *Quest. sur l'Encyclopédie*, art. *Idoles.*
(680) V. ATHENAG. *Legat. pro Christ.*; TERTULL., *de idolol.* c. 7; ORIGÈNE, *contre Celse*, l. III, etc.
(681) *De Isid. et Osir.*, c. 57.

d'autre pouvoir, que d'intercéder pour nous auprès de Dieu; nous ne leur supposons d'autres mérites que ceux que Dieu leur a donnés. Nous n'avons jamais rêvé qu'ils vinssent habiter dans leurs images, ni que ces figures fussent douées d'aucune vertu surnaturelle. L'Eglise proscrit absolument toute indécence, toute espèce d'abus contraires à la piété intérieure; elle ordonne aux pasteurs de réprimer sur ce point la licence des artistes, et de prévenir les erreurs des peuples. Nous reviendrons à ce sujet dans la suite

§ XIX.

Mystères du paganisme ; éloges qu'on en a faits.

Mais nos adversaires nous renvoient aux leçons que l'on donnait aux païens dans les mystères; il faut donc y jeter un coup d'œil, et savoir ce qui en est.

« Dans le chaos des superstitions populaires, dit un philosophe, il y eut une institution salutaire qui empêcha une partie du genre humain de tomber dans l'abrutissement; ce sont les mystères. Les auteurs grecs et latins qui en ont parlé, conviennent que l'unité de Dieu, l'immortalité de l'âme, les peines et les récompenses après la mort, étaient annoncées dans cette cérémonie sacrée. On y donnait des leçons de morale; ceux qui avaient commis des crimes les confessaient et les expiaient. On jeûnait, on se purifiait, on donnait l'aumône. Toutes les cérémonies étaient tenues secrètes, sous la religion du serment, pour les rendre plus vénérables (682). »

Le savant évêque de Glocester, Warburton, s'est attaché à prouver ce fait; c'est de lui que l'auteur de la *Philosophie de l'histoire* a emprunté ce qu'il a dit des mystères du paganisme, mais en y mêlant de vaines imaginations auxquelles il serait inutile de nous arrêter. Selon Warburton, les initiés apprenaient trois choses; 1° l'origine de la société civile; 2° le dogme des peines et des récompenses futures; 3° la fausseté du polythéisme et le dogme de l'unité de Dieu (683).

M. Leland, après avoir pesé toutes les preuves de Warburton, ne les a pas jugées convaincantes; il persiste à nier que l'on ait enseigné dans les mystères la fausseté du polythéisme et le dogme de l'unité de Dieu: les raisons par lesquelles il prouve le contraire paraissent très-fortes; nous les rapporterons en abrégé (684). Mais avant d'entrer dans cette discussion, il est bon de montrer qu'elle n'est pas fort importante.

1° Supposons vraie pour un moment l'opinion de Warburton; il s'ensuit que l'unité de Dieu et la fausseté du polythéisme n'étaient point connues du commun des païens; que le peuple n'en avait aucune idée; qu'il avait même pour ce dogme essentiel une aversion décidée, puisqu'il fallait le cacher sous le voile des mystères, et ne le révéler qu'à un petit nombre d'initiés. Pourquoi cette affectation de tenir dans le secret une vérité utile et salutaire à tous les hommes, si la religion païenne l'enseignait d'ailleurs publiquement; si le culte extérieur, symbolique et relatif, annonçait à tous un Dieu suprême et unique, comme le soutiennent nos adversaires? La défense, sous peine de mort, de révéler le secret des mystères, la crainte de voir tomber la religion publique, si ce secret venait à être connu, nous paraissent démontrer la fausseté de tout ce qu'on allègue pour justifier le culte du paganisme. Quant au dogme de la vie future, nous convenons qu'il a été connu partout, indépendamment des mystères.

2° Warburton a employé beaucoup d'érudition et de sagacité à montrer que la descente d'Enée aux enfers, peinte par Virgile dans le sixième livre de l'Enéide, n'est autre chose que l'initiation de son héros aux mystères d'Eleusis, et un tableau de ce qu'on faisait voir aux initiés; il a rendu ce sentiment très-probable (685). Voilà donc les mystères pleinement dévoilés par Virgile: qu'y voyons-nous? Une peinture des enfers, le dogme de la transmigration des âmes, et la doctrine des stoïciens sur l'âme du monde (686). Or cette doctrine, loin d'être opposée au polythéisme et à l'idolâtrie, les confirme au contraire. C'est sur ce fondement que le stoïcien Balbus les a établis dans le second livre de la Nature des dieux, et que Cicéron paraît les admettre lui-même. Ce système, loin d'être opposé à la religion païenne, lui donne une base philosophique: nous ne voyons pas pourquoi on le cachait sous le voile des mystères avec tant de précaution.

3° Les plus zélés partisans des mystères conviennent que la corruption s'y glissa; qu'ils devinrent une école de crimes et d'abominations. Ce fait est attesté, non-seulement par les Pères de l'Eglise, mais par les auteurs profanes. En quel temps cette dépravation est-elle arrivée? Nous n'en savons rien. Quelle qu'en soit la date, il est certain que dès lors les mystères, loin de contribuer à instruire les hommes et à les corriger, ne firent qu'augmenter les erreurs et le déréglement des mœurs. Les mystères ne forment donc aucun préjugé contre l'utilité et le besoin de la révélation; ils les prouvent au contraire. Nous avons donc très-peu d'intérêt de savoir ce qu'ils étaient dans l'origine: voyons néanmoins ce qu'en a pensé M. Leland.

§ XX.

Réfutation.

Il remarque d'abord que les plus ardents défenseurs des mystères, ceux qui les ont vantés davantage, sont les philosophes pos-

(682) *Philos de l'hist.*, c. 23, 57; *De la félicité publique*, sect. 1, c. 2, p. 155.

(683) V. les *Dissert.* tirées de Warburton, t. I, Dissert. 5, 6, 7.

(684) *Nouv. démonstr. évang.*, t. II.

(685) Dissert. 6.

(686) *Enéide*, l. VI, v. 724.

térieurs à la naissance du christianisme, Apulée, Jamblique, Hiéroclès, Proclus, etc. Ils voulaient en tirer avantage pour soutenir l'idolâtrie chancelante, pour affaiblir l'impression que faisait sur les esprits la morale pure et sublime de l'Evangile. Leur témoignage est donc fort suspect, surtout dans un temps où, de l'aveu de tout le monde, les mystères avaient dégénéré. Au rapport de saint Augustin, Porphyre avouait qu'il n'y avait trouvé aucun moyen efficace pour purifier l'âme (687).

Si l'on y avait donné d'excellentes leçons de morale, est-il probable que Socrate en eût fait si peu de cas ; qu'il eût refusé constamment de se faire initier ; qu'il se fût ainsi exposé à rendre sa religion suspecte? Est-il vraisemblable que l'on eût caché avec tant de soin une doctrine capable de porter l'homme à la vertu? Les mystères de Bacchus et de Vénus, qui retraçaient leurs aventures, tout comme ceux d'Eleusis peignaient la vie de Cérès, n'ont jamais pu être propres à inspirer la régularité des mœurs. Ces symboles du *Ktéis* et du *Phallus* portés dans les mystères, de quelque manière qu'on les envisage, ne sont qu'une leçon scandaleuse, plus capable d'enflammer les passions que de les réprimer.

En second lieu, parmi tous les passages des anciens, cités par Warburthon, il n'y en a pas un seul qui prouve clairement que l'unité de Dieu était enseignée dans les mystères. Peut-on supposer que la doctrine des hiérophantes fût plus pure et plus sensée que celle des philosophes? Or, nous verrons qu'aucune secte de ceux-ci n'a professé clairement l'unité de Dieu. Quand il serait mieux prouvé que les hymnes d'Orphée et de Cléanthe étaient récitées dans les mystères, ce qu'ils disent de l'unité de la nature divine ne conclut rien; ce dogme, entendu à la manière des stoïciens, servait de base à la plus grossière idolâtrie.

En troisième lieu, Warburthon suppose que l'on apprenait aux initiés, que les dieux adorés par le vulgaire avaient été des hommes ; qu'ainsi l'on anéantissait le polythéisme et la religion populaire. Fausse conséquence. L'apothéose des héros a toujours été une des branches de l'idolâtrie, et non un usage propre à la décréditer. Les Crétois, qui prétendaient avoir chez eux le berceau de Jupiter, ne l'honoraient pas moins comme le souverain des dieux. Lorsque le livre d'Euhémère annonça aux Grecs que leurs dieux avaient été des hommes, il ne causa aucune révolution dans le culte public.

D'ailleurs, si les mystères avaient pu y donner atteinte, les magistrats, défenseurs nés de ce culte, eussent-ils pris les mystères sous leur protection? Le peuple d'Athènes, presque tout composé d'initiés, aurait-il pu être tout à la fois infatué des mystères et de la religion de ses ancêtres, dont les mystères devaient le désabuser? Lorsque Alcibiade dans l'ivresse tourna en ridicule l'histoire de Cérès et de Proserpine, représentée dans les mystères, le peuple se mit en fureur contre lui et cria au blasphème : ce zèle ne s'accorde guère avec l'idée d'un seul Dieu et de la fausseté du polythéisme.

Enfin, si les mystères avaient été tels que Warburthon les représente, les premiers philosophes convertis au christianisme, saint Justin, Arnobe, Athénagore, saint Clément d'Alexandrie, etc., n'en auraient-ils pas tiré avantage pour prouver aux païens l'unité de Dieu? Plusieurs d'entre eux sans doute avaient été initiés; le dernier surtout, très-instruit de ce qui se passait dans les mystères, déclare qu'il va en révéler le secret, et il les peint comme une école d'erreur, de corruption, d'impiété.

L'auteur des *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et sur les Chinois*, nous apprend que les mystères étaient devenus une branche de finance pour la république d'Athènes, et qu'il en coûtait fort cher pour être initié (688). Cette nouvelle circonstance n'est pas propre à inspirer beaucoup de respect pour la cérémonie.

Les philosophes qui ont entrepris la défense du paganisme contre les attaques des Pères de l'Eglise, se sont prévalus tant qu'ils ont pu de ce qui était enseigné dans les mystères. Celse objecte aux Chrétiens que le dogme des peines éternelles ne leur est point particulier; qu'il est enseigné aux initiés dans les mystères; que les récompenses réservées aux justes et les supplices destinés aux méchants dans l'autre vie sont admis par tout le monde (689). Si le dogme de l'unité de Dieu eût aussi fait partie des mystères, Celse ne l'eût-il pas remarqué de même? Au contraire, il soutient la pluralité des dieux dans tout son livre, et blâme les Chrétiens de ce qu'ils ne veulent pas adorer les génies.

Il est donc évident que les mystères, loin d'avoir pu corriger le monde du polythéisme et de l'idolâtrie, n'étaient destinés qu'à perpétuer leur règne chez toutes les nations.

§ XXI.

Quelques vérités échappées aux poëtes ne prouvent rien.

Objection. Vous supposez, très-mal à propos, diront les déistes, que le culte public et les fables avaient effacé chez les païens la notion d'un seul Dieu ; les poëtes l'ont professée publiquement sur le théâtre d'Athènes. L'aurait-on souffert, si ce dogme n'avait été universellement cru et connu, ou s'il avait été incompatible avec la religion dominante? Dans les Troyennes d'Euripide, acte IV, Hécube fait cette apostrophe singulière à Jupiter : « Puissant moteur de l'univers, vous dont la terre même est le trône ; être impénétrable à nos lumières, qui que vous soyez, soit une nature néces-

(687) S. Aug., *De civ. Dei*, l. x, c. 32.

(688) *Rech. philos. sur les Egypt.*, tome II, sect. 7, p. 152.

(689) Orig., *contre Celse*, l. viii, p. 408, 409.

saire, soit l'esprit des mortels, je vous adore. C'est vous dont l'équité, par des routes secrètes, conduit les choses humaines à ses fins (690). » Vous avez cité vous-même cet autre passage de Sophocle : « Dans la vérité il n'y a qu'un Dieu, il n'y en a qu'un qui a formé le ciel, la terre, la mer et les vents. Cependant la plupart des mortels, par une étrange illusion, dressent aux dieux des statues de pierre, de cuivre, d'or et d'ivoire, comme pour avoir une consolation présente dans leurs malheurs. Ils leur offrent des sacrifices, ils leur consacrent des fêtes, s'imaginant vainement que la piété consiste dans ces cérémonies (691). » Didyme d'Alexandrie, dans un traité de la *Trinité*, qui vient d'être publié, a cité, l. II, c. 27, deux passages, l'un de Platon, ancien poëte comique, l'autre de Philémon, qui établissent l'unité de Dieu aussi clairement que celui de Sophocle (692).

Or, les poëtes, en tenant ce langage, ont suivi, ou la croyance commune, ou les opinions philosophiques : dans le premier cas, il en résulte que l'unité de Dieu était la croyance commune; dans le second, il s'en suit que du moins les philosophes ont connu clairement et professé hautement l'unité de Dieu.

Réponse. Ce langage des poëtes est sans doute une opinion philosophique. Euripide avait été disciple de Socrate. Si l'on veut y regarder de près, on verra que le *Moteur de l'univers*, confondu avec *l'esprit des mortels*, n'est autre chose que l'âme universelle du monde, selon le système de Pythagore et des stoïciens, exposé par Virgile dans la description des enfers. Il est très-probable que Sophocle et les autres poëtes ne concevaient pas la Divinité autrement. Or, en parlant de la religion des Indiens, nous avons déjà fait voir que ce système ne favorise ni l'unité de Dieu, ni la pureté de son culte, ni la morale, ni le dogme des peines et des récompenses futures; il le détruit au contraire par le fondement : nous le prouverons encore ailleurs.

Mais supposons, pour un moment, que la doctrine enseignée sur le théâtre d'Athènes ait été plus orthodoxe, l'on ne pourra encore en tirer aucune conséquence, ni en faveur de la croyance commune, ni pour l'honneur de la philosophie.

Les Athéniens laissaient à leurs poëtes dramatiques la liberté de parler contre la religion. Il n'est pas possible de pousser plus loin la licence que l'a fait Aristophane; il a couvert de ridicule les dieux, leurs fables, leur culte, sans qu'il lui en soit rien arrivé, et sans que l'idolâtrie ait rien perdu de son crédit. Les poëtes étaient sans conséquence; on s'amusait de leurs saillies, et toutes choses allaient leur train. Aussi ne raisonnent-ils pas toujours de même; leurs discours sont ordinairement conformes à l'opinion vulgaire; ils parlent des dieux comme le peuple. Ils sont même les auteurs de la plupart des fables; ils les ont accommodées au goût et aux préjugés de leurs auditeurs. L'inconstance de leur langage ôte donc toute espèce d'autorité et de force aux vérités qu'ils ont rencontrées par hasard. Dès qu'un dogme n'est point constant, uniforme, suivi dans la pratique, il n'est plus d'aucune utilité, il ne produit aucun effet.

Il en est de même des philophes. Tantôt ils parlent de Dieu, et tantôt ils parlent des dieux ; ici, ils semblent blâmer l'idolâtrie ; là, ils l'approuvent et la confirment; ils citent quelquefois l'ancienne tradition et ils l'abandonnent. Rien de constant dans leur doctrine ; la vérité y est noyée dans les erreurs. Quel fond peut-on faire sur de pareilles leçons ? Quel fruit le peuple peut-il en tirer? Leurs contradictions n'ont pu enfanter que des doutes ; et lorsque la vérité s'est fait entendre, ils ont réuni toutes leurs forces pour étouffer sa voix. Nous allons le démontrer dans l'article suivant.

Lorsque les incrédules s'obstinent à soutenir que les grandes vérités de la religion naturelle ont été connues dans le paganisme, ils ne voient pas que ce fait, s'il était vrai, tournerait à la condamnation des païens. Dans cette hypothèse, comment excuser l'idolâtrie généralement pratiquée? Comment justifier l'indolence des philosophes qui n'ont pas osé, ou n'ont pas daigné détromper le peuple ? Plus indulgents que nos adversaires, nous convenons, avec les Pères de l'Eglise, qu'avant la venue de Jésus-Christ, le commun des païens était excusable *jusqu'à un certain point* (693), et plus digne de pitié que de colère. Nous en concluons, avec les apôtres, que la venue de ce divin Maître a été le plus grand bienfait de la miséricorde divine, et que nous ne pouvons assez en bénir sa providence.

ARTICLE VI.

De la croyance et de la morale des anciens philosophes.

§ I.

Eloges outrés donnés aux philosophes

Il n'est pas aisé de découvrir quelle a été la vraie doctrine des sages de l'antiquité. Dans la recherche que nous en allons faire, il est également dangereux de blesser les sectateurs de la religion et des incrédules. Si nous voulons nous fier à ceux-ci, les philosophes grecs et romains ont professé la religion naturelle ou le déisme ; ils ont enseigné clairement l'unité de Dieu, sa providence, l'immortalité de l'âme, les peines et les récompenses de la vie à venir, toutes les vérités essentielles de la morale : en consultant leurs écrits, on peut former un

(690) *Théâtre des Grecs*, t. IV, c. 13.
(691) EUSÈB., *Præp. Evang.*, l. XIII, c. 13.
(692) Voyez *Daniel*, traduit par les Septante, 3e dissert., p. 403 et 405.

(693) THÉODORET, *Thérapeut.*, 2e disc., p. 485; *I Cor.* XII, 2.

système de religion très-complet, aussi parfait et plus utile que l'Évangile. Puisque ces grands hommes en sont venus à bout, sans le secours de la révélation, il est donc démontré que la raison humaine est capable de construire ce grand édifice que nous jugeons impossible. M. Fréret, dans son *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, s'est attaché à prouver ce fait important (694); il avait emprunté les matériaux de M. Huet. Ce savant évêque a montré, par une foule de passages des anciens, qu'il n'est aucun des dogmes du christianisme, aucun des préceptes de la morale évangélique, dont les païens n'aient eu du moins une faible notion (695) : d'autres écrivains ont fait la même chose. Voilà donc les partisans mêmes de la révélation réunis aux déistes, pour venger la raison humaine des accusations que nous formons contre elle; autant de témoins qui prouvent, sans s'en apercevoir, l'unité d'une religion surnaturelle et révélée.

Comme cette prétention attaque non-seulement la nécessité et l'utilité de la mission de Jésus-Christ, mais encore le besoin d'une révélation primitive, il est à propos de l'examiner avant d'aller plus loin. Faisons d'abord quelques observations générales; nous viendrons ensuite au détail des connaissances particulières que l'on attribue aux anciens philosophes.

§ II.

Leur doctrine n'a pu produire aucun effet.

1° Combien s'est-il écoulé de siècles avant la naissance de la philosophie chez les Grecs: il y avait au moins mille ans que la Grèce était peuplée, selon le calcul ordinaire, avant qu'il y parût aucun philosophe. Il a donc fallu, pendant tout ce temps-là, que les hommes grossiers, ignorants, tous occupés des besoins de la vie, demeurassent sans religion ou s'en fissent une conforme à leur stupidité, si Dieu n'y avait pas déjà pourvu. Lorsque les premiers philosophes sont nés, le paganisme subsistait; il était ancien et enraciné; aucun d'eux n'a tenté de le réformer. Ils ont même posé pour maxime qu'un sage législateur ne l'entreprendrait jamais de peur d'y substituer une croyance moins certaine que celle qui était établie par les lois. Quand ils auraient été éclairés, quand leurs opinions auraient été aussi vraies qu'on le prétend, nous ne voyons pas quel heureux effet il en a pu résulter pour l'instruction du genre humain.

Les Grecs ne sont point créateurs de leur philosophie : ils l'avaient empruntée des Egyptiens, des Chaldéens, des Phéniciens, des Indiens : leurs premiers Sages, Thalès, Phérécyde, Pythagore, avaient voyagé pour s'instruire. Quand ils auraient connu la vérité, il faudrait encore savoir dans quelle source avaient puisé ceux qui la leur ont transmise, et si elle n'est point venue d'une tradition primitive, comme tous les monuments concourent à le prouver.

2° Les philosophes eux-mêmes n'ont point cru que leur doctrine fût propre au peuple; ils en ont fait un mystère qu'ils ne dévoilaient point en public : il fallait, dit Lactance, porter une longue barbe et un manteau pour y être initié. Tous ont eu une doctrine extérieure, destinée à être divulguée, et qui s'accordait avec les préjugés populaires, et une doctrine secrète qu'ils réservaient pour un petit nombre de disciples affidés (696). S'ils ont été assez clairvoyants pour découvrir le vrai, du moins ils n'ont pas eu assez de zèle pour le communiquer aux autres. Cependant une religion vraie, une morale raisonnable, un culte pur, sont faits pour tout le monde : ils sont même plus nécessaires aux ignorants, parce que l'éducation et la noblesse des sentiments ne peuvent suppléer en eux au défaut de la religion. Si la vérité ne perce point jusqu'au gros d'une nation, il lui est fort indifférent qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas dans son sein des hommes assez heureux pour la connaître.

La nature, dit Cicéron, ne nous a donné que de faibles lueurs pour apercevoir la vérité, et bientôt nous les étouffons tellement par des opinions fausses et des mœurs dépravées, que la lumière naturelle s'évanouit. Il convient que, malgré l'estime due à la philosophie, elle est négligée de la plupart des hommes, et même blâmée de plusieurs; que l'on peut la décrier sans être contredit par le peuple (697). Le mépris était donc mutuel entre le peuple et les philosophes; ce n'était pas un moyen de faire fructifier les leçons de la philosophie.

3° A peine a-t-elle commencé à éclore, qu'elle s'est partagée en une infinité de sectes qui se sont déclaré la guerre. Anaxagore et quelques platoniciens voulaient un Dieu spirituel : les stoïciens croyaient un Dieu corporel, ou du moins divisible et identifié avec toutes les parties de la nature. Plusieurs semblaient admettre la Providence, la spiritualité et l'immortalité de l'âme; les épicuriens attaquaient ces vérités de toutes leurs forces. Les cyniques et les cyrénaïques contredisaient les maximes les plus évidentes de la morale : les pyrrhoniens, les sceptiques, les académiciens ne reconnaissaient rien de certain; ils soutenaient le pour et le contre sur toutes les questions. A quelle secte fallait-il donner la préférence? Laquelle devait-on prendre pour guide dans ce chaos de disputes? Tous ces docteurs avait une égale autorité; tous prétendaient fonder leurs leçons sur la raison

(694) *Examen crit.*, c. 9.
(695) HUET, *Quest. Alnetanæ*.
(696) Cette double doctrine, l'une publique, l'autre cachée, était une pratique commune à tous les philosophes, chez les Indiens, chez les Chaldéens, chez les Egyptiens, chez les Grecs, dans l'école de Pythagore, et dans celle de Platon. (*Mém. de l'Acad. des inscrip.*, t. XXXI, in-4°, p. 128, tome LV, in-12, p. 221.)
(697) *Tuscul.*, l. III, c. 1, et V, c. 2.

et sur la lumière naturelle; il n'y en a pas deux qui se soient accordés.

Diodore de Sicile, reconnaît que les Grecs, livrés à des disputes éternelles, et toujours épris des nouvelles opinions, laissent leurs disciples dans une incertitude absolue, et les font errer toute leur vie, dans le doute et l'indécision (698). Platon fait le même aveu (699).

Lorsque les incrédules veulent rendre la révélation suspecte, ils objectent que les religions prétendues révélées se contredisent: mais les sectateurs prétendus de la raison se contredisent encore davantage; ils ne sont pas mieux d'accord aujourd'hui qu'autrefois, après deux mille ans de disputes.

§ III.

Leurs disputes, leur incertitude.

4° De ces contestations mêmes il résultait un inconvénient sensible, c'est qu'ils n'osaient enseigner aucun dogme d'une manière ferme et assurée, comme s'ils en avaient eu une pleine conviction. Ils prévoyaient les objections et les assauts qu'ils auraient à soutenir de la part de leurs adversaires; ils traitaient toutes les questions d'une manière problématique, propre à inspirer des doutes, et non à persuader. Dans son ouvrage sur la *Nature des dieux*, Cicéron laisse à peine entrevoir ce qu'il pense sur le fond de la question; il paraît embrasser leur existence, non comme un dogme certain, démontré incontestable, mais comme plus vraisemblable que le système des épicuriens. Il avait pris cette méthode de Platon: « Ce philosophe, dit-il, n'affirme rien dans ces livres; il dispute pour et contre; il met tout en question, et ne répond rien de certain (700). »

Platon lui-même avoue dans le *Timée*, qu'il lui est impossible de faire mieux. « Vous devez être contents, dit-il à ses auditeurs, si je vous donne des opinions aussi probables que celles des autres philosophes, et vous souvenir que vous et moi sommes de faibles hommes. » Cicéron a répété ces paroles dans les *Tusculanes*, et fait profession d'être dans le même embarras (701). Voilà ce qui fit embrasser à la plupart la secte des académiciens qui n'admettaient aucune certitude, mais seulement la probabilité de toutes les opinions.

Il n'y a, dit Porphyre, aucune opinion chez les philosophes, qui soit absolument certaine, à cause des raisons que l'on peut apporter pour et contre (702). Il était question là de l'immortalité de l'âme, et Cicéron avoue que les arguments de Platon sur ce point ne produisaient pas en lui une ferme conviction; aussi fonde-t-il cette grande vérité sur la croyance de toutes les nations, et non sur les raisonnements des philosophes (703).

5° Non-seulement les différentes sectes se combattaient, mais souvent le même philosophe enseignait tantôt une opinion, et tantôt une autre. L'on a reproché à Platon ses inconséquences et ses contradictions sur la nature de Dieu. « Dans le *Timée*, il dit que l'on ne peut point nommer le Père de ce monde; dans les *Lois*, qu'il ne faut pas être curieux de savoir ce que c'est que Dieu..... Dans ces mêmes ouvrages, il dit que le monde, le ciel, les astres, la terre, les âmes, les divinités que nous enseigne la religion de nos ancêtres, il dit que tout cela est Dieu (704). Il y a peut-être un moyen de concilier Platon avec lui-même; mais les ignorants n'étaient pas en état de le faire. Après avoir décidé dans le *Timée*, qu'il faut croire la généalogie des dieux sur la parole des anciens, et pour obéir aux lois, il ne veut pas, dans ses livres de la république, que l'on enseigne aux jeunes gens les fables des dieux, parce qu'elles portent au crime (705). Voilà comme enseignait ce grand génie, que Cicéron ne craint pas de nommer *le prince* et même *le dieu des philosophes*. Quelle confiance le peuple pouvait-il prendre aux leçons de semblables maîtres? Il n'est pas étonnant qu'ils aient été regardés comme des rêveurs, dont les disputes ne pouvaient produire aucun bien.

6° L'on se tromperait beaucoup, si l'on se flattait de trouver dans une seule secte, ou dans un même philosophe, le recueil complet des vérités qu'il est important de savoir, et un catéchisme entier de la religion naturelle. Quoique le symbole n'en soit pas fort étendu, ceux qui ont travaillé à le former, ont eu besoin d'une érudition peu commune. Il a fallu mettre à contribution tout ce qui nous reste d'anciens écrits, rapprocher tous les siècles, consulter toutes les sectes, interroger toutes les nations; et si l'on n'avait pas connu l'Evangile, l'on n'aurait eu aucune règle certaine pour distinguer les vérités d'avec les erreurs. Mais chez les anciens peuples, le commun des hommes ne pouvait pas faire comme Pythagore, voyager toute sa vie, fréquenter toutes les écoles, écouter tous les sages, choisir entre tant d'opinions différentes celles qui étaient les plus certaines ou les plus probables.

Les incrédules objectent que le peuple n'est pas capable de choisir entre les différentes religions; qu'il reçoit, au hasard, celle qu'on lui donne par l'éducation. Mais était-il capable de choisir entre les différentes sectes de Philosophie? N'est-ce pas le hasard seul qui a décidé du système de plusieurs philosophes? Ils ont pris celui de leur maître, avant de savoir s'il était vrai ou faux.

(698) *Hist.*, l. II, 21.
(699) Dans le *Thœtete*. V. Théod., *Thérap.* 2e disc. p. 487.
(700) *Acad. quæst.*, l. I, n. 46.
(701) *Tuscul.*, l. I, n. 9.
(702) *Lib. de Hist. animæ*; V. Eusèbe, *Prép. Ev.*, l. XIV, c. 3.
(703) *Tuscul.*, l. I.
(704) *De nat. deor.*, l. I, n. 12
(705) V. Théodoret, *Thérapeut.*, 3e disc. p. 512.

§ IV.

Ils ont reconnu la nécessité d'une révélation.

Il est bien singulier qu'on nous vante les lumières des anciens philosophes, pour en conclure l'inutilité de la révélation, pendant qu'eux-mêmes en reconnaissent hautement la nécessité, et se plaignent des courtes vues de l'esprit humain, en fait de religion. Nous prions le lecteur de peser la force de leurs témoignages ; ils renversent de fond en comble les prétentions des déistes.

Jamblique, qui suivait les opinions de Pythagore, avoue sur ce point l'impuissance de la philosophie. « Il est clair, dit-il, que l'homme doit faire ce qui est agréable à Dieu ; mais il n'est pas facile de le connaître, à moins qu'il ne l'ait appris de Dieu même, ou des génies, ou n'ait été éclairé d'une lumière divine (706). » Il dit ailleurs, qu'il n'est pas possible de bien parler des dieux, si ces dieux ne nous instruisent eux-mêmes (707). Enfin, il fait à Dieu cette prière : Otez ce nuage qui est sur les yeux de notre esprit, afin que, comme dit Homère, nous puissions connaître Dieu et l'homme (708). Simplicius répète cette même prière à la fin de son commentaire sur Epictète; Porphyre fait le même aveu (709).

Platon, Aristote, Plutarque, regardent les dogmes d'un Dieu, créateur du monde, de sa providence, de l'immortalité de l'âme, non comme des connaissances acquises par le raisonnement, mais comme d'anciennes traditions (710).

Le même Platon donne pour avis à un législateur de ne jamais toucher à la religion, de peur de lui en substituer une moins certaine que celle qu'il trouve établie; « car il doit savoir, ajoute le philosophe, qu'il n'est pas possible à une nature mortelle d'avoir rien de certain sur cette matière (711). » Dans le même ouvrage, il reconnaît que la piété est la vertu la plus désirable : mais qui sera en état de l'enseigner, dit-il, si Dieu ne lui sert de guide ?

Dans le second Alcibiade, il fait dire à Socrate : « Il faut attendre que quelqu'un vienne nous instruire de la manière dont nous devons nous comporter envers les dieux et envers les hommes. Jusqu'alors il vaut mieux différer l'offrande des sacrifices que de ne savoir en les offrant, si on plaira à Dieu, ou si on ne lui plaira pas. » Il conclut ailleurs, qu'il faut recourir à quelque dieu, ou attendre du ciel un guide, un maître, qui instruise l'homme sur ce sujet (712). Enfin, il veut que l'on consulte l'oracle sur tout ce qui concerne le sacrifice et le culte des dieux : « car nous ne savons rien de nous-mêmes sur tout cela, dit-il, et nous ne saurions mieux faire que de suivre exactement les décisions de l'oracle (713). »

Dans le *Phédon*, après que Socrate a dit ce qu'il pense sur l'immortalité de l'âme et sur la vie à venir, un de ses disciples répond : « La connaissance claire de ces choses, dans cette vie, est impossible, ou du moins infiniment difficile... Le sage doit donc s'en tenir à ce qui paraît plus probable, à moins qu'il n'ait des lumières plus sûres, ou la parole de Dieu lui-même qui lui serve de guide. »

Mélisse de Samos, disciple de Parménide, disait que nous ne devons assurer aucune chose concernant les dieux, parce que nous ne les connaissons pas (714).

Plutarque commence son traité sur Isis et Osiris, en disant : « qu'il convient à un homme sensé de demander aux dieux toutes les bonnes choses, mais surtout de leur demander la connaissance des dieux, autant que les hommes sont capables de la recevoir, parce que c'est le plus grand don que Dieu puisse faire à l'homme, ou que l'homme puisse obtenir de la bonté divine. »

Simplicius dit, après Epictète, « que l'homme instruit, ou par Dieu lui-même, ou par sa propre expérience en différentes manières et par des sacrifices différents, cherche à se rendre Dieu favorable (715). »

« C'est par une grâce toute particulière des dieux, » disait l'empereur Marc-Antonin, « que je me suis souvent appliqué à connaître véritablement quelle est la vie la plus conforme à la nature; de sorte qu'il n'a pas tenu à eux, à leurs inspirations, ni à leurs conseils, que je ne l'aie suivie ; et si je ne puis pas encore vivre selon ces règles, c'est ma faute; cela vient de ce que je n'ai pas obéi à leurs avertissements, ou plutôt, si je l'ose dire, à leurs ordres et à leurs préceptes (716). »

Selon Proclus, un homme sage doit commencer par prier les dieux, avant de méditer sur la nature divine; car nous ne connaîtrons jamais ce qui regarde la Divinité, que nous n'ayons été éclairés de la lumière céleste (717).

L'empereur Julien, quoique ennemi déclaré de la révélation chrétienne, convient qu'il en faut une. « On pourrait peut-être, dit-il, regarder comme une pure intelligence, et plutôt comme un dieu que comme un homme, celui qui connaît la nature de Dieu (718). Si nous croyons l'âme immortelle, ce n'est point sur la parole des hommes, c'est sur celle des dieux mêmes, qui peuvent seuls connaître ces vérités (719). »

Celse rapporte le passage dans lequel Platon dit : qu'il est difficile de découvrir

(706) *Vie de Pythagore*, c. 28
(707) *De myster.*, sect. 3, c. 18.
(708) *Théol. païenne*, par M. DE BURIGNY, t. II, c. 17, p. 91.
(709) PORPHYRE, *De abstin.*, l. II, n. 53.
(710) PLATON, *De leg.*, l. IV; ARISTOTE, *De mundo* c. 6; PLUTARQUE, *De Isid. et Osir.*
(711) Dans l'*Epinomis*.
(712) L. IV des *Lois*.
(713) *Ibid.*, l. V.
(714) DIOG. LAERCE, l. IX, § 24.
(715) *Manuel d'Epict.*, tome I, p. 211, 212
(716) *Réflexions morales*, l. I, à la fin.
(717) *In Platon. Theod.*, c. 1.
(718) *Lettre à Thémistius.*
(719) *Lettre à Théodore, Pontife.*

le Créateur ou le Père de ce monde, et impossible de le faire connaître à tous; il en conclut que, selon Platon, cette étude ne convient pas à tout le monde (720). Hésiode lui-même implore le secours d'une divinité en commençant la théogonie; il reconnaît qu'il a besoin d'une inspiration pour chanter la naissance du monde. Ce n'est pas sans raison que les païens avaient proposé une divinité aux opérations de l'esprit.

§ V

Effets que le christianisme produisit parmi eux.

Les philosophes postérieurs à l'ère chrétienne, Porphyre, Jamblique, Hiéroclès, Proclus, Apulée, Apollonius, etc., malgré leur haine contre le christianisme, avouaient la nécessité d'une révélation et d'une lumière surnaturelle, pour apprendre la science de Dieu et la manière dont il veut être honoré. Au lieu d'accepter ce secours que Dieu leur offrait dans l'Evangile, ils aimèrent mieux recourir aux mystères du paganisme, à la théurgie, à la magie, à un prétendu commerce immédiat avec les esprits ou génies; ils se plongèrent plus profondément dans l'erreur en cherchant la vérité. Ils étaient plus modestes que ceux d'aujourd'hui, mais ils n'étaient pas plus raisonnables.

On vit néanmoins dans leurs opinions une révolution remarquable. Après leurs disputes contre nos apologistes, après qu'ils eurent pris connaissance de nos livres sacrés, ils rectifièrent une partie de leurs idées ; leur polythéisme est moins grossier que celui des siècles précédents. Ils admirent plus clairement que les anciens *un Dieu créateur;* ils soutinrent avec Platon, que Dieu avait confié le gouvernement du monde à cette multitude de génies que le paganisme adorait, qu'il était juste de leur rendre un culte, que les Juifs et les Chrétiens avaient tort de leur refuser (721). Ils tâchèrent de donner aux fables un sens allégorique ; ils rapprochèrent leur morale de celle des livres saints : Julien voulait établir parmi les prêtres païens la même discipline qui était en usage dans le christianisme ; ils professèrent l'immortalité de l'âme (722).

Ainsi ils profitèrent des leçons de Jésus-Christ, sans vouloir le prendre pour Maître ; intérieurement convaincus des erreurs de la philosophie, ils rougissaient de les avouer, ils fermaient les yeux à la lumière qui les éclairait malgré eux. C'est ce que font encore ceux d'aujourd'hui, qui se savent bon gré de leurs connaissances et de leur prétendue religion naturelle, mais qui ne veulent pas en faire hommage à la révélation dans laquelle ils l'ont puisée

(720) Dans Orig., l. vii, n. 42.
(721) V. la *Théologie païenne*, par M. de Burigny, t. I, c. 12, n. 4, p. 283.
(722) *Mém. de l'Acad. des inscrip.*, in-12, t. LVI, p. 23 et 24.

§ VI.

Leurs erreurs sur l'unité de Dieu.

Venons enfin au fait essentiel. Est-il vrai que les anciens philosophes aient enseigné une doctrine pure; qu'ils aient professé l'unité de Dieu et sa providence, l'immortalité de l'âme, les peines et les récompenses de la vie future, les principaux préceptes de la morale ? Sur cette question qui pourrait nous mener fort loin, nous invitons le lecteur à consulter la *Nouvelle démonstration évangélique* de M. Léland, ouvrage savant et solide; nous sommes forcés de nous borner ici à de courtes observations.

1° Sur l'unité de Dieu et sa providence, les doutes, les contradictions, l'incertitude de l'ancienne philosophie, sont démontrés par le témoignage et la conduite de Cicéron. Il avait lu avec soin les écrits de tous les philosophes connus ; il avait comparé et pesé leurs opinions : il commence ses livres sur la nature des dieux, en avouant que ces systèmes sont si opposés les uns aux autres, que l'on ne sait à quoi s'en tenir. Il se contente d'examiner s'il y a des dieux ou s'il n'y en a point; mais il ne lui est pas venu dans l'esprit de demander s'il n'y en a qu'un, et si c'est lui qui gouverne le monde. Dans ses *Questions académiques*, après avoir parlé de la Providence : « Tout ceci nous est caché, dit-il, nous est voilé par d'épaisses ténèbres ; l'esprit humain, quelque subtil qu'on le suppose, ne peut s'élever au ciel, ni pénétrer dans la terre (723). »

A la vérité, dans le *Songe de Scipion*, et ailleurs, il parle d'un *Dieu principal* qui gouverne le monde ; mais cette doctrine se trouve très-affaiblie par la manière dont il traite la question dans ses entretiens sur la *Nature des dieux*. Or, comme il le remarque lui-même, on ne doit point juger des sentiments d'un philosophe par quelques paroles décousues, mais par l'enchaînement de ses principes, et par la manière dont il parle constamment (724).

2° Il est assez étonnant d'entendre les déistes vanter l'orthodoxie des anciens philosophes, pendant que de savants critiques les taxent tous d'athéisme sans exception. C'était le sentiment du célèbre Gassendi, que l'on ne peut pas accuser d'avoir ignoré l'ancienne philosophie (725). Bayle ne s'en est pas beaucoup écarté (726). Il en résulte du moins que leur doctrine n'est pas fort aisée à saisir, et que le commun des hommes ne pouvait tirer aucune utilité de leurs leçons.

Mais évitons les excès ; suivons les critiques les plus modérés. « Tous les anciens » philosophes, dit l'abbé d'Olivet, » auraient proféré cet acte de foi, *Je crois l'existence de Dieu ;* mais en la réduisant à sa juste valeur; cette proposition, dans la bouche de Strabon

(723) *Acad. Quæst.*, l. iv, n. 38.
(724) *Tuscul. Quæst.*, l. v, c. 10.
(725) Gassendi, *Physicæ*, sect. 1, l. iv, c. 2.
(726) *Continuation des pens. divers.*, § 20.

ou dans celle d'Epicure, signifie, *je crois l'existence d'une nature inanimée ;* dans celle des stoïciens, *je crois l'existence d'un principe intelligent quoique matériel;* dans celle d'Anaxagore ou de Platon, *je crois l'existence d'un esprit infini qui a formé l'univers, mais qui ne l'a pas créé et ne le gouverne point* (727). » C'est à ces trois classes que l'on peut réduire tous les anciens systèmes (728).

Or, en examinant celui de Platon, qui est le moins erroné, quelle idée ce philosophe nous donne-t-il de la Providence? Il croyait que Dieu, après avoir fait le monde d'une matière éternelle, avait formé des intelligences subalternes, auxquelles il avait laissé le soin de produire les êtres vivants et de les gouverner. Il donnait le nom de *dieux* à ces génies secondaires; c'est à eux seuls qu'il attribuait le gouvernement de l'univers et le soin de notre destinée ; c'est à eux qu'il voulait que s'adressât le culte religieux. Loin d'en recommander aucun à l'égard du *Père de ce monde*, il jugeait qu'il est fort difficile de le connaître, et dangereux de le dévoiler aux hommes (729). Platon a été ainsi l'un des plus fermes soutiens du polythéisme et de l'idolâtrie : son opinion sur l'unité du premier principe ne pouvait influer en rien sur la religion ni sur les mœurs.

Le Dieu identifié avec le monde, et qui en était l'âme, selon les pythagoriciens et les stoïciens, servait encore moins que celui de Platon; ils l'appelaient un animal infini; dans l'hypothèse de la fatalité, sa providence était nulle; un stoïcien, fier de sa propre sagesse, se mettait sans façon au-dessus de la Divinité. Quand au dieu d'Aristote, dit le savant Brucker, qu'en ferons-nous? Il n'a point fait le monde, il ne se mêle point de le gouverner, il n'est pas plus libre qu'une machine, il n'exige point de culte, les hommes ne peuvent attendre de lui aucun bienfait (730). Il faut donc le reléguer avec les dieux oisifs et paresseux d'Epicure. Voilà ce qu'ont enfanté de mieux les plus grands génies de l'antiquité.

Socrate, Platon, Cicéron, Plutarque, parlent tantôt de Dieu et tantôt des dieux ; mais il est clair que dans le premier cas ils entendent un dieu indéterminé, un individu quelconque de la classe des dieux secondaires, et non le Dieu suprême et unique, puisque celui-ci ne se mêle point des choses d'ici-bas. Les modernes qui ont recueilli les passages de ces philosophes, pour prouver qu'ils ont professé l'unité de Dieu, n'y ont peut-être pas fait assez d'attention. Le premier principe de toutes choses n'est véritablement *Dieu* que par sa providence; s'il n'en a point, son existence ne nous intéresse en rien.

3° Pendant que les déistes s'évertuent à prouver que les anciens philosophes ont admis un Dieu suprême dans le même sens que les Juifs et les Chrétiens, toute la secte des matérialistes s'élève hautement contre cette assertion; ils soutiennent que ceux qui ont parlé d'un seul Dieu, ont entendu sous ce nom *le grand tout*, la nature entière, ou le monde qu'ils ont divinisé. L'auteur du *Système de la nature* s'efforce de le montrer par des passages de Varron, de Cicéron, de Pline, d'Apulée, de Maxime, de Madaure, et par une hymne d'Orphée adressée au dieu Pan. Selon lui, la croyance des philosophes était le panthéisme et non le monothéisme; l'idée de l'unité de Dieu n'est venue qu'à la suite de l'opinion que ce Dieu était l'âme de l'univers; elle n'a pu être que le fruit tardif des méditations humaines (731).

§ VII.

Sur la Providence.

En effet, aucun des anciens philosophes n'a enseigné la création. Or, dès que l'on ne suppose point que Dieu est créateur du monde, il est difficile de l'envisager autrement que comme l'âme du monde. Puisque toutes tes parties de l'univers sont en mouvement, elles sont donc animées, ou par une foule d'intelligences particulières, ou par une grande âme répandue dans toute la masse ; tous les êtres deviennent autant de portions de la divinité auxquelles on peut rendre un culte. C'est ainsi que les stoïciens et les pythagoriciens entendaient l'unité de Dieu et l'accordaient avec le polythéisme populaire. Cudword, après avoir fait les plus grands efforts pour trouver chez les philosophes le dogme d'un Dieu suprême, est réduit à convenir que ce Dieu était le *tout* ou l'univers (732). Les déistes modernes retombent dans cette erreur (733).

Il est clair que dans ce système la *Providence* est un terme abusif. Si Dieu est l'âme du monde, ses mouvements sont aussi nécessaires que la circulation du sang et le battement du cœur dans le corps humain. Aussi les stoïciens soutinrent le destin ou la fatalité; ceux qui parlaient de providence ne pouvaient s'accorder; les uns la bornaient au mouvement général et à la marche continue de l'univers; d'autres l'étendaient aux êtres particuliers : ceux-ci soutenaient que les actions humaines y étaient comprises; ceux-là prétendaient que Dieu n'y avait aucun égard. Conséquemment plusieurs blâmaient l'usage de la prière; ils auraient dû rejeter toute espèce de culte par la même raison. Porphyre, qui pensait comme les stoïciens que le Dieu suprême

(727) *Théologie des philosophes*, Conclusion, page 155.

(728) *Hist. des causes prem.*, p. 187.

(729) BRUCKER, *Hist. crit. phil.*, t. I, p. 689, 706, 721.

(730) BRUCKER, *Histoire philosophique*, tome I, p. 834.

(731) *Système de la nature*, tome II, c. 2, p. 35 et 42.

(732) *Systema mundi intell.*, p. 545.

(733) *Questions sur l'Encyclopédie*, tome IX, page 334.

est l'*âme du monde*, en concluait qu'on ne doit lui rien offrir, ni s'adresser à lui, mais seulement aux dieux secondaires (734). Celse et Julien suivaient les sentiments de Platon. L'on ne finirait jamais, si l'on voulait relever toutes les absurdités et les contradictions d'un système si mal conçu. Plutarque, qui a fait un traité des *Contradictions des stoïciens*, avait beau jeu ; mais il a souvent argumenté contre lui-même. Epicure aima mieux imaginer des dieux oisifs, abandonner toutes choses au hasard que de mettre l'homme sous l'empire de la nécessité; mais il raisonnait encore plus mal que les autres.

Là ont abouti huit cents ans de travaux et de disputes entre les philosophes, pour expliquer la nature des choses ; ils ont tâté tous les systèmes sans jamais s'attacher au vrai. Il s'en faut donc beaucoup que leur doctrine soit orthodoxe, ni leurs écrits capables de nous éclairer. Souvent, en donnant des leçons de morale, ils semblent supposer l'unité de Dieu, et ils ne l'ont admise que dans un sens erroné; lorsqu'ils ont voulu raisonner sur sa nature, ils ont parlé d'un Dieu, lorsqu'ils ont cité la tradition primitive ; dès qu'il s'est agi de prouver cette vérité, ils se sont égarés comme le peuple.

Objection. Cependant, dira-t-on, les Pères de l'Eglise, les théologiens, les critiques de toutes les sectes, ont rassemblé un grand nombre de passages des philosophes qui parlent nettement d'un seul Dieu; nous-mêmes, au commencement de cet ouvrage, avons supposé que ce dogme s'est conservé plus ou moins clairement chez tous les peuples. Comment pouvons-nous prétendre que les plus grands génies de l'antiquité aient travaillé à le détruire plutôt qu'à le confirmer? C'est supposer qu'ils ont été encore plus aveugles que le peuple.

Réponse. Ce phénomène pourrait nous surprendre si nous ne le voyions pas aujourd'hui renouvelé; mais nous sommes réduits continuellement à la réflexion de Cicéron : « Je ne sais, dit-il, comment il n'est rien de si absurde qui n'ait été avancé par quelqu'un des philosophes (735). » Rien ne peut plus nous étonner de leur part.

Les Pères de l'Eglise ont cependant eu raison d'alléguer aux païens les témoignages de leurs propres écrivains ; c'était un argument personnel auquel ils n'avaient rien à répondre. Mais il ne s'ensuit pas que ceux qui les avaient fournis aient été d'accord avec eux-mêmes : y a-t-il un seul philosophe qui ne se soit jamais démenti? Parmi eux comme parmi le peuple, la nature, la raison, un reste de la tradition primitive, ont été souvent plus forts que l'entêtement de système; alors il leur est échappé des réflexions justes et sages, mais elles ne naissaient point du fond des opinions philosophiques; c'était autant de contradictions avec ces opinions mêmes : et par cette raison elles ne pouvaient produire aucun bien. Des hommes incertains, chancelants, qui vivent au jour la journée, comme Cicéron le dit de lui-même (736), qui s'escriment tantôt pour et tantôt contre, selon qu'une lueur de probabilité vient frapper leur esprit; des hommes qui parlent en public comme le peuple, qui changent de ton et de style dans leurs écoles, qui articulent faiblement quelques vérités, et font des volumes pour soutenir l'erreur, ne sont pas propres à être les guides et les maîtres du genre humain.

La notion vague et obscure d'un seul Dieu s'est conservée chez toutes les nations; mais les philosophes n'ont contribué en rien à la perpétuer; au contraire, dans le temps même qu'ils la reconnaissent, ils affectent de s'en écarter. Pourquoi ne pas la prendre pour base de leurs systèmes? Pourquoi l'attaquer par des spéculations qui ne pouvaient donner aucune certitude? Pourquoi approuver et confirmer une religion populaire qui lui était opposée? Voilà le crime des philosophes et la source de tout le mal qu'ils ont causé (737).

§ VIII.

Sur la vie à venir.

Ils ont tenu la même conduite à l'égard du dogme de l'immortalité de l'âme, des peines et des récompenses après la mort. Socrate, Platon, Cicéron, Plutarque, disent que c'est une tradition ancienne et universelle ; ils avouent que c'est un puissant motif pour porter l'homme à la vertu et le détourner du crime. Celse, tout épicurien qu'il était, n'en disconvenait pas; il ne blâmait point le zèle des Chrétiens à le prêcher et à le faire valoir (738). Par une inconséquence étonnante, ces mêmes philosophes n'ont point fondé les devoirs de l'homme sur cette base, ils ne s'en sont point servis pour donner une sanction aux lois morales. Ils sont même venus à bout d'étouffer peu à peu la croyance d'une vie future, les uns par leur opiniâtreté à la nier; les autres, par les mauvaises preuves qu'ils en donnaient : ceux-ci, par les absurdités qu'ils y ont ajoutées; ceux-là, par la manière dont ils l'ont entendue.

Les cyniques, les cyrénaïques, les épicuriens, les académiciens rigides, et d'autres, ont constamment traité de fable la vie future et l'immortalité de l'âme. Les stoïciens, toujours peu d'accord avec eux-mêmes, l'ont tantôt admise et tantôt rejetée. Aristote, après avoir longtemps biaisé, finit par la combattre. Cicéron n'était pas ferme dans sa foi : Quand je lis Platon, sur « l'immortalité de l'âme, dit-il, je suis de son avis; dès que j'ai quitté le livre, et que je com-

(734) PORPHYRE, *De abstin.*, livre II, num. 34, 37, 38.
(735) CIC., *De div.*, l. II, n. 58
(736) *Tuscul.*, l. v, n. 11.
(737) *Hist. des causes prem.*, p. 183.
(738) ORIG., *contre Celse*, liv. III, n. 16 ; l. VIII, n. 49.

mence à méditer sur cette matière, toute ma conviction s'évanouit, je ne sais plus qu'en croire. » Pour se décider, il a recours à la croyance de toutes les nations, et non aux raisonnements des philosophes (739). Socrate, près de mourir, convenait que cette vérité n'était pas démontrée : il avait encore des doutes au moment où il aurait eu plus besoin d'être convaincu : Platon lui-même ne la croyait qu'en vertu de la tradition et de l'opinion des législateurs (740).

Pythagore, qui croyait la transmigration, ne jugeait l'âme immortelle, que parce qu'il la supposait éternelle comme Dieu; il l'envisageait aussi bien que les stoïciens, comme une portion de la substance divine, qui, après un certain nombre de révolutions, devait s'y réunir et s'y absorber. Nous avons vu cette opinion chez les Indiens, desquels Pythagore l'avait reçue. Mais en ôtant ainsi à l'âme son existence individuelle, on la rend incapable de peine et de récompense. Par un vertige ordinaire aux philosophes, ce système fut pendant longtemps le plus commun, parce que c'était le moins raisonnable.

Ceux qui crurent que les âmes des justes seraient heureuses dans une autre vie, ne purent se persuader que celles des méchants y seraient punies; les dieux bienfaisants par nature, disaient-ils, ne peuvent faire de mal aux hommes. Si Socrate et Platon disent quelque part que les peines des méchants, dans le Tartare, seront éternelles (741), Platon réfute ailleurs ce que les poëtes ont dit des enfers ; il soutient que la crainte de ces peines n'est propre qu'à faire des lâches.

Enfin, à force de contradictions et de disputes, les philosophes réussirent si parfaitement à tourner toutes les têtes, que, malgré la tradition universelle, malgré les apothéoses du paganisme et le culte des héros, un très-grand nombre de Grecs, du temps de Socrate, ne croyaient plus à la vie future : les Romains, au siècle de Cicéron, y croyaient encore moins. Quoique Polybe n'y eût pas grande foi lui-même, il convient néanmoins des pernicieux effets que cette incrédulité avait produits dans les mœurs de la Grèce ; Juvénal fait la même observation sur les Romains. « Il faut d'autant plus bénir la révélation de l'immortalité de l'âme, dit le plus célèbre de nos philosophes, et des peines et des récompenses après la mort, que la vaine philosophie des hommes en a toujours douté (742). »

Si les philosophes avaient pu consentir à respecter les traditions anciennes et générales, ils auraient raisonné plus sensément et se seraient rendus très-utiles; dès qu'ils voulurent soumettre toutes les vérités au raisonnement et aux discussions philosophiques, ils ne rencontrèrent que des erreurs.

§ IX.

Lois pernicieuses chez les Grecs.

Ont-ils été plus heureux sur la morale ? C'est ici le point essentiel par lequel on peut juger des avantages que la philosophie a procurés aux hommes : les premiers qui l'ont cultivée ont été les législateurs. Les lois des différentes nations sont donc un monument certain des connaissances morales dont les anciens sages étaient doués. Quoique les lois civiles ne suffisent point pour régler les actions des hommes, il est cependant nécessaire que ces lois soient justes, sages, conformes à la droite raison, autrement, loin de purifier les mœurs, elles contribueraient à les corrompre. Minos se vantait d'avoir reçu ses lois de la bouche de Jupiter; Numa, de la nymphe Egérie ; Solon et Lycurgue se disaient instruits par Apollon : voyons si ces prétendus inspirés ont enfanté de grandes merveilles (743).

Nous ne pouvons mieux juger de l'excellence des lois de la Grèce que par les mœurs qui en ont résulté; nous en avons ébauché le tableau dans un autre ouvrage (744) ; ici nous l'emprunterons de nos adversaires. « Peut-être, dit l'un d'entre eux, en regardant de plus près, ne verrons-nous dans la république d'Athènes qu'une populace mal organisée, vaine, légère, ambitieuse, jalouse, intéressée, incapable de se conduire elle-même et ne pouvant souffrir dans ses chefs la fortune qu'elle partage avec eux... Un peuple injuste pour ses alliés, ingrat pour ses chefs et cruel pour ses ennemis : » ajoutons inhumain envers ses esclaves, lubrique et déréglé à l'excès. La loi qui condamnait à la mort quiconque proposerait d'employer à d'autres usages l'argent destiné pour les spectacles, suffit ponr le couvrir d'opprobre !

« Si nous revenons sur les Spartiates... Est-ce une nation ? Ils ne cultivent pas la terre, ils en méprisent les productions et se font un mérite de s'en passer autant qu'il leur est possible. Est-ce une société? Mais les liens de famille, ceux du mariage, la paternité, l'amour, l'amitié y sont des choses inconnues. Les femmes ne sont liées à leurs maris que d'une manière précaire et incertaine; les enfants n'appartiennent point à leurs pères; la nature est condamnée au silence ; une voix impérieuse se fait seule entendre ; la patrie possède tout, prétend tout, réclame tout, et cependant elle ne donne, elle n'offre, elle ne promet rien... Si sa constitution n'a rendu les hommes ni plus vertueux, ni plus heureux, ce qui revient au même, si elle n'a fait le

(739) *Tuscul.*, l. I.
(740) Livre X des *Lois*. V. Théodoret, *Thérapeut.*, 8e disc., p. 602.
(741) Dans le *Phédon* et dans le Xe livre de la *République*.
(742) *Questions sur l'Encyclopédie*, article *Ame*, sect. 6.
(743) V. M. Leland, M. Goguet, et *La morale évangélique comparée à celle des différentes sectes de religion et de philosophie.*
(744) *Apologie de la religion chrétienne*, tome II, c. 11.

bonheur de Sparte ni celui de ses voisins, serons-nous encore assez aveugles pour lui prodiguer notre enthousiasme sur la foi de Xénophon et de Plutarque ? »

Après avoir peint la cruauté et la perfidie des Spartiates envers les Ilotes leurs esclaves : « La plume m'échappe des mains, dit le philosophe, en racontant de pareilles horreurs; mais mon indignation tombe moins sur les Spartiates que sur les auteurs qui nous transmettent froidement ces faits épouvantables, et s'étendent avec complaisance sur les louanges du peuple barbare qui s'en est rendu coupable...

« Il eût été du moins à souhaiter que la conduite des autres Grecs eût contrasté avec celle des Lacédémoniens ; mais nous ne pouvons dissimuler que l'humanité fût une vertu presque généralement ignorée parmi ces peuples... Nous sommes contraints d'avouer que ce qu'on appelle le bel âge de la Grèce fut un temps de torture et de supplice pour l'humanité (745). »

En effet, les lois de Lycurgue, si vantées par les anciens et par les modernes, sacrifiaient les vertus morales au bien politique; à Sparte, tout était juste, pourvu qu'il fût utile. Platon convient que ces lois étaient plus propres à former des hommes courageux que des citoyens justes : aussi les Spartiates se rendirent constamment odieux par leur mauvaise foi. Ils avaient coutume de fouetter les enfants jusqu'au sang devant le temple de Diane, sans leur permettre de proférer une plainte, et plusieurs mouraient de ce traitement barbare. On les exerçait à se battre les uns contre les autres avec un acharnement qui tenait de la rage. Accoutumés à traiter leurs esclaves avec une cruauté sans exemple, ils en usèrent à peu près de même contre le peuple des villes de la Grèce dont ils se rendirent maîtres. Ils jetaient dans un précipice les enfants qui paraissaient faibles ou mal conformés en naissant; la jeunesse était exercée au vol et à la filouterie comme à un art louable. La pudeur et la décence étaient bannies de Sparte : les femmes Spartiates étaient les plus débauchées et les plus corrompues de toute la Grèce. Les éloges que Platon et d'autres ont donnés aux lois de Lycurgue sont moins capables d'en pallier l'absurdité que de déshonorer la philosophie. Exalter les prétendues vertus des Spartiates, c'est donner aux hommes des tigres pour modèle.

L'impudicité contre nature était permise ou tolérée dans toutes les villes de la Grèce, aussi bien qu'à Rome, à la Chine et dans les Indes; les philosophes les plus célèbres s'en sont rendus coupables, et plusieurs même en ont fait gloire.

(745) *De la félicité publique*, tom. I, c. 3. p. 25 et suiv. ; *Quest. sur l'Encyclop.*, art. *Gouvernement*, sect. 2.

(746) Dion. Cassius, l. 60; Suétone, *Vie de Claude*.

(747) Ovide, *Amor.*, l. I; eleg. 6; Suétone, *De claris auctoribus*.

(748) Démosth. *in Onet.*, orat. I; Cicer., *pro Cœlio*.

(749) Sénèque, epist. 122

(750) *Antiq. Rom.*, l. vi, p. 214

(751) Sénèque, epist. 7.

(752) Plutarque, *Vie de Caton*

(753) Tacite, *Annal.*, l. xiv, c. 43.

(754) Juven., sat. 6, 222.

§ X.

Défauts des lois romaines.

Malgré l'estime que Cicéron et d'autres ont témoignée pour les anciennes lois romaines, elles n'étaient ni plus sages, ni plus douces que celles de la Grèce d'où elles avaient été tirées. La loi qui permettait aux créanciers de réduire leurs débiteurs en esclavage, ou de les mettre à mort et de les hacher en morceaux; celle qui donnait au père droit de vie et de mort sur ses enfants, et le pouvoir de les vendre jusqu'à trois fois; celle qui l'obligeait à nourrir seulement les enfants mâles et l'aînée des filles; celle qui permettait de tuer les enfants mal conformés, déshonorent l'humanité. Un peuple qui autorise le divorce et la polygamie, la prostitution et les désordres contre nature, le suicide et la cruauté envers les esclaves, ne mérite certainement pas les éloges que tant d'auteurs, prévenus ou imprudents, lui ont prodigués.

On sait quelle était à Rome la condition des esclaves ; elle nous paraît pire que celle des animaux. Lorsqu'ils étaient vieux, malades ou inutiles, on les exposait dans une île du Tibre pour y mourir de faim (746). Il y avait dans toute l'Italie des prisons souterraines pour les enfermer ; les portiers à Rome étaient des esclaves enchaînés (747); dans les procès on arrachait toujours leur témoignage par la torture (748) ; on les rouait de coups pour la moindre faute (749). Dans Denis d'Halicarnasse, un plébéien qui reproche aux sénateurs d'avoir taité le peuple comme des esclaves, parle de chaînes, d'entraves, de colliers de bois et de fer, de coups, de meurtrissures, d'outrages de toute espèce, de travaux excessifs et accablants : tel était donc le malheureux état des hommes réduits en servitude (750). Les divertissements barbares de l'amphithéâtre étaient un effet du mépris des Romains pour les esclaves, et ils ont servi à familiariser les empereurs avec l'effusion du sang (751). Caton l'Ancien prostituait ses esclaves pour de l'argent (752). Un Romain, qui en avait quatre cents, fut assassiné; tous furent mis à mort, quoiqu'il n'y eût aucune preuve contre eux ; c'était l'ancien usage contre lequel quelques sénateurs voulurent en vain réclamer (753). Dans Juvénal, une femme furieuse, qui exige par caprice la mort d'un esclave, demande si un esclave est un homme (754). Il est bien plus naturel de demander si les Romins étaient des animaux féroces.

Les Romains, dit l'*Encyclopédie*, accoutumés à se jouer des hommes dans la personne de leurs esclaves, ne connurent guère

la vertu que nous nommons humanité (755). Ils eurent lieu de l'éprouver par la manière dont ils furent traités, sous les monstres que nous nommons empereurs, et qui avaient été nourris parmi eux. Les combats de gladiateurs, le brigandage que les Romains exercèrent dans tout le monde connu, les ignominies et la mort qu'ils faisaient subir aux rois et aux généraux vaincus, caractérisent un peuple féroce et destructeur, né pour faire le malheur de tous les autres.

Les philosophes que nous avons déjà cités conviennent que le seul esclavage usité autrefois chez toutes les nations a suffi pour rendre la condition humaine cent fois pire qu'elle n'est à présent (756). Dans la Grèce, il y avait au moins quatre esclaves pour un homme libre ; leur nombre était encore plus considérable en Italie (757). Quand le christianisme n'aurait rendu d'autre service aux nations que d'adoucir et de supprimer peu à peu l'esclavage domestique, c'est un bienfait que le genre humain ne saurait méconnaître : les philosophes n'en veulent pas convenir ; mais nous le prouverons en son lieu.

§ XI.

Aveu qu'en ont fait les philosophes.

Nous avons vu ailleurs la morale et les lois des Egyptiens, des Chinois, des Indiens, des Perses, et les effets qu'elles ont dû opérer dans la société ; tels sont les prodiges de législation que l'on trouve chez les peuples les plus anciennement policés et les mieux instruits : y a-t-il là de quoi dresser un trophée à l'honneur de la raison et de la philosophie, et de conclure que la révélation ne pouvait rien apporter de mieux parmi les hommes? Les lois des Hébreux étaient cent fois plus sages et plus humaines que toutes celles dont nous avons parlé, et il n'est aucune nation chrétienne qui n'en ait de plus parfaites.

Cicéron, qui possédait à fond les lois de sa patrie et celles de la Grèce, reconnaît que « les lois humaines, soit celles qui ordonnent, soit celles qui défendent, ne suffisent point pour porter les hommes aux bonnes actions et pour les détourner des mauvaises... Ce serait une grande folie, dit-il ailleurs, de s'imaginer que les lois et les institutions des peuples ne commandent rien que de juste (758). » Cependant ce même orateur n'hésite pas de dire que le seul cahier des lois des Douze Tables lui paraît plus précieux que tous les livres moraux des philosophes.

Le lord Bolingbroke, ardent défenseur du déisme, est forcé de convenir que « la loi naturelle a été altérée et affaiblie dans tous les âges et dans toutes les contrées, par une foule de lois absurdes et contradictoires et par des coutumes vicieuses qui, quoique indépendantes des lois, avaient la même force... Les lois et les coutumes, inventées par la bizarrerie humaine, forment un nuage épais qui, enveloppant de toutes parts la loi naturelle, la dérobe aux yeux. Quelques rayons percent le nuage, mais ils ne jettent qu'une lueur faible et incertaine que les yeux les plus clairvoyants ne peuvent apercevoir, si le nuage n'est entièrement dissipé (759). »

Locke a fait la même réflexion « Qu'elle est vaine et imparfaite, dit-il, cette raison qui, chez les peuples les plus civilisés de la terre, n'a pu empêcher les hommes de tuer les enfants en les exposant, ni même leur persuader qu'une coutume barbare, qui détruisait une partie de l'humanité, était un crime contre la nature (760). »

Hérodote disait très-sensément : « Si l'on donnait aux hommes la liberté de choisir les coutumes qui leur paraîtraient les meilleures, il ne faut pas douter qu'après les avoir bien examinées, ils ne choisissent celles de leur pays (761). »

Enfin, M. de Burigny, après avoir cherché, avec le plus grand soin, dans les écrits des philosophes, tout ce qu'ils ont dit de bien sur le dogme et sur la morale, finit par avouer qu'il n'y a eu aucune secte qui n'ait soutenu des erreurs considérables, et qu'il n'est aucun de ces sages si vanté auquel on ne puisse reprocher des vices essentiels (762).

§ XII.

Impuissance de leur morale.

Des philosophes qui n'ont réclamé contre aucun des abus publics et constants dont nous avons fait mention, qui ont approuvé des lois aussi absurdes que celles que nous avons alléguées, ne sont certainement pas des moralistes fort éclairés ni fort respectables. Dans leurs écrits, nous ne voyons qu'un chaos de préceptes disparates, sans liaison, sans fondement, des réflexions fausses et contradictoires, souvent des maximes insensées et pernicieuses. Ce sont des aveugles qui cherchent la vérité à tâtons, et qui ne la rencontrent que par hasard ; leur morale pèche essentiellement par plusieurs endroits.

1° Nous démontrerons dans le chapitre 8, que sans la notion d'une loi naturelle, émanée de Dieu, intimée à l'homme par la conscience et le sentiment intérieur, appuyée par des promesses et par des menaces, la morale n'est qu'une belle spéculation qui

(755) *Encyclop.*, art. *Cruauté.*

(756) *De la félicité publique*, tom. I, c. 4, p. 47 ; *Quest. sur l'Encyclop.*, art. *Esclaves.*

(757) Il y avait à Athènes vingt-un mille citoyens et quatre cent mille esclaves. (ATHÉNÉE, l. VI, c. 20.) Titus Minucius, chevalier romain, en avait quatre cents. (SÉNÈQUE *De tranquill.*, c. 8.) Un certain Céciliusen avait quatre mille. (PLINE, l. XXXIII, c. 10.)

(758) *De leg.*, l. I, c. 4 et 15.

(759) *Œuvres de Bolingbr.*, t. V, p. 15 et 105.

(760) *Christian. raisonn.*, t. II.

(761) HÉRODOTE, l. II.

(762) *Théol. païenne*, t. II, c. 34 et 36.

ne porte sur rien, qui n'a ni sanction, ni autorité, qui ne peut imposer à l'homme une obligation proprement dite, un devoir rigoureux. Or, aucun philosophe ancien n'a donné pour base à la morale et à nos devoirs la loi divine, armée de peines et de récompenses : donc toute morale philosophique manque par le principe, et ne peut produire aucun effet sur le commun des hommes.

Cicéron regarde, à la vérité, la sagesse divine comme la source première de toute loi ; mais il ne menace les infracteurs de la loi naturelle d'aucune autre peine, que des remords de la conscience. Il dit que l'obligation naturelle de tenir sa parole n'est point fondée sur la crainte des dieux, mais sur la justice et la bonne foi (763). Zénon et Chrysippe, chefs des stoïciens, disent que la loi naturelle est Dieu lui-même ou l'Intelligence divine ; l'épicurien Velléïus le leur reproche comme une absurdité (764) ; Plutarque, comme une contradiction avec les principes du stoïcisme (765); on sait d'ailleurs que par l'Intelligence divine, ces philosophes entendaient la raison humaine, rien davantage (766).

2° Les philosophes n'avaient aucun caractère, aucune autorité, pour faire adopter leurs leçons; quand ils auraient parlé comme des oracles, on n'aurait pas été obligé de les croire. Leurs raisonnements n'étaient point à portée du peuple ; les principes et la morale d'une secte étaient réfutés par une autre secte, rien de fixe, rien de constant parmi eux : de quel poids pouvaient être leurs leçons?

3° Ils détruisaient par leur exemple tout le bien qu'auraient pu faire leurs discours. Cicéron, Lucien, Quintilien, Lactance, reprochent à ceux de leur temps, que sous le beau nom de philosophes ils couvraient les vices les plus honteux ; qu'ils se mettaient peu en peine de soutenir leur caractère par la sagesse et par la vertu, pourvu qu'à la faveur d'un air austère et d'un habit singulier, ils cachassent le déréglement de leurs mœurs (767). Ces docteurs n'avaient d'ailleurs aucune mission divine, ni humaine, aucun caractère qui pût contre-balancer le scandale de leurs exemples. Ils devaient donc être méprisés, et ils le furent.

4° L'on doit effacer du nombre des moralistes, les pyrrhoniens, les sceptiques, les cyrénaïques, les académiciens rigides, qui prêchaient l'indifférence de toutes choses, l'incertitude de la morale aussi bien que celle des autres sciences : cette doctrine sapait la vertu et les devoirs de l'homme par les fondements. Epicure, qui plaçait le souverain bien dans la volupté, qui confondait le juste avec l'utile, qui ne prescrivait d'autre règle que la décence et les lois civiles, était un corrupteur et non un moraliste : ses disciples se sont rendu justice à eux-mêmes, lorsqu'ils se sont nommés *les pourceaux d'Epicure*. Les cyniques, qui méprisaient la décence, qui érigeaient l'impudence en vertu, étaient des insensés qu'il eût fallu enfermer.

§ XIII.

Erreurs de morale dans leurs écrits.

Mais il en est d'autres moins méprisables. Socrate, Platon, Aristote, Zénon et les stoïciens, Cicéron et les académiciens mitigés, ont été célèbres par la pompe de leur morale ; il est bon de les entendre.

Les trois premiers ont eu les mêmes principes. Platon ne connaissait pas le droit des gens. « Les Grecs, dit-il, ne détruiront point les Grecs ; ils ne les réduiront point en esclavage, ils ne ravageront point leurs campagnes, ils ne brûleront point leurs maisons ; mais ils feront tout cela aux barbares (768). » Sans doute les barbares ne sont pas des hommes. Selon un philosophe moderne, Aristote met le brigandage au nombre des différentes espèces de chasse : Solon, entre les différentes professions, compte celle de voleur ; il observe seulement qu'il ne faut voler ni ses concitoyens, ni les alliés de la république (769).

Platon condamne quelquefois la vengeance ; mais Cicéron et d'autres l'approuvent : Aristote regarde la douceur comme une faiblesse (770) ; Bayle et Tindal, parmi les modernes, prétendent que le précepte de pardonner les injures est contraire à la loi naturelle.

Si Platon, dans quelques passages, semble réprouver l'impudicité contre nature, d'autres fois il la propose comme le prix des services rendus à la république (771). Il a été accusé de ce vice, aussi bien que Socrate et Solon. La licence de leurs maximes, l'indécence de leurs expressions, l'abus général qui régnait de leur temps, forment un préjugé violent contre eux ; d'autres ont regardé ce désordre comme une chose indifférente (772).

Platon dispense les femmes de toute pudeur ; il veut qu'elles soient communes, et que leur complaisance criminelle serve de récompense à la vertu. On sait que pour l'honneur de notre siècle et de la philosophie, ce beau plan de police a été loué par plus d'un incrédule (773). Platon ne condamne l'inceste qu'entre les pères ou mères et leurs enfants. Il établit que les fem-

(763) Cic., *De off.* III, n. 141, édit. Rob. Steph., p. 590.

(764) *De nat. deor.*, l. I, c. 14 et 15.

(765) *De repugnantiis stoicorum*, n. 7 et 8.

(766) *V.* les notes de l'abbé d'Olivet sur le prem. liv. de la *Nat. des dieux*, p. 259.

(767) Cic., *Tuscul.*, l. II, n. 11 ; Quintil., *Instit.*, l. I ; Præf. ; Lact., l. III, c. 15 et 16

(768) *De republ.*, l. V, p. 464.

(769) *De l'homme*, t. I, sect. 4, note 27.

(770) Ethic. *ad Nicomach*, l. IV, c. 11 ; Cic. *De off.* l. I, n. 7 et 11 ; l. III, n. 19.

(771) *De republ.*, l. V.

(772) Cic., *De nat. deor.*, l. I, n. 28.

(773) *De l'Esprit*, t. I, c. 14, 15, 20 ; tome II, 3e disc., c. 15 ; *Hist. des établ. des Europ. dans les Indes*, t. I, l. I, p. 105 et 104.

mes à quarante ans, et les hommes à quarante-cinq, n'auront plus aucune règle à suivre dans leurs appétits brutaux, et que s'il naît des enfants de ce honteux commerce, ils seront mis à mort (774).

Tous ces prétendus sages ont loué la licence que Lycurgue avait établie à Sparte ; aucun d'eux n'a connu la sainteté du mariage, aucun n'a blâmé la profession des courtisanes comme un métier honteux ; aucun n'a fait un crime à un homme marié d'avoir commerce avec elles : Cicéron, parlant en public, a justifié ou du moins excusé ce libertinage (775).

Tirons le voile sur toutes ces infamies : les philosophes anciens n'ont commencé à en rougir qu'après la naissance du christianisme, et ceux d'aujourd'hui lui font un crime de sa sévérité sur ce point (776).

§ XIV.

Morale des Stoïciens, fautive.

On a fait les plus grands éloges de la morale des stoïciens, aucune secte n'a étalé des maximes plus imposantes, n'a poussé plus loin le rigorisme ; mais à tout moment cette morale si sévère se dément ; à force de vouloir s'élever au-dessus de l'humanité, elle devient ridicule, et souvent elle retombe plus bas que la morale populaire. Les plus célèbres stoïciens ont admiré Diogène, ont approuvé l'impudence des cyniques : ce seul trait suffit pour les couvrir d'opprobre. Nous prouverons ailleurs que leur hypothèse de la fatalité anéantit la morale.

Leur piété exemplaire avait pour base l'idolâtrie la plus grossière ; ils étaient plus superstitieux que des femmes : ils ajoutaient foi aux songes, aux présages, aux augures, à la divination, aux talismans, à la magie. D'un côté, ils disaient que l'on doit honorer et respecter les dieux ; de l'autre, qu'on ne doit pas les craindre, qu'ils ne font jamais de mal, que la sagesse est inaccessible à tous les traits de la fortune ; qu'il est égal aux dieux, qu'il est plus grand que Jupiter, puisque celui-ci est impeccable par nature, au lieu que le sage l'est par choix et par vertu.

M. Hume a très-bien prouvé que l'apathie ou l'insensibilité, qu'ils conseillaient au sage, étouffe dans sa racine toute vertu et toute affection sociale (777), c'était une inhumanité réfléchie, et réduite en principes. Ils ne voulaient pas que le sage s'affligeât de la perte de ses proches, de ses amis, de ses enfants, des fléaux publics, de la ruine du monde entier ; ils condamnaient la clémence et la pitié comme une faiblesse ; ils toléraient l'impudicité, et s'y livraient ; l'ivrognerie, et plusieurs en faisaient gloire ; le mensonge, et ils n'en avaient aucun scrupule ; plusieurs conseillaient le suicide, et vantaient le courage de ceux qui y avaient recours. A quoi se réduit dans le fond une morale bâtie sur le dogme absurde de la fatalité ? Ils ont été forcés d'avouer eux-mêmes qu'elle était impraticable, et que leur prétendu sage était une chimère (778).

Chrysippe permettait l'inceste du père avec sa fille, et du fils avec sa mère. On rougirait de rapporter les infamies que Plutarque met sur le compte des stoïciens (779). L'unique but de leurs maximes pompeuses était d'en imposer au vulgaire, Aulugelle dit, en parlant d'eux : Cette secte de fripons qui prennent le nom de stoïciens (780).

Tels sont les prodiges qu'a opérés la morale du portique. On dit qu'elle a formé des hommes très-vertueux ; mais s'ils l'avaient suivie à la lettre ils auraient été très-vicieux et insociables. La vertu stoïque n'était qu'une roideur inflexible de caractère qui dégénérait en folie et en puérilité. Plutarque n'a pas eu de peine à montrer que ces philosophes oubliaient à tout moment leurs principes, et n'étaient jamais d'accord avec eux-mêmes.

Nous verrons, dans l'article suivant, que la morale des philosophes modernes est encore plus absurde et plus détestable que celle des anciens.

§ XV.

Contradictions des modernes sur ce point.

S'il fallait nous en tenir à la décision des incrédules sur le mérite des moralistes de l'antiquité, nous serions fort embarrassés. Les uns disent que les admirables institutions des Grecs étaient supérieures à tout ce que nous connaissons (781). D'autres, revenus de cet enthousiasme, conviennent du fait que nous venons d'établir. L'auteur du *Système social* avoue que les Grecs et les Romains, même les philosophes, n'avaient point une véritable idée de la vertu ; que celle des Spartiates n'était qu'une férocité brutale ; que le patriotisme des Romains donnait la sanction à tous les crimes utiles à leur pays. Selon lui, Pythagore, Platon, Socrate, ne nous ont donné que des notions mystiques ; les stoïciens n'ont été que des moines ; les platoniciens de simples théologiens ; les cyniques des impudents et des insensés ; les académiciens des disputeurs, les pyrrhoniens des brouillons ; Epicure seul a fondé la morale sur la nature. « La morale des philosophes, dit-il, se borne communément à des notions vagues, à quelques maximes ou sentences éparses, à quelques réflexions, très-bonnes et très-vraies quelquefois, mais qui ne tiennent à rien et souvent se détruisent réciproquement (782). » Un autre philosophe en juge à peu près de même (783).

Admirons la constance et la bonne foi de

(774) *De republ.*, l. v.
(775) *Orat. pro Cœlio*, n. 20.
(776) *Lettre à l'aut. des Trois Siècles*, p. 81.
(777) Tome II, 5e Essai *sur l'entend. hum.*, p. 93.
(778) Epict., *dissert.*, l. II, c. 19.
(779) Bayle, *Dict. crit.*, art. *Chrysippe*.
(780) *Noct. att.*, l. I, c. 2.
(781) *Hist. des établ. des Europ. dans les Indes*, t. I, l. I, p. 3.
(782) *Syst. social*, Ire partie, c. 4.
(783) *De la félicité publique*, sect. 1, chap. 3, 4, 5.

nos professeurs de morale philosophique. Dans le temps qu'ils prêchaient le déisme, il était utile de vanter la doctrine des anciens philosophes, afin de persuader que la révélation n'était pas nécessaire pour éclairer les hommes ; conséquemment on élevait jusqu'aux nues ces anciens sages, on leur prodiguait l'encens, tout était divin dans leurs écrits : on se gardait bien de parler d'Epicure. A présent qu'il est question de faire triompher le matérialisme, c'est autre chose; Epicure est devenu le seul philosophe raisonnable, le mérite des autres s'est éclipsé, ce sont de vains discoureurs; leur postérité, d'abord très-nombreuse parmi nous, s'est réduite à rien ; toute la morale se trouve concentrée dans les tables d'Epicure.

Un déiste fameux a fait, sur l'ancienne philosophie, des aveux très-importants : il faut que la vérité ait été bien puissante pour les lui arracher. Bolingbroke convient que l'unité, les perfections, la providence de Dieu sont la base de la religion. Après avoir soutenu contre Locke que les païens les connaissent, il est forcé d'avouer que les premiers hommes ont été dans la plus grande incertitude sur la première cause; que la variété des phénomènes leur a fait imaginer plusieurs causes; qu'en conséquence le polythéisme et l'idolâtrie ont prévalu partout, que cette erreur s'accorde mieux avec les idées naturelles de l'esprit humain que la croyance d'un premier être intelligent, créateur, conservateur et gouverneur de toutes choses (784); que le culte de tous ces êtres imaginaires fit disparaître le seul vrai Dieu, et le culte qui lui était dû; que les législateurs crurent qu il était dangereux de guérir la superstition populaire, et qu'il valait mieux la confirmer (785).

Après avoir dit d'abord que la vérité était enseignée dans les mystères, il tourne en ridicule ceux qui se flattent de connaître ce qui s'y passait, puisqu'ils étaient couverts d'un profond secret. Il observe ailleurs, que ces mystères ne firent rien changer au culte public (786).

Il prétend que les philosophes connaissaient l'unité de Dieu aussi bien que nous, mais qu'ils négligèrent de l'adorer, et se conformèrent au culte public; qu'entraînés par le torrent, ils laissèrent le peuple suivre les leçons des prêtres, dans un temps où le vrai théisme passait pour athéisme. Il avoue que Jésus-Christ trouva le monde plongé dans l'erreur sur ce premier principe de religion, et qu'en établissant le christianisme, il a contribué à détruire le polythéisme et l'idolâtrie (787).

Il observe que, quoique les théistes s'accordent à donner à Dieu toutes les perfections possibles, ils ne s'accorderont jamais lorsqu'ils viendront au détail (788); que les philosophes, qui admettaient une monade ou la première unité, l'avaient réduite à une *non entité*, à un être idéal et abstrait, et qu'ils l'avaient entièrement banni du système de ses ouvrages (789).

Quant à la morale, tantôt il loue, et tantôt il blâme les anciens philosophes : il juge que les législateurs avaient très-bien établi les devoirs de société; mais il est obligé de convenir que la loi de nature a souvent été confondue avec plusieurs lois absurdes et contradictoires dans tous les temps et dans tous les pays, et étouffée par les coutumes de la société (790).

Il reconnaît que, dans la spéculation, rien ne peut paraître plus propre à confirmer les obligations morales qu'une révélation vraie, ou que l'on croit vraie; que la croyance des récompenses et des peines de la vie future ne peut être établie sur un autre fondement que sur la révélation; que sur cette base elle produira certainement du bien, et ne peut faire aucun mal (791).

Personne n était plus capable que Bolingbroke de sentir ce que l'ancienne philosophie avait de bon ou de mauvais; il l'avait étudiée avec soin; il était déiste décidé, il n'a rien omis pour détruire les preuves de la révélation. Si, malgré l'intérêt du système, il a été forcé d'en reconnaître la nécessité, quelles conséquences n'avons-nous pas droit d'en tirer contre les folles prétentions de nos adversaires ?

§ XVI

L'aveuglement des philosophes ne prouve rien contre la religion.

Mais à quoi pensez-vous, diront les déistes, en vous obstinant à soutenir que les vérités de la religion naturelle n'ont pas été connues des philosophes anciens, des hommes les plus capables de trouver le vrai ? Vous énervez la preuve que vous tirez du consentement de tous les peuples, vous favorisez le pyrrhonisme, vous donnez gain de cause aux athées et aux matérialistes, qui soutiennent que ces vérités ne sont pas démontrées; vous décriez la raison humaine, en donnant à entendre qu'elle n'est d'aucun usage en matière de religion, etc.

Réponse. Lorsqu'un fait est prouvé d'une manière invincible, on ne doit, ni le dissimuler, ni le nier, ni le révoquer en doute, sous prétexte d'écarter les conséquences fâcheuses qui s'ensuivent; la vérité doit prévaloir à tout intérêt. Or, l'incertitude, les contradictions, les erreurs des philosophes, qui ont perdu de vue la tradition générale, sont démontrées par des textes clairs et formels, ou par des témoignages irrécusables : donc on doit les mettre au grand jour et ne point les déguiser. Il est faux qu'elles

(784) Bolingbrocke, *Œuvres*, tome III, page 255, 259.
(785) *Ibid.*, t. IV, p. 51, 80, 461.
(786) *Ibid.*, p. 58, 74.
(787) *Ibid.*, p. 48, 200, 245.
(788) T. V, p. 255.
(789) Tome IV, p. 466.
(790) Boling., t. V, p. 15, 105.
(791) *Ibid.*, p. 100, 155, 268, 488.

donnent lieu à aucune des conséquences que les déistes veulent en tirer.

1° Les erreurs des philosophes n'énervent point la preuve tirée de la tradition primitive, et du consentement universel des nations; les écarts d'une poignée de raisonneurs ne prévaudront jamais à la voix du sens commun, et les clameurs des pyrrhoniens ne détruiront pas l'empire de la vérité sur les hommes. Les plus anciens philosophes avaient pris la vraie manière de s'instruire en voyageant, et en comparant les traditions des différents peuples : toutes conspiraient dans l'origine à reconnaître un Dieu créateur et gouverneur du monde; ces sages en conviennent : donc c'était là une vérité sacrée qu'il ne fallait pas abandonner. Le polythéisme des Egyptiens, des Chaldéens, des Indiens, des Phéniciens, des Grecs, était très-différent; leurs traditions variaient sur ce point : on devait donc les rejeter. Tous admettaient dans l'homme une âme immortelle, et croyaient une vie future; il fallait se borner là : les disputes sur l'origine de l'âme, sur sa nature, sur son état après la mort, sur les enfers, ne prouvaient rien, ne portaient sur rien, ne méritaient aucune attention. Les premiers principes de la morale étaient les mêmes partout; on ne variait que sur leur application : les mœurs et les coutumes qui y étaient contraires, devaient être blâmées sans ménagement, en quelque lieu du monde qu'elles se trouvassent : on ne devait pas présumer, par vanité nationale, que les usages des Grecs fussent meilleurs que ceux des autres peuples.

C'était encore une erreur de croire que la vérité ne pouvait se trouver que chez les grandes nations, qui jouaient un rôle important dans l'univers. Si Pythagore, Thalès, Phérécide, Solon, Platon, avaient daigné interroger les Juifs, consulter les livres de Moïse, ils y auraient puisé une doctrine plus pure, une morale plus raisonnable, des lois plus sages que ce qu'ils avaient vu ailleurs; ceux qui l'ont fait dans la suite ont rendu justice aux Juifs : nous le verrons dans la seconde partie de cet ouvrage.

2° L'on n'établit point le pyrrhonisme en se fixant à la tradition constante, uniforme, universelle de tous les peuples dans leur origine, qui atteste une révélation. C'est au contraire en suivant une route différente, en donnant tout au raisonnement, et rien à la tradition, que les philosophes ont fait naître le pyrrhonisme. Tous ceux qui veulent retenir la même méthode, aboutiront au même terme : Dieu a voulu nous instruire par la tradition et par la voie d'autorité, et non par le raisonnement.

3° De ce que les philosophes n'ont pas découvert les preuves ou les vérités de la religion naturelle, ou n'en ont pas senti la force, il ne s'ensuit pas que ces preuves sont nulles. Parce qu'ils n'ont pas découvert les lois de la gravitation, que Newton a démontrées, en conclura-t-on que ces lois sont une chimère? Parce que nous ne devinons pas les problèmes de géométrie, et que nous avons besoin d'un maître pour les apprendre, s'ensuit-il qu'ils ne sont pas démontrés? Cicéron dit très-bien : « Il n'y a point d'esprit assez pénétrant pour découvrir par lui-même des vérités si sublimes, si on ne les lui montre pas; et cependant ces choses ne sont pas si obscures, qu'un bon esprit ne les comprenne parfaitement, lorsqu'on les lui montre (792). »

La révélation a donc fait à notre égard les fonctions d'un maître de géométrie; elle nous a mis en état de nous démontrer à nous-mêmes des vérités que nous n'aurions pas aperçues sans elle, et que les philosophes n'ont pas vues, parce qu'ils ont fermé les yeux à sa lumière.

« La religion, dit un philosophe moderne, nous épargne bien des écarts et bien des travaux. Si elle ne nous eût point éclairés sur l'origine du monde et sur le système universel des êtres, combien d'hypothèses différentes que nous aurions été tentés de prendre pour le secret de la nature? Ces hypothèses étant toutes également fausses, nous auraient paru toutes à peu près également vraisemblables. La question, *pourquoi il existe quelque chose*, est la plus embarrassante que la philosophie pût se proposer, et il n'y a que la révélation qui y réponde (793). »

4° Il est faux que la nécessité de la révélation, prouvée par l'expérience, tende à décréditer la raison, ou à la dépouiller de ses droits. Parmi les vérités révélées, il y en a qui sont susceptibles de démonstration, d'autres qui ne le sont pas. Sur les premières la raison peut s'exercer avec succès; son activité est augmentée par le flambeau qui l'éclaire. Les secondes étant au-dessus de sa portée, elle doit se borner à examiner si les preuves de la révélation sont certaines. Si elles le sont, il serait absurde de rejeter cette révélation sur un point, pendant qu'on l'admet sur un autre. Puisque les vérités même démontrables lui échappent souvent, lorsqu'elle n'est point aidée d'un secours divin, il n'est pas étonnant que d'autres vérités plus obscures se dérobent encore à ses regards, lors même qu'elle est éclairée d'en haut. Un aveugle qui reçoit la vue, ajoute foi à ses yeux, qui lui attestent des phénomènes qu'il ne comprenait pas dans l'état d'aveuglement : il serait insensé, s'il leur refusait sa croyance, lorsqu'ils lui montrent d'autres phénomènes qu'il ne concevra peut-être jamais. L'expérience qu'il a faite de la faiblesse de sa raison sur les premiers, doit sans doute le rendre moins incrédule sur les seconds.

Est-ce la raison qui a égaré les anciens philosophes? Ils n'ont pas suivi la voie qu'elle leur montrait. Ils sentaient la né-

(792) Cic., *De oratore*, l. III, c. 31.

(793) *Pensée sur l'interprétation de la nat.*, n. 58, p. 92

cessité d'une révélation, ils en convenaient, et ils ne se sont point informés s'il y en avait une quelque part. C'est la vanité, la fureur des systèmes, l'esprit de contradiction, la corruption du cœur, qui les ont aveuglés : les mêmes causes produisent encore aujourd'hui le même effet.

Que l'on dise, si l'on veut, qu'ils sont à plaindre d'être nés au milieu des ténèbres, chez des nations corrompues, dont les enfants étaient pervertis dès le berceau, dans le sein d'une religion fausse qui fascinait les yeux de ses sectateurs ; nous applaudirons à cette réflexion : mais que l'on veuille excuser en eux ce qui n'est pas excusable, nier des faits dont toute l'antiquité dépose, récuser des témoignages qui seraient admis sur toute autre matière, contredire les apôtres et les Pères de l'Eglise, qui ont vu ce qu'ils reprochent aux philosophes ; voilà ce que nous ne souffrirons jamais.

§ XVII.

Fausse apologie d'Epicure.

C'est néanmoins ce que l'on a fait dans l'*Encyclopédie;* on y a entrepris l'apologie des trois sectes les plus décriées de l'antiquité, des épicuriens, des cyniques et des cyrénaïques : nous ne pouvons nous dispenser de mettre au jour la mauvaise foi et la partialité qui règnent dans ces trois articles.

D'abord, sous prétexte de jeter entre les principes d'Epicure quelques-unes des conséquences les plus immédiates que l'on en peut déduire, on a donné à son système la tournure du matérialisme moderne : on prête à ce philosophe beaucoup plus d'esprit et de logique qu'il n'en avait ; on supprime les absurdités les plus grossières et les maximes scandaleuses qui l'ont rendu odieux ; on trace ainsi un tableau d'imagination qui n'est propre qu'à tromper le lecteur.

1° L'auteur commence par dire que jamais philosophie ne fut moins entendue et plus calomniée que celle d'Epicure : vieille excuse, dont personne n'est plus la dupe. Il n'est aucun sectaire, aucun rêveur, aucun philosophe confondu, qui n'ait fait la même plainte. On l'applique à Epicure, on l'a renouvelée pour Spinosa, on la répète encore pour le *Système de la nature.* Si tous ces docteurs ont parlé exprès de manière à n'être pas entendus, c'est qu'ils craignaient d'être réfutés trop aisément par ceux qui les entendraient. Du moins Brucker, qui a fait son possible pour justifier Epicure, l'a entendu. Or, il convient que sur la pesanteur essentielle aux atomes, sur leur déclinaison ou leur divergence, sur les corps organisés par hasard, sur les causes physiques, sur plusieurs maximes de morale, Epicure déraisonnait : l'encyclopédiste, qui copiait Brucker, aurait donc dû imiter sa bonne foi ; il ne répond à aucune des objections accablantes que l'on a faites de tout temps contre le système d'Epicure.

Faisons mieux. Pour savoir ce que pensait ce philosophe, ne nous en rapportons ni à ses anciens ennemis, ni à ses apologistes modernes, mais aux ouvrages mêmes qu'il a laissés, aux extraits que Diogène Laërce, son admirateur, en a conservés ; à Lucrèce, son disciple, qui a exposé sa doctrine. M. l'abbé Batteux a rassemblé et traduit les pièces originales, avec toute l'exactitude d'un critique impartial (794). Si on veut les comparer avec l'article *Epicuréisme*, on verra que le commentaire est très-différent du texte ; qu'Epicure lui-même ne pourrait se reconnaître dans l'exposé que l'encyclopédiste fait de son système. Epicure remplissait tous les devoirs extérieurs de religion ; il adorait les dieux d'Athènes ; il fit même des livres de dévotion ; souvent ses disciples furent ministres de la religion populaire (795) : et on lui fait dire, dans l'*Encyclopédie, qu'un impie est celui qui adore les dieux du peuple.*

2° L'éloge pompeux des mœurs d'Epicure ne prouve point l'innocence de sa morale ; Cicéron l'a souvent fait remarquer aux épicuriens. Né avec des passions douces, une complexion faible, un caractère ennemi d'agitation, il a pu contredire par sa conduite les conséquences pernicieuses qui coulaient naturellement de ses principes. Environné de différentes sectes qu'il affectait de déprimer, il a dû s'attendre à une censure rigoureuse de leur part. Ses disciples, intéressés à prévenir la haine publique, ont dû vivre d'abord avec beaucoup de circonspection : quand ils auraient tous été irrépréhensibles, ce qui n'est point, cette régularité était un effet des circonstances et de la nécessité ; elle s'est démentie dans la suite, lorsque les choses ont changé. Mais la question est toujours de savoir si leur morale n'était pas essentiellement vicieuse, ne donnait pas lieu par elle-même aux conséquences que l'on en tirait. Quand on pose pour principe, que l'homme est à lui même la dernière fin de ses actions, que la volupté est son souverain bien, quel frein lui reste-t-il? Les lois civiles et la *décence* qu'Epicure prêchait à ses disciples comme *une des plus grandes vertus de la société.* Fort bien. Mais les lois civiles et la décence ne règlent que l'extérieur ; plus les mœurs publiques sont corrompues, plus le joug de la décence est léger ; une philosophie qui se borne à sauver les apparences, ne gêne pas infiniment ses sectateurs. On ne peut pas nier que les épicuriens n'aient été chassés de plusieurs villes, comme corrupteurs de la jeunesse.

Est-il vrai qu'Epicure ait été un modèle de vertu? Cotta, dans Cicéron, lui reproche d'avoir traité Aristote avec beaucoup d'indignité, de s'être emporté indécemment contre Phédon, disciple de Socrate. Parce que Timocrate s'était éloigné de ses sentiments,

(794) *Morale d'Epicure.*

(795) Cic., *De nat. deor.*, l. I, n. 30, 44.

il le déchira dans des volumes entiers, quoiqu'il fût frère de Métrodore, son meilleur ami ; il paya d'ingratitude Démocrite, dont il avait emprunté la philosophie, et il en usa très-mal avec Nausiphane, son maître (796). Revêtu des dépouilles de Démocrite, il se vantait encore de n'avoir rien appris de personne, et il avait la vanité de dire que de tous les philosophes il était le seul sage. Que répond Diogène Laërce, vengeur d'Epicure? *Ces gens-là sont fous;* voilà toute l'apologie. Pour justifier ses plagiats et son orgueil, Brucker dit qu'Epicure, sur ce point, n'était pas plus coupable que Zénon (797). Mais ce qui était un vice dans Zénon, est-il une vertu dans Epicure?

3° L'on récuse le témoignage de Cicéron, de Plutarque, d'Athénée, parce qu'ils ont dit beaucoup de mal d'Epicure : il faut donc aussi récuser Diogène Laërce, parce qu'il en a dit beaucoup de bien. La question est de savoir si les accusateurs étaient plus intéressés à mentir que le panégyriste. On dit que les stoïciens, ennemis d'Epicure par jalousie, l'ont calomnié malicieusement; mais les épicuriens, à leur tour, n'ont-ils pas calomnié les stoïciens? Il est du moins démontré que ces deux sectes se déchiraient charitablement, et que le public devait en être très-édifié.

Cicéron, Plutarque, Athénée, n'étaient point stoïciens, ils n'avaient rien à démêler avec Epicure, mort depuis longtemps ; ils écrivent contre les stoïciens aussi bien que contre lui. Ils avaient ses ouvrages entre les mains ; ils en citent des maximes scandaleuses que nous y retrouvons encore ; ils prouvent, par ses propres paroles, que, par *la volupté*, il entendait les plaisirs des sens, aussi bien que ceux de l'esprit. Nous persuadera-t-on que Cicéron, qui avait sous les yeux les pièces du procès, qui était environné d'épicuriens, s'est exposé à être le jouet de leur ressentiment?

§ XVIII.
Continuation.

4° Mais écoutons Epicure lui-même. Il enseignait que le pouvoir suprême, qui procure un moyen de sûreté de plus, est toujours un bien, *par quelque voie qu'on y arrive:* que le droit de la nature consiste dans l'utilité réciproque, que c'est une convention de ne se pas nuire mutuellement; qu'il n'y a ni juste ni injuste entre les hommes qui n'ont point voulu, ou qui n'ont pu convenir ensemble de ne pas se nuire; que la justice de soi n'est rien, qu'elle n'a lieu que par les traités ; que l'injustice par elle-même n'est point un mal, qu'elle ne l'est que parce qu'elle laisse après soi la crainte des vengeurs des lois; qu'une loi est juste tant qu'elle est utile ; que ce qui a cessé d'être utile a cessé d'être juste (798). Nous ne relèverons point ici les conséquences de ces maximes absurdes. Ce ne sont point les ennemis d'Epicure qui les lui ont attribuées, c'est Diogène Laërce, le plus zélé de ses partisans ; et Brucker les a rapportées d'après lui (799). Pourquoi l'encyclopédiste les a-t-il supprimées dans le précis de la morale d'Epicure? La raison est claire : la bonne foi n'eût pas été *utile* dans ce moment ; une doctrine qui a excité l'indignation des anciens, aurait peut-être encore scandalisé les modernes.

5° L'auteur prête à Epicure cette sentence, que l'utilité générale et le consentement commun doivent être les deux grandes règles de nos actions. Il ajoute qu'à l'ombre des bois ou sur la mollesse des lits, Epicure inspirait à ses disciples l'enthousiasme de la vertu et l'amour du bien public. C'est un mensonge officieux. La règle des actions d'un épicurien était, non l'utilité générale, mais l'utilité personnelle et particulière : Epicure, loin de recommander à ses disciples l'amour du bien public, leur conseillait de ne point se mêler des affaires publiques; une de ses maximes est que le sage n'a ni femme ni enfants, qu'il n'est ni magistrat ni chef dans sa nation (800). Ces soins ne pouvaient s'accorder avec le plaisir et l'indolence dans lesquels Epicure faisait consister le souverain bien. Chez une nation corrompue, le consentement commun est une règle très-mauvaise à suivre ; nos devoirs ne dépendent pas de l'opinion des autres.

L'encyclopédiste ajoute qu'à Rome, l'épicuréisme fut embrassé par la plupart des gens de lettres et des hommes d'Etat ; mais alors les mœurs romaines étaient au plus haut degré de la corruption. Un autre philosophe nous fait observer que ces hommes d'Etat étaient des voluptueux et des ambitieux, tous très-dangereux, et qu'ils perdirent la République (801). L'épicuréisme avait opéré déjà le même effet dans la Grèce, selon le témoignage de Polybe ; et il en sera de même partout où cette odieuse philosophie s'introduira.

6° Epicure admettait la liberté dans l'homme ; il se moquait de la fatalité soutenue par les stoïciens : pourquoi n'en a-t-on rien dit dans l'*Encyclopédie?* Pour deux raisons essentielles : la première, c'est que le dogme de la liberté n'est plus goûté par nos philosophes ; ils en sont revenus au destin, à la nécessité de toutes choses, qui est une conséquence inévitable du matérialisme. Comme on cherchait moins à nous exposer les vrais sentiments d'Epicure, que ceux de ses disciples modernes, il était tout simple de supprimer un article qu'ils ne croient plus. La seconde, c'est qu'Epicure déraisonnait, en attribuant la liberté humaine à la déclinaison des atomes : la prudence a donc exigé qu'en faisant l'éloge de sa philosophie, l'on retranchât une absurdité qui ne lui fait pas honneur. *L'utilité*, qui est la grande règle

(796) *De nat. deor.*, l. I, c. 33.
(797) Brucker, t. I, p. 1242.
(798) *Morale d'Epicure*, p. 207, 243.

(799) Brucker, t. I, p. 1313.
(800) *Morale d'Epicure*, p. 272.
(801) *Dict. phil.* art. *Athées.*

en fait de morale, exige quelquefois qu'on lui sacrifie la vérité : ce n'est pas ici le seul cas où l'on ait mis cette maxime en pratique, en rendant compte de la doctrine des anciens philosophes.

7° Après avoir exposé celle d'Epicure, sur la formation de l'univers, sur la nature des dieux, sur les principes de la morale, l'encyclopédiste en impose au lecteur en disant que Gassendi fut parmi nous le restaurateur de la philosophie d'Epicure; c'est donner à entendre que Gassendi l'a embrassée tout entière, au lieu qu'il a seulement soutenu, comme Epicure, l'existence des atomes et du vide. Jamais il n'a enseigné que le monde s'est formé par hasard, que Dieu ne se mêle de rien, que tout périt en nous avec le corps, que l'utilité est la seule règle de nos actions; ce sont là néanmoins les dogmes principaux et caractéristiques de l'épicuréisme. Si Gassendi admet les atomes, il suppose que c'est Dieu qui les a créés, qui les meut, et qui en a formé les corps. Outre les atomes, il admet donc une cause intelligente universelle, et des esprits créés qui animent les êtres raisonnables et qui survivent au corps. Il met le bonheur de ce monde dans la volupté; mais il n'entend par là que la joie pure qui est inséparable de la vertu : c'est le témoignage d'une bonne conscience joint à l'espérance d'une éternelle félicité. Il est évident que l'épicuréisme, ainsi corrigé, n'est plus la doctrine d'Epicure, et n'a plus rien d'odieux (802).

8° C'est une autre imposture d'avancer que les hommes de lettres les plus célèbres du siècle passé étaient épicuriens en fait de morale. Autre chose est d'aimer le plaisir et de s'y livrer; autre chose de croire et d'enseigner qu'il n'y a d'autre bonheur à espérer que celui de ce monde. La plupart de ceux qu'a cités l'auteur étaient *Chrétiens* dans toute la rigueur du terme, quoique livrés aux amusements de la société : l'incrédulité n'était pas à la mode parmi eux; et s'ils revenaient au monde, ils seraient fort surpris de la trouver si bien établie parmi nous. C'est de nos jours que les philosophes ont trouvé bon de rétablir l'épicuréisme dogmatique et moral, et qu'ils ont travaillé à le substituer au christianisme. La gloire de ce projet leur est due tout entière : la postérité leur rendra là-dessus pleine justice.

§ XIX.

Des cyniques ; leur doctrine.

Venons à l'article des cyniques. L'encyclopédiste dit d'abord que la bizarrerie des cyniques consistait principalement « à transporter au milieu de la société les mœurs de l'état de nature.... et la rusticité des siècles de l'animalité. » Nous voudrions savoir en quel siècle les hommes ont vécu dans l'état d'animalité, et en quel sens on peut appeler cet état prétendu, *l'état de nature :* jamais il n'a été naturel à l'homme d'être un pur animal (803).

Il convient qu'Antisthène, fondateur de la secte, mettait dans le mépris des choses extérieures un peu plus d'ostentation peut-être qu'elles n'en méritaient, que Socrate s'en aperçut très-bien, et le lui fit sentir. Cependant il reprend avec aigreur ceux qui ont taxé de vanité le rigorisme affecté des cyniques : « Ce reproche vide de sens, dit-il, a été imaginé par des hommes en qui la superstition avait corrompu l'idée naturelle et simple de la bonté morale. »

Nous ne sommes pas assez habiles pour trouver la différence qu'il y a entre l'*ostentation* et la *vanité;* la censure de l'auteur retombe à plomb sur Socrate : il faut que ce philosophe, dépravé par la superstition, n'ait pas eu l'idée de la bonté morale. Nous serions très-redevables à l'encyclopédiste s'il avait bien voulu nous donner cette idée, et nous dire en quoi il est utile aux mœurs d'introduire dans la société la rusticité et l'animalité (804).

La dureté du caractère d'Antisthène, la bizarrerie de sa conduite, son humeur insupportable, écartèrent de lui tous ses disciples, à la réserve de Diogène. Si cet homme était fait pour prêcher la vertu, ce n'était pas du moins pour la rendre aimable ; mais qu'un fou en ait rencontré un autre, ce n'est pas un prodige.

Les maximes sensées de morale que l'on attribue à Antisthène ne venaient pas de lui, il les avait reçues de Socrate ; ce qu'il y ajouta du sien ne servait qu'à les rendre absurdes. Sans cesse il parle de vertu, sans dire jamais en quoi elle consiste, quels sont les devoirs de l'homme, sur quoi ils sont fondés. Il dit : « C'est moins selon les lois des hommes, que selon les maximes de la vertu, que le sage doit vivre dans la république. » Fausse maxime. Un des premiers devoirs du citoyen est d'observer les lois ; à moins qu'elles ne soient évidemment injustes, et qu'elles n'ordonnent un crime, il n'est pas permis de les violer : apprendre aux hommes à les mépriser c'est leur enseigner le vice et non la vertu.

A propos de la vertu chagrine d'Antisthène, l'auteur tombe sur les dévots austères, qui se laissent dominer par l'humeur. Ils ont tort : mais ou il ne faut pas les blâmer, ou il ne faut pas louer Antisthène ; ce qui est en eux un défaut ne peut pas être une vertu en lui. Aucun d'eux n'imita jamais la folle cruauté du patriarche des cyniques : Diogène malade s'écriait : *Qui me délivrera de mes maux ?* Antisthène lui présenta un poignard (805).

En parlant des rigueurs que Diogène exerça contre lui-même, il dit : « La sévé-

(802) V. *Philosophiæ Epicuri Syntagma*, De physiologia Epicuri, De exortu mundi.

(803) Nous prouverons dans le chapitre 11 que l'état d'animalité est contraire à la nature de l'homme.

(804) Brucker convient de l'orgueil intolérable et de la malignité des cyniques, tome I, pages 868, 880.

(805) Diogène Laerce, liv. vi, § 17, 18 ; Brucker, t. I, p. 865.

rité avec laquelle les premiers cénobites se sont traités par esprit de mortification, n'a rien de plus extraordinaire que ce que Diogène et ses successeurs exécutèrent pour s'endurcir à la philosophie. Diogène se roulait en été sur les sables brûlants, il embrassait en hiver des statues de glace; pour toute nourriture, il se contentait quelquefois de brouter la pointe des herbes... Mettez un bâton à la main de certains cénobites du mont Athos, qui ont déjà l'ignorance, l'indécence, la pauvreté, la barbe, l'habit grossier, la besace et la sandale d'Antisthène; supposez-leur ensuite de l'élévation dans l'âme, une passion violente pour la vertu, et une haine vigoureuse pour le vice, et vous en ferez une secte de cyniques. » L'auteur du *Système social* a répété cette belle réflexion (806).

En quoi consiste donc l'indécence des cénobites, auxquels nos philosophes en veulent? On ne les voit point dans les rues insulter et quereller les passants comme faisait Diogène; ils ne vont point, à son exemple, se couronner aux jeux isthmiques, comme vainqueurs de la volupté; ils ne commettent point les turpitudes dont ce philosophe est accusé; ils ne débitent point sa morale scandaleuse. Il eût beaucoup mieux valu peindre les cyniques tels qu'ils étaient, et laisser en paix les cénobites. Plusieurs de ceux-ci ont une passion violente pour la vertu et une haine vigoureuse pour le vice; ils ont rendu des services à la société sans donner dans les travers des cyniques. Ils sont donc plus respectables que ces insensés que l'on ose appeler des indécents, mais très-vertueux philosophes. Voyons en quoi consistait cette vertu.

Diogène, après une jeunesse dissolue, banni de sa patrie pour avoir rogné la monnaie, s'avisa d'être philosophe. « Il n'eut pas de peine, dit notre auteur, à goûter un genre de philosophie qui lui promettait *de la célébrité*, et qui ne lui prescrivait d'abord que de renoncer à des richesses qu'il n'avait point. » C'est donc encore la vanité qui opéra cette conversion; Platon n'avait pas tort de reprocher ce vice à Diogène.

Le critique avoue que les cyniques n'ont point connu cette espèce d'abstraction de la charité chrétienne, qui consiste à distinguer le vice d'avec la personne. Il est donc clair que leur prétendue haine contre le vice était malignité pure, et que l'on était fondé à les comparer aux chiens hargneux qui cherchent à mordre les passants: Brucker en convient sans détour.

§ XX.
Leurs mœurs déréglées.

Mais il y a un article plus grave: ce sont les obcénités publiques, honteuses, révoltantes, dont Diogène, Cratès, Hyparchia et d'autres cyniques sont accusés par les anciens. L'auteur, zélé pour l'honneur de la philosophie, soutient que ce sont des calomnies: que les soupçons répandus sur les mœurs de Diogène n'ont en d'autre fondement que la licence de ses principes; que la colonne élevée sur son tombeau, par les Corinthiens, dépose avec force contre les calomniateurs; que ce sont de petits esprits, animés par une jalousie basse ou par la superstition, qui s'acharnent à décrier les sages de l'antiquité.

1° Ces petits esprits jaloux, superstitieux, imbéciles, sont Diogène Laërce, épicurien; Cicéron, académicien; Sextus Empiricus, pyrrhonien; Zénon et Chrysippe, stoïciens; Porphyre, platonicien; Plutarque, Athénée, Agathias, Dion Chrysostome, Galien et plusieurs Pères de l'Église. Diogène Laërce ne se contente pas d'articuler les faits, il rapporte les sophismes et les raisonnements absurdes par lesquels Diogène voulait justifier sa turpitude; Cicéron et Porphyre les attribuent aux cyniques en général. Dion Chrysostome cite les traits de la mythologie dont Diogène s'autorisait. Plutarque fait mention des éloges que Zénon et Chrysippe, chefs des stoïciens, ont donnés à l'impudence de Diogène; il les leur reproche avec raison comme une contradiction et une infâmie. Lequel est le plus honorable pour la philosophie, que les cyniques aient été des impudents ou que tous ceux dont nous venons de parler soient calomniateurs dans une matière aussi grave? Ce n'est pas une politique fort éclairée de condamner des philosophes de toutes les sectes, pour en absoudre une seule. Quelle jalousie a-t-on pu concevoir contre une secte détestée de tout le monde, qui a trouvé son tombeau dans le mépris et l'indignation publique?

2° L'auteur avoue que ces accusations sont fondées sur la *licence des principes* de Diogène: or, un philosophe assez corrompu pour prêcher une morale licencieuse, peut aussi être assez vicieux pour la réduire en pratique. Diogène, en enseignant que l'on doit plus à la nature qu'à la loi, qu'il faut résister à la fortune par le mépris, et à la loi par la nature, donnait évidemment à entendre que tout ce qui est suggéré par la nature est censé légitime; que ses appétits, quels qu'ils soient, doivent prévaloir à toutes les lois. Un cerveau infatué de cette doctrine, n'est plus retenu par aucune considération. Dire que le mariage devrait être un vain nom, que les femmes devraient être communes, c'est vouloir réduire le genre humain à la condition des brutes. Il n'y a qu'un cœur dépravé qui puisse goûter un tel système et le publier. De pareils traits nous donnent droit de juger, que Diogène était mal guéri des habitudes honteuses de sa jeunesse. Ce qu'il ajoutait, que tout appartient aux sages qui sont les amis de Dieu, que tout leur est commun avec les dieux, qu'il leur est permis de voler dans les temples et de manger de la chair humaine, ne nous donne pas meilleure idée de sa probité que de sa continence.

(806) *Syst. social*, 1re partie, c. 4, p. 44.

3° Notre critique avoue encore que quelques cyniques furent des insensés, des frénétiques, des malfaiteurs. De pareils disciples ne feront jamais honneur à l'école dans laquelle ils ont été instruits, ni aux maîtres qui les ont formés. Si Antisthène, Diogène, Cratès et les autres avaient eu le sens commun, ils auraient prévu les effets que leur doctrine devait infailliblement produire.

4° Sur quel fondement l'encyclopédiste s'inscrit-il en faux contre le témoignage des anciens au sujet de Diogène? c'est que les Corinthiens érigèrent une colonne sur son tombeau. Mais ils élevaient aussi des temples à la prostitution ; le chien placé sur la colonne pouvait être un symbole très-énergique de la dépravation des mœurs de Diogène; les Grecs ont dressé des monuments à de prétendus héros célèbres par leurs crimes.

Au lieu de répéter que les cyniques étaient des enthousiastes de vertu, il eût fallu expliquer une fois pour toutes, ce que l'on entend par *vertu*. La pudeur, la décence, la modestie, le respect pour les lois, l'indulgence pour les défauts d'autrui, l'attention à ne blesser personne, ne sont-elles pas des vertus? Les cyniques n'avaient aucune de ces qualités. Une pauvreté fastueuse, un orgueil ridicule, un génie caustique et malin, la fureur de tout blâmer, sont des vices. Appeler du beau nom de sages des hommes qui n'avaient point d'autre mérite, c'est placer le trône de la sagesse aux petites-maisons.

Quel fruit a produit, dans la société, la prétendue vertu et la haute sagesse des cyniques? quelles conversions a-t-elle opérées, de quels vices a-t-elle corrigé les hommes? Elle excita l'indignation de tout le monde; elle dégénéra en folie et en crime; elle finit par le mépris dans lequel elle tomba. Voilà les prodiges qu'elle a enfantés (807).

§ XXI.

Mauvaise apologie des cyrénaïques.

L'article des *cyrénaïques* est de la même main et dans le même goût que les précédents; l'auteur n'a aucun égard au témoignage des anciens. Diogène Laërce nous apprend qu'Aristippe, chef des cyrénaïques, sorti de l'école de Socrate, aimait le luxe et la dépense, était livré à la mollesse et au plaisir, décriait les autres philosophes, vivait habituellement avec des femmes perdues. Sa familiarité avec deux jeunes élèves, fit juger qu'il poussait la débauche encore plus loin. Comme on lui reprochait de méconnaître un de ses enfants : *Sommes-nous obligés*, dit-il, *de conserver nos poux et nos crachats?* L'encyclopédiste a trouvé le moyen d'adoucir ce trait; Aristippe, selon lui, eut un fils indigne de lui, qu'il abandonna.

Il n'est point question d'un fils indigne de lui, mais d'un enfant qu'il fallait élever; la réponse d'Aristippe démontre qu'il se dispensait des devoirs de la paternité. Un père aussi corrompu pouvait-il espérer d'avoir un fils vertueux?

Cependant il enseignait la morale ; aussi était-elle analogue à sa conduite. Il disait que la vertu n'est à souhaiter qu'autant qu'elle est un plaisir présent ou une peine qui doit rapporter plus de plaisir; il concluait que le méchant est un homme qui ne sait pas calculer; il enseignait qu'il n'y a rien en soi de juste ou d'injuste, d'honnête ou de déshonnête; qu'une action n'est telle qu'en vertu de la loi et de la coutume; que le sage fait tout pour lui-même, parce qu'il est l'homme qu'il estime le plus, et que, quelque heureux qu'il soit, il ne peut se dissimuler qu'il mérite de l'être encore davantage.

Il n'est guère possible de pousser plus loin la fatuité philosophique. Epicure prit, dans la suite, à peu près les mêmes principes pour base de sa morale : nous ne nous arrêterons point à en faire remarquer l'absurdité et les pernicieuses conséquences.

Aristippe eut des disciples dignes d'un tel maître. Hégésias prêchait le suicide, et persuada plusieurs personnes : pour lui, il trouva bon de ne pas réduire ses leçons en pratique. Annicéris pensait que l'on ne doit rien à ses parents pour la vie qu'on en a reçue ; qu'il est beau de commettre un crime pour le salut de sa patrie. Notre auteur dit que ce sont là des sentiments assez singuliers; selon nous, ce sont des sentiments abominables.

Théodore, surnommé l'*Athée*, niait l'existence de la Divinité, et ne voulait aucune religion; il ne faisait aucun cas de l'amitié: elle n'est bonne, disait-il, ni aux insensés qui ne savent pas en user, ni aux sages qui se suffisent à eux-mêmes. Il jugeait qu'un homme prudent ne doit s'exposer à aucun danger pour sa patrie. Doit-on en effet renoncer à la sagesse pour l'avantage des sots? Notre patrie, c'est le monde. Un sage ne se fera point scrupule du vol ni de l'adultère ; ces actions ne sont ni honteuses ni mauvaises de leur nature, mais seulement selon l'opinion du peuple, qui n'est qu'une multitude d'ignorants et d'insensés. Un sage n'aura ni honte ni répugnance d'avoir commerce avec une prostituée, même en public (808). Voilà encore des sentiments singuliers.

Théodore, cité devant l'Aréopage pour sa morale détestable et son athéisme, fut condamné et mis à mort avec quelques autres.

« On ne sait, dit notre auteur, s'il nia l'existence de Dieu ou s'il en combattit seulement les preuves ; s'il n'admit qu'un Dieu ou s'il n'en admit point du tout. » Il n'y a là-dessus aucun doute ; les paroles de Diogène Laërce sont claires : Théodore niait la Divinité, et rejetait toute religion ; Cicéron lui attribue le même sentiment (809).

(807) Brucker, t. I, p. 869.

(808) Diogène Laerce, livre II ; *Vie d'Aristippe*.

(809) *De nat. deor.*, l. I, initio.

Un homme, persuadé de l'existence d'un Dieu, n'aurait pu enseigner une morale aussi dépravée.

« Mais le savant et judicieux Brucker traite toutes ces imputations de calomnieuses; et rien n'honore plus son cœur, que le respect qu'il porte à la mémoire des anciens philosophes, et son esprit, que la manière dont il les défend. N'est-il pas en effet bien intéressant, pour l'humanité et pour la philosophie, de persuader aux peuples que les meilleurs esprits qu'ait eus l'antiquité regardaient l'existence de Dieu comme un préjugé, et la vertu comme un vain nom ? » *Les meilleurs esprits!* De quelle trempe étaient donc les autres ? Parce que des insensés, des libertins, des frénétiques ont usurpé le nom de philosophes, il ne sera plus permis de croire les auteurs contemporains ou voisins de leur siècle, qui ont raconté leurs folies sans aucun intérêt de les inventer? Diogène Laërce, sectateur d'Epicure, ne pouvait être prévenu contre les cyrénaïques, desquels Epicure avait adopté plusieurs principes. Cicéron ni Athénée n'en parlent pas plus favorablement. Quelle raison avons-nous de récuser leur témoignage? C'est que ce sont les prêtres qui ont calomnié les philosophes. Peut-être au contraire sont-ce les philosophes qui calomnient les prêtres. L'Aréopage n'était pas composé de prêtres; nous ne voyons pas en quoi il est intéressant d'accuser ce tribunal pour absoudre des athées.

§ XXII.

Entêtement des incrédules

Lorsqu'il est question de noircir ceux qui ont une religion, les philosophes modernes ne cherchent plus à honorer leur cœur et leur esprit par la manière dont ils en parlent : alors toutes les accusations sont bonnes, tous les faits sont graves, toute apologie est suspecte. Dès qu'un homme croit en Dieu, il est capable de tous les crimes; s'il est athée, n'importe qu'il soit épicurien, cynique, pyrrhonien, cyrénaïque et tout ce qu'on voudra ; il est vertueux, c'est un bon esprit, et il est intéressant pour l'humanité, de le penser. Les cyrénaïques étaient taxés d'athéisme par les prêtres, accusés de corruption par les autres philosophes, punis par les magistrats; cela ne fait rien, les prêtres, les philosophes, les magistrats sont des malfaiteurs : les cyrénaïques étaient des gens de bien.

Il en résulte du moins que les anciens philosophes se méprisaient, se détestaient, se déchiraient les uns les autres : cette conduite nous dispense de les respecter. Les modernes ne sont pas plus circonspects ; ils ont renouvelé toutes les ordures et les absurdités des cyrénaïques ; nous le verrons dans l'article suivant. Ils ont ainsi confirmé par leurs propres excès ceux que l'on reproche aux anciens : on sait sous quels traits l'auteur d'*Emile* les a dépeints (810).

Mais c'est encore un attentat que nous allons commettre. N'est-il pas fort avantageux à la religion, disent nos adversaires, d'apprendre à tout le monde que les plus grands génies d'une nation ne croient pas en Dieu ?

Oui, Messieurs, il est avantageux à la religion de démontrer qu'elle ne dépend point de la pénétration, des talents, du génie des hommes, qu'elle n'est pas leur ouvrage, qu'elle vient de Dieu par révélation ; que, pour y croire, un cœur pur et droit est plus nécessaire qu'un esprit transcendant; qu'elle n'a pas besoin des philosophes pour se perpétuer, comme elle n'a pas eu besoin d'eux pour s'établir. Il est intéressant pour l'humanité de démasquer de faux docteurs qui cherchent à séduire les simples et les ignorants; de mettre au grand jour leurs contradictions, leurs travers, leurs erreurs, afin que personne ne soit dupe du ton impérieux qu'ils prennent. Il est de l'honneur de la philosophie de distinguer les vrais philosophes d'avec ceux qui osent usurper ce nom ; de faire voir qu'autant la vraie philosophie est respectable et utile, autant la fausse est pernicieuse et méprisable. Il est à propos de lui prescrire les bornes entre lesquelles elle doit se renfermer, et de faire voir que toutes les fois qu'elle a voulu les franchir, soit dans les siècles passés, soit dans le temps présent, elle n'a enfanté que des visions et des absurdités. Il est du bien de la société de montrer aux empiriques la destinée de leurs prédécesseurs, afin de leur apprendre celle qu'ils auront eux-mêmes.

Les reproches que saint Paul a faits aux anciens philosophes, sont confirmés par le témoignage de leurs contemporains, par leurs propres écrits, par la conduite des incrédules modernes. *Ils sont inexcusables*, dit l'Apôtre, *parce qu'ayant connu Dieu ils ne l'ont point glorifié comme Dieu, et ne lui ont point rendu grâces; ils se sont égarés dans leurs vains raisonnements, et leur cœur insensé a été rempli de ténèbres ; ils sont devenus fous, en s'attribuant le nom de sages.... C'est pourquoi Dieu les a livrés aux désirs de leur cœur, au vice de l'impureté.... à des passions honteuses.... à un sens dépravé, en sorte qu'ils ont fait des actions indignes de l'homme. Ils ont été pleins de malignité, de jalousie, querelleurs, trompeurs... superbes, altiers, sans prudence, sans modestie, sans affection, sans foi, sans miséricorde.* (811).

De tels docteurs n'étaient pas propres à instruire, à réformer, à gouverner les hommes; quand ils auraient trouvé la vérité par hasard, ils n'auraient eu ni le talent, ni la volonté, ni le pouvoir de la faire embrasser aux autres. Nous verrons, dans un moment, que leurs successeurs n'en sont pas plus capables.

(810) *Emile*, t. III, p. 25 et 27.

(811) *Rom.* I, 20.

ARTICLE VII.

De l'état des nations modernes qui ne connaissent point la révélation, et de la morale des philosophes qui la rejettent.

§ I.

Excès de l'aveuglement de tous les peuples barbares.

Après avoir vu les erreurs et les vices des nations anciennes, qui ont été réputées les plus sages, nous ne serons pas surpris de trouver un aveuglement et une corruption aussi déplorables chez les peuples barbares qui n'ont jamais été éclairés du flambeau de la révélation. Les absurdités et les désordres qui règnent parmi eux, servent à prouver la justice des reproches que les apologistes du christianisme ont faits autrefois aux païens. Comment douter des effets que les passions humaines ont produits dans les siècles passés, quand on voit ceux qu'elles opèrent encore aujourd'hui? Rien ne ressemble davantage au paganisme ancien que l'idolâtrie moderne; l'homme placé dans les mêmes circonstances, prévenu des mêmes erreurs, est toujours le même.

Cependant il s'est écoulé plus de quatre mille ans depuis la dispersion des hommes, et depuis la naissance des premières sociétés. Si la raison humaine était aussi clairvoyante, aussi en état de s'instruire, que les incrédules le prétendent, comment auraitelle pu passer ce laps immense de temps sans faire des progrès dans celle de toutes les sciences qui nous est le plus nécessaire, dans la connaissance des devoirs de l'humanité? Il semble que la providence divine ait voulu perpétuer ce scandale jusqu'à nous, pour convaincre les philosophes de la nécessité d'un secours surnaturel et d'une religion révélée. Ce n'est pas à la vue d'un spectacle si humiliant qu'ils ont droit de s'enorgueillir. Pour les mieux confondre, Dieu a permis que du moment auquel ils ont volontairement fermé les yeux à la lumière de l'Evangile, ils soient tombés eux-mêmes aussi bas que les peuples sauvages et stupides. Quand on voit les maximes qu'ils ont enseignées, l'on est surpris que des hommes, qui ont été élevés au milieu d'une nation instruite et polie, aient pu s'oublier jusqu'à ce point.

Vainement nous chercherions, dans tous les lieux où la révélation n'a pas pénétré, un seul peuple qui ait une idée claire de l'unité de Dieu, qui rende un culte au Créateur et souverain Seigneur de l'univers; tous adorent plusieurs divinités : nous l'avons vu à l'égard des Chinois et des Indiens; le culte des Parsis, sectateurs de Zoroastre, n'est pas assez pur; celui des autres nations est infiniment plus grossier. A la réserve des Chrétiens, des Juifs et des mahométans, tous les autres peuples, sans exception, sont polythéistes et idolâtres; nous avons rassemblé les preuves de ce fait dans un autre ouvrage (812).

Si le polythéisme ancien et moderne n'était qu'absurde, le mal serait moins grand; mais en rendant l'homme impie envers Dieu, il le rend cruel envers ses semblables, et souvent envers lui-même. On dirait que ce travers lui a été inspiré par une divinité malfaisante, appliquée à corrompre et à tourmenter l'homme en le déshonorant. Comment douter que le démon n'y ait eu bonne part?

Nous prions le lecteur de se rappeler les reproches que les incrédules font à la religion en général, lorsqu'ils veulent en assigner l'origine. Ils prétendent que la crainte des phénomènes de la nature a rendu l'homme religieux ou plutôt superstitieux; que la superstition à son tour l'a plongé dans la démence. De là sont venus, disentils, les cultes bizarres, absurdes, cruels, qui ont déshonoré le genre humain; les terreurs paniques dont il a été tourmenté; les pratiques insensées par lesquelles il a cherché à connaître la volonté des dieux et les événements futurs; les sacrifices abominables qui ont souillé les autels; les haines religieuses qui ont troublé et ensanglanté la terre.

Nous avons fait voir qu'aucune de ces accusations ne peut tomber sur la vraie religion, sur la religion primitive, telle qu'elle a été donnée à nos premiers pères par la bouche de Dieu même; mais elles ne sont que trop vraies à l'égard du polythéisme et de l'idolâtrie, qui est la religion de tous les peuples qui n'ont pas été instruits par la révélation (813).

§ II.

Vaines terreurs et pratiques superstitieuses.

Partout les phénomènes de la nature qui nuisent aux hommes ou qui les effraient, ont été envisagés comme un signe de la colère des dieux; partout on a eu recours à des pratiques absurdes et cruelles pour les apaiser, pour connaître leur volonté, pour prévoir l'avenir; partout il y a eu des cérémonies sanglantes, des mutilations, des meurtres, des sacrifices de sang humain. Le cœur frémit à la vue de ces excès et de la multitude des victimes immolées à la superstition. Les incrédules en triomphent; ils imputent faussement à la religion les fureurs de son ennemie; mais ils ne lui ôteront pas la gloire d'avoir préservé ses sectateurs de cette funeste épidémie, et de l'avoir étouffée partout où elle a été connue.

La nouvelle *Démonstration évangélique* de Jean Léland (814); les *Recherches philosophiques sur les Américains, les Egyptiens et les Chinois;* l'*Esprit des usages et des coutumes des différents peuples* (815); les *Recherches historiques sur le nouveau monde*, par M

(812) *Origine des dieux du paganisme*, tome I, c. 6.

(813) « Heu, prima scelerum causæ mortalibus ægris Naturam non nosse Deum » (Sil. Ital., l. iv.)

(814) Partie Ire, c. 7, § 8 et suiv.

(815) T. II, l. II, p. 334.

Scherer, etc. (816), nous mettent sous les yeux le triste spectacle des folies et des crimes de l'humanité. Nous ferions plus de cas du troisième de ces ouvrages si l'auteur était plus exact à citer ses garants, s'il avait moins donné aux conjectures, s'il n'avait pas affecté de lancer contre la vraie religion, des traits qui ne peuvent tomber que sur les fausses.

Ces divers auteurs se réunissent pour nous apprendre que les sacrifices de sang humain ont été en usage chez les Phéniciens, les Syriens, les Arabes, les Egyptiens, dans les premiers temps, chez les Carthaginois et les autres peuples de l'Afrique. Les Thraces, les anciens Scythes, les Gaulois, les Germains, les Bretons en étaient coupables; les Grecs et les Romains, malgré leur politesse, ne s'en sont pas abstenus. Il est prouvé, par des témoignages non suspects, que cette barbare coutume a subsisté à Rome jusqu'après la naissance du christianisme, quoiqu'elle y fût moins commune que dans les siècles plus reculés. Les incrédules qui ont affecté d'y joindre les Juifs sont des calomniateurs; nous le prouverons dans la seconde partie de notre ouvrage.

On retrouve la même coutume chez les anciens peuples du Nord, chez les Sarmates, les Islandais, les Norwégiens, les Suèves, les Scandinaves : cette abomination y était fréquente; et si les historiens n'exagèrent point, il y avait de quoi dépeupler des contrées entières. Malheureusement plusieurs nations modernes, telles que certains nègres et plusieurs peuples de l'Amérique, sont encore infectées de cette superstition ; elle était commune chez les Mexicains et chez les Péruviens, qui étaient cependant les deux peuples les moins sauvages de cette partie du monde. Comme c'est un usage universel d'offrir à la Divinité les aliments dont l'homme se nourrit, il n'est pas étonnant que les anthropophages lui aient offert la chair de leurs semblables, dès qu'ils poussaient la barbarie jusqu'à s'en faire un régal. Ils ont cru que les tortures qu'ils faisaient souffrir à leurs ennemis étaient un spectacle aussi agréable à leurs dieux qu'à eux-mêmes.

Mais enfin Jésus-Christ, en abolissant par sa mort toutes espèces de sacrifices sanglants, a préservé pour jamais l'univers de cette frénésie; quand il n'aurait rendu aucun autre service à l'humanité, c'en serait assez pour bénir sa charité et son courage.

§ III.

Sacrifices humains et dévouement à la mort.

Partout le dogme d'une vie future mal entendu a été une occasion de répandre le sang des hommes. Certains barbares se sont persuadé que ceux qu'ils tuent seront leurs esclaves dans l'autre monde; d'autres, que ceux qui sont égorgés à certaines fêtes ou à certains jours de l'année, vont jouir sur-le-champ du bonheur éternel (817).

On connaît les dévouements si célèbres dans l'histoire grecque et romaine. Les païens se persuadaient que les dieux infernaux, apaisés par la mort d'un ou plusieurs hommes, sauveraient une ville, une armée, une nation; ils leur promettaient des combats de gladiateurs. Bientôt l'adulation porta des courtisans à se dévouer pour la santé d'un empereur malade (818); nous en avons vu un exemple dans les livres chinois; on en retrouve plusieurs au Japon; la même chose se faisait au Pérou à la mort des Incas. Dans les Indes, une multitude de forcenés se tuent à l'honneur de leurs idoles, ou se font écraser sous le char qui les traîne. Dans presque toutes les parties du monde on a immolé des femmes à la mort de leurs maris, et des esclaves sur le tombeau de leurs maîtres, des ennemis aux mânes de ceux qui avaient péri dans les batailles. A Rome, dans les jeux funéraires, les gladiateurs inondaient de leur sang le bûcher du mort (819).

Ces usages atroces nous font comprendre pourquoi Moïse a été si réservé sur la doctrine d'une autre vie. En laissant subsister le dogme primitif il en a défendu tous les abus; et ils sont encore prévenus plus efficacement par la doctrine chrétienne.

Dans d'autres cas, où les hommes n'ont point porté la fureur jusqu'à se priver de la vie ou à l'ôter à leurs semblables, ils se sont blessés par des incisions, des flagellations, des mutilations, ou par des privations capables de leur causer la mort. Ainsi, les prêtres de Baal, ceux d'Isis, de Bellone, de Cybèle, se rendirent célèbres par les cruautés qu'ils exerçaient sur eux-mêmes. Les jeunes gens, flagellés à Sparte sur l'autel de Diane, les filles traitées de même sur l'autel de Bacchus en Arcadie, payaient souvent de leur vie le traitement cruel que la superstition leur faisait subir (820). Les faquirs de l'Inde, de la Chine, de Siam, du Tonquin, renouvellent encore le même spectacle (821).

Rien de semblable n'a été souffert dans la religion révélée. Nous n'en voyons aucune trace chez les patriarches; la loi de Moïse avait défendu toute pratique sanglante à la réserve de la circoncision, dont nous rechercherons ailleurs l'origine; toutes ont cessé sous le christianisme. Nous répondrons en son lieu aux clameurs des incrédules contre les mortifications, les abstinences, le jeûne, etc., observées dans notre religion.

§ IV.

Impudicités commises par religion.

Rien n'est plus funeste que quand la religion, destinée à purifier les mœurs, sert à

(816) Ch. 3.

(817) *L'esprit des usages*, etc., t. III, l. XVI, c. 1; *Recherches historiq. sur le nouveau monde*, p. 41 et suiv.

(818) *Mém. de l'Académ. des Inscr.*, t. V, in-12, p. 344.

(819) *L'esprit des usages*, t. III, l. XVIII, c. 1.

(820) *Nouv. démonstr. évang.*, Ire partie, c. 8, § 8.

(821) *L'esprit des usages*, etc., l. XV, c. 6.

les corrompre : tel est l'effet qu'a causé l'idolâtrie, et qu'elle produit encore chez les nations infidèles. Les fêtes de Bacchus, de Cérès, de Cybèle, les Lupercales, les jeux floraux, les *Kotystia*, à l'honneur de la déesse de l'impudicité, les fêtes de Vénus et de Priape, celles d'Anaïtis en Arménie, celles de la Vénus syrienne dont parle Lucien, celles que l'on célébrait à Sicca en Afrique, etc., permettaient tout ce que l'on peut imaginer de plus obscène. En parlant de la religion des Perses, nous avons vu que la prostitution était pratiquée à Babylone par un motif de religion ; elle l'était de même à Byblos, dans l'île de Chypre, en Phénicie, en Afrique et ailleurs. Selon un de nos philosophes, elle l'est encore aujourd'hui dans cette même vue par une secte de Japonais; et il ne rougit point d'en faire l'apologie (822).

Les désordres contre nature étaient publiquement tolérés chez les Grecs et chez les Romains; ils sont communs chez les Tartares, à la Chine, dans les Indes et ailleurs. On a de la peine à se persuader que l'aveuglement des peuples ait pu aller jusqu'à mêler cette turpitude dans le culte de certaines divinités, si le fait n'était attesté par des auteurs dignes de foi (823). Ce que les voyageurs racontent des excès d'impudicité que l'on a remarqués chez plusieurs nations de l'Afrique et de l'Amérique, la licence effrénée des habitants de l'île d'Otahiti, rendent croyable ce que l'histoire rapporte de la débauche excessive des anciens peuples (824).

On ne croirait jamais qu'ils eussent porté la démence jusqu'à honorer d'un culte public ce que la pudeur ne permet pas d'exposer au grand jour; mais comment récuser le témoignage formel des anciens, lorsque l'on retrouve les mêmes usages chez les nations modernes ? Le culte infâme que les Indiens rendent au Lingam, l'épreuve honteuse à laquelle ils soumettent les filles nubiles dans les temples de leurs idoles, les outrages que l'on fait à la nature dans plusieurs autres contrées, sont la copie de ce que faisaient les Egyptiens, les Phéniciens, les Grecs, et la preuve des accusations que les Pères de l'Eglise ont formées contre eux. Si les incrédules avaient découvert quelques désordres semblables chez les patriarches, chez les Juifs, ou chez les nations chrétiennes, ils auraient déclamé de toutes leurs forces.

Un philosophe moderne, aussi zélé partisan des fausses religions qu'ennemi déclaré de la véritable, dit que la religion des païens ne consistait que dans la morale, qui est commune aux hommes de tous les temps et de tous lieux, et dans les fêtes, qui n'étaient que des réjouissances et ne pouvaient troubler le genre humain (825).

Ou cet auteur est très-mal instruit, ou il en impose à ses lecteurs. 1° Il est faux que le paganisme eût aucun rapport à la morale ; les prêtres, uniquement chargés du culte extérieur, ne donnaient aucune leçon de morale ; c'était l'étude des philosophes ; et ceux-ci n'enseignaient point le peuple. Cicéron et d'autres nous le font remarquer (826). Comment la morale aurait-elle pu s'accorder avec des fables scandaleuses, avec les crimes que l'on attribuait aux dieux, avec ceux que l'on commettait dans leur culte? 2° Il est faux que la morale ait été commune aux hommes de tous les temps et de tous les lieux; il n'est aucun crime qui n'ait été approuvé par les lois, par les usages, par la religion de tel ou tel peuple. Rien de commun, rien d'uniforme sur ce point. Les principes généraux sont communs, mais l'application varie à l'infini. 3° Les fêtes dans lesquelles on se permettait des infamies, dans lesquelles on répandait le sang humain, dans lesquelles on croyait que tout était permis pour honorer les dieux, pouvaient-elles laisser subsister la morale et ne pas troubler le genre humain? 4° Les guerres et le brigandage, que l'on supposait toujours autorisés par les dieux, ordonnés par leurs oracles, justifiés par d'heureux présages, n'ont-ils point fait de mal au genre humain? Nous demanderons toujours comment des philosophes, si attentifs à relever chez les Juifs et chez les Chrétiens ce qui semble prêter à la censure, sont si indulgents envers les païens.

§ V.

Cruauté des anthropophages.

Si nous considérons les usages de la société civile qui paraissent n'avoir aucun trait à la religion, nous ne les trouverons pas moins absurdes ni moins opposés aux principes de la loi naturelle. On ne lit point de sang-froid la liste des peuples anthropophages (827); il est humiliant pour l'homme d'être du nombre des animaux féroces qui se dévorent les uns les autres. L'espèce de rage qu'inspire la faim extrême peut rendre excusables jusqu'à un certain point ceux qui sont forcés à manger de la chair humaine pour sauver leur vie; mais on ne pardonnera jamais l'habitude qu'en ont contractée plusieurs peuples par paresse, par stupidité, par les mouvements d'une vengeance effrénée. La terre fournit à l'homme des aliments si variés et si abondants lorsqu'il veut se donner la peine de la cultiver! Est-il permis d'être cruel plutôt que de devenir laborieux?

On a droit de blâmer les écrivains qui veulent nous faire envisager cette barbarie

(822) *Hist. des étab. des Europ. dans les Indes*, t. I, l. I, p. 105.

(823) *Voy.* Spencer, *De leg. Hebræorum rit.*, l. II, c. 22 et 25.

(824) *L'esprit des usages*, etc., tome I, l. x, c. 1 et 4.

(825) *Histoire du siècle de Louis XIV.*

(826) Ci-dessus, art. 5, § 2.

(827) *L'esprit des usages*, etc., l. I, c. 1.

comme un usage à peu près indifférent, qui poussent la prévention jusqu'à soutenir que ceux qui tuent les hommes sont plus barbares que ceux qui les mangent (828). Ils ne font pas attention que l'habitude de les manger excite la tentation de les tuer. Les peuples anthropophages ont-ils autant d'horreur de l'homicide que les peuples civilisés?

Les réflexions de l'auteur des *Recherches philosophiques sur les Américains* sont beaucoup plus sensées. « Plusieurs actions réellement indifférentes, dit-il, cessent de l'être dans l'ordre social et civil..... Il a fallu à la fois inspirer aux hommes de l'horreur pour le crime, et pour l'image et l'ombre du crime. Afin que les vivants apprissent à se respecter davantage, il a fallu rendre les morts mêmes respectables en consacrant par des cérémonies imposantes les déplorables restes de leur existence passée (829). » Tel a été le motif des honneurs funèbres rendus aux morts. La religion primitive, en apprenant à l'homme qu'il est créé à l'image de Dieu, lui inspirait une espèce de vénération religieuse pour le cadavre de son semblable. Les cérémonies puériles et absurdes que l'orgueil, la stupidité ou la férocité ont introduites dans les funérailles chez la plupart des peuples, n'ont rien de commun avec les usages innocents et sages des premiers descendants d'Adam.

L'écrivain sacré a eu de bonnes raisons de remarquer que Dieu avait d'abord accordé à l'homme, pour nourriture, les fruits de la terre; qu'il lui avait ordonné de la cultiver; qu'il lui permit de manger la chair des animaux après le déluge; mais qu'il lui défendit d'en manger le sang. Il n'était pas possible de prendre de meilleures précautions pour prévenir l'homicide et les autres désordres inséparables de l'état sauvage. Les philosophes qui n'ont pas aperçu ce dessein avaient la vue très-bornée.

On ne peut même regarder comme indifférente, la malpropreté des nations peu policées qui mangent, sans discernement, les reptiles, les insectes venimeux, les chairs infectes, les ordures de toute espèce. Quand ces aliments ne seraient pas par eux-mêmes pernicieux à la santé, l'habitude de s'en nourrir vient toujours, de près ou de loin, d'un fond de paresse insurmontable. S'il est vrai que la maladie honteuse que les Européens ont rapportée de l'Amérique, est venue de ce que les Américains mangeaient la chair des animaux tués avec des flèches empoisonnées, on ne peut assez déplorer une imprudence qui a été si fatale au reste de l'univers. Depuis que les mahométans ont négligé en Egypte les précautions civiles et religieuses, ordonnées par les anciennes lois de ce royaume, il est devenu le foyer de la peste, toujours prête à se répandre dans les autres parties du monde.

(828) *Dict. phil.* et *Quest. sur l'Encycl.* art. *Anthropophages.*
(829) Tome I, IIe partie, sect. 3, p. 214.

Cela fait d'autant mieux sentir la sagesse des patriarches, qui distinguaient déjà des animaux purs ou impurs, et celle de Moïse qui a réglé avec le plus grand soin le régime diététique de son peuple, dans un climat où la moindre négligence peut produire les plus funestes effets. L'auteur de l'*Esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, qui trouve ridicule la distinction des animaux purs, n'a pas aperçu le motif sur lequel elle est fondée : nous en parlerons ailleurs.

§ VI.
Abus dans les mariages

Quand on réfléchit sur le mépris que la plupart des peuples mal policés affectent pour les femmes, sur l'esclavage auquel elles sont réduites, sur les outrages qu'on leur fait, sur les désordres par lesquels la sainteté du mariage est profanée, sur les conséquences funestes qui en résultent, soit pour la pureté des mœurs, soit pour l'éducation des enfants, soit pour la paix, la douceur et l'agrément de la société (830); on comprend combien il a été nécessaire que l'homme, dès le commencement du monde, reçût des leçons surnaturelles, eût un autre maître que l'instinct et la raison. Quelle différence entre les mœurs des peuples barbares et celles que Dieu avait dictées aux patriarches! A la vue de l'épouse que Dieu avait formée pour notre premier père, qu'il avait tirée de la substance même de l'homme, qu'il lui donnait pour compagne et pour *aide*, et non pour esclave, Adam s'écrie : *Voilà la chair de ma chair et les os de mes os. L'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à son épouse; ils seront deux dans une seule chair.* L'homme, instruit par cette leçon, ne sera pas tenté de mépriser une personne qui lui est si étroitement unie, de la regarder comme un être d'une nature inférieure, de l'outrager, de la traiter comme le vil instrument de sa sensualité, de la réduire à la condition des animaux domestiques. La raison peut-elle lui dicter de haïr et de mépriser sa propre chair? Nous prouverons en son lieu que le mélange brutal des sexes, la polygamie, le divorce, l'esclavage des femmes et les autres abus par lesquels le mariage est dénaturé chez la plupart des nations, sont des crimes réprouvés par la loi naturelle, et pernicieux au genre humain.

Les mêmes leçons de morale primitive avaient appris à nos premiers pères que la fécondité des époux est l'effet d'une bénédiction particulière de Dieu : conséquemment Eve, au moment qu'elle devient mère, dit, dans un sentiment de reconnaissance : *Dieu m'accorde la possession d'un homme.* Après la mort d'Abel, elle dit, à la naissance de Seth : *Dieu me donne celui-ci pour remplacer le fils que j'ai perdu.* Ainsi se trouve

(830) *L'esprit des usages*, etc., t. I, liv. II, c. 1 et suiv., et l. III; *Hist. de l'Amér.*, par M. ROBERTSON, t. II, p. 294, 295.

bornée la puissance paternelle dès l'origine du monde; ainsi est condamné le droit barbare que les pères se sont attribué, chez les nations anciennes et modernes, d'étouffer, d'exposer, de vendre, de mutiler, de défigurer leurs enfants, soit à leur naissance, soit avant la puberté. La nature frémit à la vue des traits de cruauté exercés contre ces innocentes créatures dans tous les lieux de l'univers où l'homme n'a eu que la raison, ou plutôt l'intérêt et la passion pour guides (831).

Quels que soient les motifs de politique dont les législateurs et les philosophes se sont servis pour pallier l'atrocité de ces crimes, ils ne sont pas moins révoltants; leurs raisonnements absurdes tombent devant cette maxime sacrée que Dieu seul est le maître de la vie et de la mort, et que l'homme est son ouvrage. La génération d'un être vivant est un mystère dont la philosophie n'a pu encore percer les ténèbres : Dieu s'en est réservé le secret pour faire sentir à l'homme qu'il n'en est pas l'arbitre ; que toutes les fois qu'il détruit ou qu'il trouble l'ouvrage de la Providence, il est coupable et mérite de perdre lui-même la vie dont il prive son semblable, ou les facultés naturelles dont il lui ôte l'usage.

Selon l'auteur de *l'Esprit des usages*, etc., Moïse permet à un père de vendre sa fille pour esclave ou pour concubine à ceux de sa propre nation, et non aux étrangers (832). C'est une fausseté. Il n'a ni cité fidèlement la loi (833), ni compris le sens du texte. 1° L'esclavage, chez les Hébreux, ne durait que pendant sept ans, et il était peu différent de l'état des domestiques parmi nous; tirer les gages ou le prix des services d'un enfant, ce n'est pas le vendre. 2° L'état de concubine n'est ni autorisé ni permis par les lois de Moïse. Nous vengerons ces lois de la censure téméraire des incrédules, dans notre seconde partie.

§ VII.
Esclavage rigoureux et illimité.

Les bornes que Dieu a mises dès l'origine à l'autorité et au pouvoir de l'homme, ne condamnent pas moins le droit injuste de réduire à un esclavage illimité d'autres hommes qu'il devait traiter comme ses frères. Si la loi naturelle lui refuse ce droit même sur ses propres enfants, comment pourrait-il l'avoir sur d'autres? Nous ne prétendons point que toute espèce de servitude soit contraire au droit naturel ; elle peut être allégée et modérée à un tel point qu'elle n'ait plus rien d'offensant pour l'humanité ; telle elle était chez les Hébreux et chez les patriarches. Un homme n'est pas toujours à plaindre parmi nous pour avoir vieilli dans l'état de domestique. Mais l'esclavage rigoureux et illimité, tel qu'il a été et qu'il est encore en usage chez la plupart des nations; le droit que s'arroge un maître de disposer despotiquement de la vie, des facultés, des mœurs, du sort des esclaves, de les traiter comme de vils animaux, est certainement un attentat contre le droit naturel. Qu'il vienne de la force, de la guerre, de la vengeance, du service domestique, d'une convention libre, de la commisération même pour celui qui se trouve réduit à une nécessité extrême, il ne peut être justifié par aucun motif. Mais, encore une fois, il ne faut pas confondre cet esclavage odieux avec toute espèce de sujétion ou de privation de la liberté. L'homme peut être privé d'une partie de sa liberté, sans être plus malheureux, surtout lorsque cette privation est de son choix.

A la vérité, la servitude fut établie dès le temps des patriarches; quelques-uns eurent des esclaves de l'un et de l'autre sexe. Dans ces premiers âges du monde, où les nations étaient peu nombreuses et presque toujours dans un état de guerre, le service domestique ne pouvait être aussi libre qu'il l'est parmi nous. Mais nous ne voyons dans l'histoire sainte aucune trace des outrages que l'on a faits aux esclaves, non-seulement chez toutes les nations barbares, mais chez les peuples policés, tels que les Egyptiens, les Phéniciens, les Grecs, les Romains, les Chinois. Nous voyons au contraire Job protester qu'il a observé envers ses serviteurs et ses servantes les règles de la justice la plus exacte par la crainte du jugement de Dieu (834). En traitant de la religion juive, nous ferons voir que Moïse avait assuré aux esclaves, par ses lois, un sort tout différent de celui qu'ils avaient partout ailleurs.

Si la révélation primitive n'a point autorisé l'esclavage domestique illimité; si elle a enseigné aux hommes les maximes les plus capables de les porter à se respecter, à se soulager, à s'aimer les uns les autres, comment aurait-elle contribué à établir l'esclavage civil et politique? Cependant il a régné, il règne encore d'un bout de l'univers à l'autre, excepté chez les nations chrétiennes. Nous ne rassemblerons point les traits du despotisme absurde que les chefs de la plupart des nations infidèles exercent sur leurs sujets ; les excès ridicules auxquels on porte à leur égard l'adulation et la servitude; les caprices bizarres, sanguinaires, insensés, qu'ils se permettent; la hauteur et l'orgueil avec lesquels ils se jouent de la fortune, de l'honneur, de la vie des hommes ; les désordres, les crimes, les malheurs qu'une fausse idée du pouvoir souverain a produits de tout temps sur la terre (835). Mais nous invitons les philosophes à comparer ces coutumes insensées avec les maximes sages qui réglaient la subordination et l'obéissance dans les premiers âges

(831) *L'esprit des usages*, etc., tome I, livre IV, ch. 4.
(832) *Ibid.*, c. 5.
(833) *Exod.* XXI, 7.
(834) *Job* XXXI, 13.
(835) *L'esprit des usages*, t. I, liv. V; t. II, l. VIII, c. 7.

du monde : que tous les hommes sont enfants d'un même père et doivent se respecter mutuellement comme les images de Dieu ; que le pouvoir paternel, le plus sacré, n'est pas illimité ; que les premiers hommes puissants sur la terre ont été des impies qui ne craignaient ni Dieu ni les hommes, et qui ont abusé de leurs forces pour asservir leurs semblables (836). En faisant voir que la loi naturelle rend le pouvoir souverain plus sacré et plus inviolable que les maximes des philosophes, nous prouverons aussi qu'elle en prévient mieux les abus (837).

Lorsque nos adversaires viendront nous dire que c'est la religion qui a fait naître le despotisme dans le monde, nous les prierons de se souvenir que les premiers despotes avaient commencé par secouer le joug de la religion et de la morale de leurs pères, avant de penser à subjuguer leurs frères.

§ VIII

Insociabilité, et guerres continuelles.

Selon la plupart des observateurs, l'autorité politique est née de l'autorité militaire. Les premières peuplades, toujours ennemies et insociables dès leur origine, ont eu besoin de chefs pour les commander dans les expéditions guerrières. Ces chefs bientôt accoutumés à l'autorité, et les peuples à la dépendance, ont conservé pendant la paix le même gouvernement qu'ils avaient établi durant la guerre. Cela peut être. Selon l'ordre primitif et naturel, le pouvoir politique dérivait de l'autorité paternelle: comme Dieu avait mis des bornes à celle-ci, il était impossible qu'elle vînt à dégénérer en despotisme, tant que l'on aurait conservé le souvenir des lois que la raison et la religion avaient prescrites.

Dieu, par la révélation, avait pris toutes les précautions nécessaires pour prévenir entre les hommes la haine, l'insociabilité, les guerres et le carnage auxquels ils se sont livrés dès que la population s'est augmentée. Les peuplades, dit-on, commencent d'abord par se redouter mutuellement ; un sauvage, un insulaire, n'aperçoivent un étranger qu'avec frayeur, et ce sentiment de crainte dégénère bientôt en aversion. Les différentes nations sauvages sont toujours ennemies ; la difficulté de subsister par la chasse et par la pêche, est entre elles une semence éternelle de discorde. Ces inimitiés nationales se perpétuent à mesure que les peuples se multiplient, se civilisent, et deviennent plus sédentaires ; l'ambition, le caprice, la rapacité, l'orgueil, le moindre accident, la plus légère querelle entre deux particuliers, suffisent pour rallumer la guerre, et pour faire verser des torrents de sang. Ainsi les peuples ont vécu et vivent entre eux depuis la création, et probablement ils continueront jusqu'à la fin des siècles (838).

Ceux qui connaissent l'antiquité ont observé que l'esprit exclusif, isolé, sauvage, était attaché à la religion et aux mœurs de tous les anciens peuples (839) ; et les modernes n'en sont pas encore parfaitement guéris. « C'est une observation peu honorable à la nature humaine, dit un auteur anglais, qu'il n'y ait pas dans toute l'Europe deux nations limitrophes qui ne soient perpétuellement en dispute. Je désirerais que nous fussions exceptés de cette règle ; mais je suis fâché de voir que ce reproche s'adresse à nous plus qu'à personne (840). » Or, l'homme enivré de la fureur guerrière, est le plus féroce de tous les animaux. A peine peut-on supporter la lecture des cruautés que les nations barbares exercent envers les vaincus, des excès de rage auxquels elles portent la vengeance, des dévastations auxquelles se livrent des hordes acharnées à se détruire, des maux qu'a causés l'ambition des conquérants, etc. Malheureusement la civilisation, les lois, la religion même, ne sont pas assez puissantes pour prévenir et pour arrêter ce fléau ; souvent les peuples polis ont poussé la frénésie aussi loin que ceux qu'ils nommaient barbares.

§ IX.

Leçons opposées que donne la vraie religion.

Mais à quoi pensent les philosophes, lorsqu'ils veulent nous persuader que la religion a contribué plus que toute autre cause à perpétuer cette épidémie sur la terre ? La vraie semence des discordes est dans la nature même et dans les passions de l'homme. La crainte et la défiance dans laquelle vivent les peuples isolés et qui ne sortent point de chez eux, la paresse qui les détourne de cultiver la terre, qui leur fait préférer la chasse et le brigandage à la subsistance qu'ils pourraient tirer de leur travail, l'orgueil qui les porte à se montrer supérieurs en courage à leurs voisins, le ressentiment qu'ils conservent des plus légères injures, et qu'ils transmettent à leurs descendants : c'est plus qu'il n'en faut pour éterniser l'antipathie et la guerre parmi des peuples qui habitent le même continent. Il n'est donc pas nécessaire que la religion intervienne pour rallumer un feu qui n'est jamais éteint ; ses leçons, si elles étaient écoutées, l'assoupiraient pour jamais.

Chez les nations policées, des causes à peu près les mêmes, colorées de divers prétextes, produisent le même effet. Le goût des conquêtes dans ceux qui gouvernent, l'inquiétude ambitieuse des grands, pour lesquels la gloire militaire est le chemin des honneurs et de la fortune, les antipathies et les jalousies nationales, les intérêts de commerce, les craintes inspirées par la politique d'un voisin redoutable, la témérité de

(836) *Gen.* VI, 4.
(837) Ci-après, c. 11, art. 4.
(838) *L'esprit des usages*, etc., l. VI et VII.
(839) *Hist. du calendrier*, p. 309.
(840) *Voyage en Sicile et à Malte*, par BRYDONE, t. II, p. 293.

quelques hommes puissants, le souvenir d'anciennes injures, les clauses ambiguës d'un traité, etc. Jamais les passions ne manquent de motifs, l'esprit de vertige saisit aussi aisément les peuples que les particuliers.

Aucune de ces causes ne devrait tenir devant les leçons que Dieu a faites aux hommes dès l'origine. Il les fait naître du même sang, pour établir entre eux la fraternité; il défend de répandre le sang humain sous peine d'encourir la vengeance divine. Cette loi ne souffre d'exception qu'à l'égard des malfaiteurs qui troublent la société. Il défend même l'usage du sang des animaux, de peur que l'homme ne contracte un penchant à la férocité. Il lui ordonne de cultiver la terre, d'aider ses semblables, et non de les dépouiller. L'histoire des premiers âges nous représente les hommes avides de pouvoir comme des brigands célèbres qui ont abusé de la force pour se faire des sujets. Toutes ces vérités devaient se graver d'autant plus aisément dans l'esprit des hommes, qu'elles étaient rendues plus sensibles par les pratiques du culte divin. Celles-ci tendaient à inspirer l'égalité et non l'esprit de domination, à établir l'usage commun des fruits de la terre, à cimenter une paix constante parmi ses habitants. Pour se traiter ennemis, ils ont résisté à la voix de Dieu et à celle de leur conscience.

§ X.

Cruauté dans les supplices.

La cruauté, une fois passée en habitude chez les peuples abrutis, s'est montrée dans la plupart de leurs usages, dans leurs lois pénales, dans les supplices qu'ils ont employés pour réprimer les malfaiteurs. Souvent ils ont puni par les tortures et par la mort, des actions très-innocentes que la stupidité leur faisait regarder comme des crimes; conduite moins propre à prévenir les forfaits qu'à les multiplier. Il serait inutile d'en alléguer des exemples (341). Cependant la religion primitive apprenait aux hommes à se reconnaître eux-mêmes coupables, à implorer par des prières et par des sacrifices, la clémence divine. La nécessité seule peut donc autoriser l'infraction de la loi qui défend l'effusion du sang. On peut être juste sans être barbare. Dès que les esprits sont une fois révoltés et endurcis par la cruauté des peines, ils ne peuvent être retenus par aucune loi.

S'il est vrai, comme nos philosophes le prétendent, que le code criminel de plusieurs nations chrétiennes se sent encore de la férocité des peuples auxquels il doit son origine, il ne s'ensuit rien contre la sainteté de notre religion. Elle ne peut nous prêcher d'une manière plus énergique, la douceur, la charité, la commisération; il y a bien loin de la rigueur de nos supplices à la cruauté, qui révolte dans ceux de la plupart des nations infidèles. Mais, si ceux qui proposent des réformes n'étaient pas nés chrétiens, ils n'auraient pas, en fait de jurisprudence, les notions raisonnables dont ils se savent si bon gré.

Par ce détail, que nous pourrions étendre davantage, il est démontré que tous les peuples qui n'ont pas été éclairés par la révélation, et qui n'ont eu que la raison pour se conduire, ont demeuré jusqu'à présent dans un état d'ignorance, de stupidité, de corruption, de barbarie déplorable, pendant qu'avec le secours d'une lumière surnaturelle les autres se sont corrigés peu à peu de leurs erreurs et de leurs vices. Si ces derniers ne sont pas plus parfaits, c'est leur faute et non celle de leur religion. Il y a déjà une différence infinie entre les mœurs des nations infidèles, et celles des anciennes peuplades qui avaient conservé la révélation primitive. Nous ne voyons, dans la famille des patriarches, aucun des désordres grossiers qui ont régné partout ailleurs, et qui sont encore tels qu'ils étaient il y a trois mille ans La différence est beaucoup plus sensible entre les nations modernes livrées à elles-mêmes et les nations chrétiennes. Ce qui démontre que la religion seule est la cause de cette différence, c'est que les peuples même civilisés, qui ont eu le malheur de renoncer au christianisme, sont retombés dans un état de barbarie peu différent de ceux qui ne l'ont jamais connu.

Cette seule réflexion devrait fermer la bouche aux incrédules, qui soutiennent que les progrès des peuples de l'Europe dans la civilisation, sont dus plutôt à l'esprit de commerce, d'industrie, de réflexion, de philosophie, qui s'y est introduit, qu'à la religion. Pendant que ces causes prétendues ont si puissamment opéré en Europe, pourquoi n'ont-elles rien produit, ou presque rien, chez les nations asiatiques qui étaient autrefois les mieux policées, et dont le climat paraissait beaucoup plus favorable que le nôtre? Voilà le phénomène dont il faut rendre raison, et que les spéculateurs de notre siècle ne sont pas venus à bout d'expliquer.

Ce qui nous fait encore mieux sentir la vraie cause de nos avantages, c'est que les philosophes eux-mêmes, dès qu'ils ferment les yeux au flambeau qui nous éclaire, redeviennent aussi aveugles, en fait de morale et de droit naturel, que les anciens sages du paganisme, que les peuples même sauvages. Une courte revue de leurs paradoxes mettra ce fait en évidence.

§ XI.

Fausse morale des philosophes modernes; fatalité.

L'auteur du *Système de la nature* convient que La Métrie a raisonné sur la morale, en vrai frénétique, et il a eu des imitateurs; mais il a été plus sincère et a raisonné plus conséquemment que les autres sur les principes de l'athéisme. Nier la liberté de l'homme, n'est-ce pas en faire, comme La

(341) *L'esprit des usages*, etc., livre XIII, ch. 5 et suiv.

Métrie, une pure machine? C'est cependant l'opinion de tous les matérialistes. De quelle morale un automate peut-il être susceptible? Dans le chap. 6, art. 2, nous prouverons, par l'aveu des fatalistes mêmes, que dans leur système aucune action n'est imputable, ne peut mériter ni récompense ni châtiment.

Sur le suicide, rien de certain parmi nos oracles de morale; les uns le jugent innocent et le conseillent, les autres le condamnent.

D'après les épicuriens, les cyrénaïques et les pyrrhoniens, ils ont enseigné qu'il n'y a en soi ni vice, ni vertu, ni juste, ni injuste, ni bien ni mal moral (842); qu'il n'est aucune règle de morale qui soit innée, et dont tous les peuples conviennent (843); que la probité a pour base l'intérêt personnel; que l'on n'est juste que quand on a intérêt de l'être, (844); il n'est, disent-ils, point d'amour désintéressé; l'amitié ne fait que des échanges; l'amitié sans besoin serait un effet sans cause. Il est aussi impossible d'aimer le bien pour le bien, que le mal pour le mal (845).

Comme ils supposent que l'homme est de même nature que les animaux, ils décident que la sensibilité physique est le principe et la règle de toutes nos actions, notre loi, notre instinct (846); que la raison ne doit point avoir la préférence sur l'instinct; que Dieu dirige l'intinct et l'homme la raison (847); que nos passions sont innocentes, et la raison coupable (848). Ce sont les grandes passions, disent-ils, qui élèvent l'âme aux grandes choses; se proposer la ruine des passions est le comble de la folie (849). Il ne dépend pas de l'homme de se donner seulement un goût; comment parviendrait-il à réformer son caractère (850)? Mater les sens, c'est être impie (851). Le plaisir, que l'homme désire sans cesse, n'est-il donc qu'un piége que Dieu lui a malignement tendu pour surprendre sa faiblesse? La morale sublime de l'Evangile n'est faite que pour rendre la vertu haïssable (852).

Grâce à la morale plus humaine des philosophes, nous savons à présent le secret d'être heureux dans le crime; c'est d'étouffer les remords, de craindre les gibets et les bourreaux, plus que la conscience et les dieux. « Lorsque les effets de nos passions nous sont utiles, nous n'avons point de remords (853); » comment pourrions-nous nous reprocher des crimes qu'il n'a pas dépendu de nous d'éviter?

« Nous sommes bien ou mal, heureux ou malheureux, sages ou insensés, raisonnables ou déraisonnables, sans que notre volonté entre pour rien dans ces différents états..... Tout est toujours dans l'ordre relativement à la nature : les orages, les vents, les maladies, la mort, les vices et les vertus, l'ignorance et la science sont également nécessaires... Conseiller à une personne d'une imagination emportée de modérer ses désirs, c'est lui conseiller de changer son organisation, c'est ordonner à son sang de couler plus lentement (854). Quand on dit à un tel homme, *il ne faut pas être ambitieux*, il me semble entendre un médecin dire à son malade, *il ne faut pas avoir la fièvre*... La plupart des hommes seraient fous de vouloir être plus sages... En s'abandonnant à son caractère, on s'épargne au moins les efforts inutiles que l'on fait pour y résister (855). »

§ XII.

Principes d'insociabilité et de révolte contre l'autorité.

Sommes-nous obligés, par une loi naturelle, de regarder tous les hommes comme nos frères? Sur quoi cette loi serait-elle fondée? Selon nos philosophes, les hommes ne sont point nés d'un même père; ou ils sont sortis par hasard des entrailles de la terre, un Dieu les en a tirés comme les arbres, et les a semés sur le globe comme il y a répandu les plantes et les animaux (856). Ainsi, point de société naturelle entre eux; l'état naturel de l'homme est d'être sauvage; la société est un état contre nature (857). Hobbes a donc eu raison de croire que le genre humain est naturellement dans un état de guerre, ne connaissant d'autre loi que celle du plus fort (858). Conformément à ce principe, on enseigne qu'il n'est point de maximes de probité pratique par rapport à l'univers, que l'opposition des intérêts des peuples les tient, les uns à l'égard des autres, dans un état de guerre perpétuelle (859).

(842) SPINOSA, HOBBES, LA MÉTRIE, tome II; *Disc. sur le bonheur*, tome III, p. 132; *Système d'Epicure*, n. 47.

(843) *La philosophie du bon sens*, tome II, p. 8.

(844) *De l'esprit*, tome I, 2ᵉ discours, chap. 2; LA MÉTRIE, tome II; *Discours sur le bonheur*, page 136.

(845) *Les mœurs*, 1ʳᵉ partie, c. 1, p. 34; *De l'esprit*, tome II, 2ᵉ disc., c. 5; t. II, 3ᵉ discours, c. 11, p. 164.

(846) *Histoire natur. de l'âme*, p. 141 et 179; LA MÉTRIE, tome II, *Discours sur le bonheur*, page 136.

(847) POPE, *Essai sur l'homme*.

(848) *Les mœurs*, 1ʳᵉ partie, c. 2, § 4, n. 3.

(849) *Pensées phil.*, n. 1 et suiv.; *Théol. portat.*, art. *Passions*.

(850) *Dict. phil.* et *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Caractère*.

(851) *Petit-Maître philosoph.*, IIᵉ partie, p. 202; *Théol. portat.*, art. *Mortifications*.

(852) *Le bon sens*, § 160; *Théol. portat.*, article *Morale chrét.*

(853) *Syst. de la nat.*, tome I, c. 12, p. 238; *De l'homme*, t. I, sect. 2, c. 7; LA MÉTRIE, tome II, *Disc. sur le Bonheur*, t. III, p. 100, 136; *l'Homme machine*, p. 49.

(854) *Système de la nat.*, tome I, ch. 12, p. 188 et 247; c. 17, p. 337; *Théol. portat.*, art. *Liberté*.

(855) *De l'esprit*, t. III, 4ᵉ disc., c. 11, p. 159, 163, 194.

(856) *Phil. de l'hist.*, c. 2; *Essai sur l'hist. gén.*, t. III, c. 115; t. IV, c. 137.

(857) *Discours sur l'inégalité.*

(858) HOBBES, *Léviathan*, 1ʳᵉ partie, c. 13.

(859) *De l'esprit*, tome I, 2ᵉ discours, chap. 25, p. 394.

Le droit est né des conventions entre les particuliers : or les nations n'ont point fait entre elles de convention semblable (860). D'où l'on doit conclure que ce qui s'appelle *droit des gens* est une vaine idée qui n'est fondée sur rien.

Dans les sociétés même formées depuis longtemps les membres ne sont obligés d'obéir aux lois que quand ils y trouvent leur avantage. Il est décidé, au tribunal de la philosophie, qu'une société dont les chefs et les lois ne procurent aucun bien à ses membres, perd le droit de leur commander. La société qui ne nous procure aucun bien perd ses droits sur nous (861). Qu'importe au public la probité d'un particulier? Elle ne lui est presque d'aucune utilité (862). Mais si tous les particuliers étaient fripons, le public serait-il composé d'honnêtes gens? Nous verrons ailleurs la morale des philosophes sur le pouvoir paternel et sur l'autorité politique; elle découle des principes que nous venons d'exposer, et n'est pas moins salutaire au genre humain.

Selon eux, celui qui trompe ou qui ment pour sauver sa patrie, ses parents, son ami, est un citoyen estimable; il ne peut être condamné qu'au tribunal d'un insensé (863). Par la même raison, celui qui, pour sauver sa patrie emploierait la perfidie, la trahison, le parjure, le poison ou le meurtre, serait encore un citoyen très-vertueux; le crime cesse d'être condamnable dès qu'il est utile. Une maxime sacrée des moralistes philosophes est que la vertu ne peut consister que dans l'utilité générale (864).

§ XIII.

Impudicité approuvée par les philosophes.

Que deviendraient les mœurs si la doctrine des cyniques modernes était suivie? Ils enseignent que la pudeur est seulement une vertu de bienséance (865); que pour la chasteté et la continence on ne sait ce que c'est, une prétendue vertu dont il ne résulte rien (866). Si on les croyait, les voluptés sensuelles de l'amour devraient être la récompense des hommes vertueux; leur jouissance seule peut nous consoler du malheur d'être (867); c'est le bonheur des deux sexes; le seul bien que le ciel mêle aux maux dont il nous afflige (868). Ils disent que la pudeur est une invention de la volupté raffinée, que la conduite des femmes galantes est fort utile au public; qu'elles font de leurs richesses un usage communément plus avantageux à l'Etat, que les femmes les plus sages (869). Nous ne savons pas si les épouses de nos docteurs de morale se conduisent selon ces sages maximes.

Suivant leur avis, un moyen d'empêcher les femmes d'acquérir trop d'empire serait de les débarrasser d'un reste de pudeur, dont le sacrifice les met en droit d'exiger le culte et l'adoration de leurs amants (870). Ces maîtresses pudibondes ne sont bonnes, disent-ils, que pour les désœuvrés, parce que sans cela ils périraient d'ennui. Il faut s'en tenir à l'amour physique, c'est le plus agréable (871). Les temples autrefois dédiés à la prostitution, les lieux publics d'Athènes et de Rome, n'ont jamais pu retentir d'une morale plus scandaleuse (872).

L'auteur de l'*Histoire des établissements des Européens dans les Indes* fait l'éloge d'une secte de Japonais qui disaient que les plaisirs des hommes étaient agréables à la divinité, et qui, après avoir fait leurs prières dans les temples, allaient chez les courtisanes. « Dans les pays, dit-il, où la religion ne peut réprimer les excès de l'amour, c'est peut-être une sagesse de le changer en culte. » Il appelle cette passion brutale *le feu de la divinité*. Après avoir tracé des plaisirs sensuels un tableau capable de faire rougir l'impudence même, il s'écrie : « Que de biens dont la religion pourrait faire des vertus, et les récompenses de la vertu! mais qu'elle profane et dénature quand elle les représente comme un sentier de crimes, de malheurs et de peines! Oh! que les hommes se sont éloignés des fondements de la morale, en s'écartant des sentiments de la nature!... Qu'il faut plaindre les âmes froides, insensibles, malheureuses et dures, à qui ces considérations paraîtraient un délire ou un attentat (872*)! » Elles nous paraissent telles, et nous n'hésitons pas de dire qu'un philosophe capable d'un délire aussi honteux devrait être enfermé pour guérir son cerveau.

Comment retenir son indignation, lorsqu'on voit la passion la plus brutale, les désordres contre nature traités de *fadaises* (873)? On nous fait remarquer que ce libertinage affreux était très-commun dans la Grèce; que les philosophes et les hommes d'Etat n'en rougissaient point; que cependant ce pays fut le plus fécond en hommes vertueux et en grands hommes; que Solon et Platon étaient pédérastes; que ces fiers républicains, qui se livraient sans honte à

(860) *De l'esprit*, t. II, 3e disc., c. 4, p. 45, 49; *De l'Homme*, t. II, sect. 10, c. 7.

(861) *Système de la nat.*, t. I, c. 9, p. 144; c. 14, p. 306.

(862) *De l'esprit*, t. I, 2e disc., c. 6.

(863) *Syst. social*, 1re partie, c. 2, p. 21; *Théol. port.*, art. *Mensonge*.

(864) *Syst. social*, ibid., note, p. 21. *De l'esprit*, t. I, 2e discours, c. 13, p. 234.

(865) *Les mœurs*, IIe partie, c. 1, art. 3, § 2.

(866) *Lettres persanes*, 2113.

(867) *De l'esprit*, t. I, 3e discours, c. 15; *Lettre à l'auteur des trois siècles*, p. 81.

(868) *De l'esprit*, t. I, discours I, c. 14.

(869) *Ibid.*, c. 15.

(870) *Ibid.*, c. 20.

(871) *De l'homme*, t. II, sect. 8, c. 18.

(872) V. encore les art. *Jouissance* et *Voluptueux* de l'*Encyclop.*

(872*) *Hist. des étab. des Europ.*, etc., t. I, l. I, p. 103, 104.

(873) *Dict. phil.*, art. *Amour socratique*. L'auteur s'est corrigé dans les *Questions sur l'Encycl.*; il a changé *fadaise* en *turpitude*.

toutes sortes d'amours, ne se sont point abaissés à l'esclavage (874).

Une affectation des incrédules est de rapporter froidement toutes les infamies pratiquées chez les Grecs, les Egyptiens, les Babyloniens, chez les nations barbares de l'Asie et de l'Afrique, comme des usages à peu près indifférents, qui ne portaient aucun préjudice aux vertus sociales ni à la félicité des peuples. Que dirons-nous encore des poëmes et des romans obscènes sortis de leur plume impudique? Peu contents de pervertir leur siècle, ils ont préparé du poison pour la postérité, afin de perpétuer l'oppression de leur philosophie.

§ XIV.

Sainteté du mariage méconnue.

De peur que la sainteté du mariage ne fût trop respectée, ils ont désapprouvé l'usage de confirmer les promesses par des serments; ils ont justifié les mariages clandestins; ils ont avancé que le concubinage n'a rien de répréhensible pourvu qu'il soit durable; qu'une union formée par la tendresse est plus pure, plus sainte, plus estimable que celle qui n'est affermie que par la nécessité (875). Ils soutiennent que l'abolition du divorce est la cause des chagrins et des désordres qui règnent dans le mariage (876). Le mariage indissoluble, disent-ils, convient tout au plus aux laboureurs. Pourquoi priver les conjoints des plaisirs du changement, si d'ailleurs leur inconstance n'est point nuisible à la société (877). Quelques-uns voudraient que les femmes fussent communes; d'autres pensent que la polygamie n'est qu'une affaire de calcul.

Nous rougissons d'être obligés de mettre sous les yeux des lecteurs un détail aussi odieux; mais il fallait démontrer par des preuves convaincantes les progrès que la philosophie a faits depuis deux mille ans dans la science des mœurs, et combien les nations seraient éclairées si elles n'avaient point eu d'autre guide. Il fallait faire sentir toute la valeur des éloges cent fois donnés à la philosophie moderne, l'importance des services qu'elle nous a rendus, la justice de l'encens que ses partisans se prodiguent tour à tour (878). Il fallait enfin venger la morale évangélique des insultes de l'incrédulité : elle ne peut l'être mieux qu'en lui opposant la morale de ses ennemis.

Un de ces docteurs s'est mis en fureur contre ceux qui les accusent d'avoir corrompu et détruit la morale. Ils n'ont combattu, dit-il, qu'une morale barbare, abjecte, fondée sur des contes aussi ridicules que dégoûtants. Mais la morale qui apprend à être humain et juste, qui ordonne à l'homme puissant de regarder le faible comme son frère; la morale fondée sur la bienveillance naturelle de l'homme pour son semblable, quel philosophe l'a attaquée (879)?

Quel philosophe? Tous ceux dont nous venons de citer les livres et les passages; ceux qui nient la liberté de l'homme; ceux qui font de la probité et de la vertu une affaire de calcul, qui disent que la vertu malheureuse en ce monde n'a rien à espérer dans l'autre, que le vice honoré ici-bas n'a rien à craindre après la mort; ceux qui apprennent aux malfaiteurs à calmer leurs remords; ceux qui ont osé faire l'apologie des cyniques, des épicuriens, des cyrénaïques, des malfaiteurs condamnés dans les tribunaux, etc.

Un de leurs partisans même dit qu'ils ne parlent de morale que pour séduire les femmes (880)

§ XV.

Conséquences de ces excès ; nécessité de la révélation.

Par les différentes questions que nous venons de traiter, il est prouvé que l'homme a eu besoin de la révélation divine dans tous les temps, mais surtout dans les premiers âges du monde; que Dieu a enseigné en effet à nos premiers aïeux ce qu'ils devaient croire et pratiquer. Chercher ailleurs une religion naturelle c'est vouloir trouver la lumière dans le sein des ténèbres. Dès que l'homme a perdu de vue les leçons surnaturelles accordées à ses pères, il s'est fait des religions absurdes et favorables aux passions qui le dominaient. Lorsque les philosophes ont paru, loin de réparer le mal, ils l'ont rendu incurable; ils ont poussé l'aveuglement et la corruption aussi loin que le peuple, et ceux qui veulent marcher sur leurs traces, ne sont ni plus sages, ni plus clairvoyants qu'eux.

A bon droit les écrivains sacrés représentent ce tissu d'erreurs, de superstitions, de maximes scandaleuses, d'usages absurdes, de lois insensées, de crimes de toute espèce, comme l'ouvrage de l'esprit infernal, occupé depuis le commencement du monde à usurper le culte dû à Dieu, à corrompre et à dégrader l'homme pour le plonger enfin dans un malheur éternel ; mais la malice du démon ne peut servir d'excuse aux vices de l'homme. Jésus-Christ est venu vaincre l'ennemi du genre humain, lui enlever ses dépouilles, l'enchaîner et réparer le mal qu'il avait fait (881). Nous verrons ce dessein de la bonté divine exécuté par l'établissement du christianisme.

Pour achever de démontrer l'existence d'une révélation primitive, il nous reste une preuve de détail très-étendue, savoir, la

(874) *De l'esprit*, t. I, disc. 2, c. 4; *De l'homme*, t. I, sect. 2, c. 7 et 18.

(875) *Les mœurs*, IIe partie, c. 3, art. 1, § 1, c. 4, art. 1.

(876) *Lettres persanes*, 112; *Christian. dévoilé*, p. 200; *Syst. social*, IIIe partie, c. 10.

(877) *De l'homme*, tome II, sect. 8, pages 410, 412.

(878) *Vie de Sénèque*, p. 323.

(879) *Lettre à l'auteur du dict. des trois siècles*, etc., p. 81, 82.

(880) *Espion chinois*, t. II, lettre 78, p. 268.

(881) *Luc.* II, 22; *I Joan.* III, 8, etc.

comparaison de la religion des patriarches, avec toutes celles dont nous avons donné la notion. Nous ferons voir que tous les articles de croyance et de morale qu'elle propose sont vrais, conformes aux plus pures lumières de la raison et de la saine philosophie ; nous les défendrons contre les objections et les faux systèmes des athées matérialistes et pyrrhoniens. Puisque toutes les religions humaines n'ont été qu'un chaos d'erreurs et de fables, cette religion vraie, plus ancienne que toutes les autres, et irrépréhensible dans toutes ses parties, n'est point une invention des hommes, mais l'ouvrage de Dieu.

CHAPITRE QUATRIÈME.

DE L'EXISTENCE DE DIEU.

§ I.

Disputes des philosophes sur ce point.

Dans les premiers âges du monde, lorsque la religion révélée de Dieu était renfermée dans le sein de chaque famille, les pères apprenaient à leurs enfants à connaître Dieu, à l'honorer par la prière et par les sacrifices comme auteur de la nature et fondateur de la société domestique ; ils montraient l'action de sa providence dans la marche de l'univers et dans le cours des événements de la vie : moins les générations étaient éloignées de l'origine commune, plus les hommes étaient religieux. Mais dès que les crimes furent devenus fréquents, la religion fut négligée. L'homme coupable fuit la présence de son Juge, il tâche de l'oublier; comment serait-il fidèle à conserver le culte divin dans sa famille? S'il ne peut pas étouffer entièrement l'idée d'un Dieu, il la pervertit; sa religion s'altère, elle n'est plus que l'ouvrage des passions. S'il se met à raisonner sur la Divinité, son cœur dépravé l'égare, et d'erreurs en erreurs il tombe dans l'athéisme.

Il est triste qu'il faille démontrer à des esprits raisonnables qu'il y a un Dieu, plus triste encore qu'il soit nécessaire d'en convaincre des hommes qui avaient été accoutumés dès l'enfance à le connaître et à lui rendre un culte pur. L'athéisme est la maladie d'un cœur corrompu ou l'égarement d'un esprit infatué de faux systèmes. Il n'a été vu que chez les nations dont les mœurs étaient dépravées, et parmi des hommes qui avaient besoin de calmer, par des sophismes, les remords de leur conscience. La vanité de soutenir des paradoxes a aussi engagé quelquefois des philosophes à enseigner que l'univers est l'ouvrage du hasard, ou d'une nécessité aveugle, et non d'un Etre puissant, éternel, intelligent. Cette question divisa autrefois les anciens (882) comme elle occupe aujourd'hui les modernes; et la contestation durera tant qu'il y aura des passions intéressées à la perpétuer. Ceux qui disent gravement que l'existence de Dieu n'est pas encore démontrée d'une manière convaincante (883), font assez connaître les motifs qui les empêchent d'être convaincus. Ils n'en sont venus là qu'après avoir essayé déjà par d'autres hypothèses, de se débarrasser de la religion.

Quand on considère les fausses idées que le paganisme et la plupart des philosophes donnaient de la Divinité, on sent que les anciens athées étaient moins inexcusables que ceux de nos jours. Si l'on avait proposé aux premiers un Dieu tel que la révélation nous le fait connaître, ils auraient consenti, sans doute, à lui rendre leurs hommages; si l'on avait mis sous leurs yeux le plan sublime de cette révélation divine, ils se seraient rendus à ce trait de lumière. Mais renouveler aujourd'hui les vieilles absurdités des épicuriens et des matérialistes, c'est vouloir absolument décréditer la philosophie. De quoi ont servi vingt siècles de méditations, de raisonnements et de disputes, si nous ne sommes pas plus éclairés que les Grecs et les Romains sur la plus importante des questions? Dieu a fait sagement de prendre une autre voie pour se faire connaître aux hommes.

Les athées modernes ont-ils découvert une hypothèse plus claire ou plus probable que les anciennes, ou des arguments démonstratifs dont leurs prédécesseurs n'avaient aucune idée ? Non : ils se sont bornés à déguiser les vieux systèmes, à en pallier quelques inconvénients, à changer quelques termes, sans toucher au fond de la chose : ce sont toujours les rêveries des Grecs traduites en français.

§ II.

Chaînes des preuves de l'existence de Dieu.

Les preuves de l'existence de Dieu forment une espèce de gradation dont il est bon de voir d'abord la suite.

1° Il y a des êtres, et il est évident qu'ils ne sont ni tous nécessaires, ni tous contingents ; donc il faut admettre un seul être nécessaire, une première cause de l'existence de toutes choses. 2° La matière n est point un être nécessaire ; donc elle a reçu l'existence d'une cause immatérielle. 3° Différentes masses de matière sont en mouvement, et le mouvement ne leur est point essentiel ; donc il leur vient, de près ou de loin, d'une cause active ou d'une volonté. Ces trois démonstrations sont métaphysiques.

4° Le mouvement des corps est assujetti à de certaines lois ; il y a une uniformité constante entre le mouvement et les effets qui en résultent ; le principe moteur est donc une intelligence. 5° Outre les corps inanimés, il y a des êtres vivants ou sensitifs; la matière, inerte par elle-même, ne

(882) *Traité des causes premières*, par M. BATTEUX; TERTULL., *contra Hermogène.*

(883) *Le bon sens*, § 186, 188; 12e *Lettre à Eugénie*, t. II, p. 152.

peut être un principe de vie ; il faut donc que les corps animés aient reçu la vie d'une cause qui n'est point matière. 6° Ces êtres animés ont des sensations : cependant il n'y a aucune connexion nécessaire entre les qualités de la matière et les sensations ; donc cette connexion est l'ouvrage d'une volonté libre qui a présidé à la construction des organes sensitifs. 7° Parmi les êtres animés, il y en a qui pensent, et la pensée ne peut être une opération ni un attribut de la matière ; c'est donc un esprit qui a créé les substances pensantes. 8° Cet assemblage d'êtres différents que nous appelons *le monde*, n'est point éternel ; il ne s'est pas formé sans cause ; donc il a eu un créateur. 9° Nous voyons dans le monde un ordre qui a rapport à nos besoins, à notre conservation, à notre bien-être ; l'Artisan du monde a donc eu des desseins en le formant. Voilà six démonstrations physiques que nous aurons à développer.

10° L'ordre physique du monde ne suffirait pas à nos besoins, s'il n'était le fondement d'un ordre moral parmi les êtres pensants ou raisonnables ; nous en sentons la nécessité ; donc le Créateur du monde en est aussi le législateur. 11° Tout homme assez téméraire pour nier l'existence de Dieu, en est puni par le trouble dans lequel il se plonge ; donc le législateur éternel est aussi le vengeur de ses droits. 12° Tous les peuples réunis en société ont unanimement reconnu cette vérité, ont adoré un Dieu ; donc c'est lui-même qui leur a inspiré cette idée et ce penchant général. Trois preuves morales qui confirment les précédentes. Ce sera la matière des douze articles de ce chapitre.

On pourrait peut-être ajouter d'autres preuves ; celles-ci sont plus que suffisantes : nous en montrerons le germe dans le symbole même de la religion primitive ; d'où il s'ensuit que nous continuons de raisonner comme nos premiers pères ; nous n'en rougissons pas, et nous invitons nos adversaires à en faire de même. L'artifice de la philosophie des athées est d'abuser de tous les termes, de jouer sur des équivoques, d'argumenter sur des idées abstraites ; la nôtre consiste à expliquer tous les mots, à interroger le sentiment intérieur et le sens commun : c'est par là que nous allons commencer.

§ III.

Suite des principes évidents ; notion de la substance.

Je sens que j'existe, je suis donc un *être*. Je pense, je délibère, je choisis, je veux, j'agis, j'éprouve des impressions de la part des objets extérieurs ; je sens que ce sont-là des *modes*, des manières d'être, des *accidents* qui me surviennent ; je me donne les uns, je reçois les autres d'ailleurs.

Dans ces divers états, c'est toujours moi qui suis ; mon être est diversement modifié ; mais il persévère, il est foncièrement le même. Je suis le *sujet* ou le *suppôt* de ces modes ou accidents divers. Je suis donc une *substance*, ou le sujet permanent de plusieurs modes distingués ou successifs. Ces modes ou accidents ne sont pas moi ; je puis être sans eux, mais ils ne peuvent exister sans moi : ils ne peuvent me survenir sans que je les sente ; je ne puis les sentir à faux, et sans qu'ils soient véritablement en moi. Je ne puis me sentir autrement que je ne suis.

Le sentiment intérieur est pour moi le souverain degré de l'évidence ; il m'est impossible de n'y pas acquiescer : lorsqu'un raisonnement quelconque me conduit à un résultat opposé au sentiment intérieur, je dois conclure que ce raisonnement est faux. Qu'un esprit borné raisonne mal ce n'est pas une merveille, cela m'est arrivé plus d'une fois ; mais si je sentais à faux je ne pourrais plus compter sur le sentiment d'évidence, ni sur celui de la contradiction de deux idées. Je ne pourrais plus raisonner du tout.

Je sens mon être et mes modifications et non celles d'un autre ; un autre sent les siennes et non les miennes. Je ne puis me sentir dans un autre, me sentir deux au lieu d'un ; je serais tout à la fois *moi* et un *autre*, ce qui est absurde. Je suis donc un *individu*, une personne, un être distingué de tout autre, un être simple et non double ni composé. Il est impossible que le sentiment individuel et simple de mon existence soit dans deux êtres, ils se sentiraient un et seraient deux.

Ce sentiment de mon existence individuelle et permanente n'est point un mode ni un accident distingué de moi, comme sont mes pensées, mes vouloirs, etc. Je ne puis exister sans me sentir. En effet, si je ne me sentais pas, que resterait-il de moi ? L'idée abstraite *d'être* sans qualité, sans modification, sans aucun attribut quelconque. Une idée *abstraite* n'est point un être réel ni une substance. Mon être n'est point une idée abstraite, c'est *moi*. Mon essence est d'être tel que je me sens, et de me sentir tel que je suis. Je n'existe donc qu'autant que je me sens exister ; ce sentiment est la base de toutes les modifications qui me surviennent. Si je ne les sentais pas, elles seraient nulles pour moi. Ce sentiment est mon essence même puisque c'est moi (884).

L'être qui se sent exister, qui se sent un et non deux, qui a la conscience de son existence individuelle et permanente, qui sent les différentes modifications qui lui arrivent ou qu'il se donne, est ce que nous nommons un *esprit*.

§ IV.

Notion de la matière.

Non-seulement je me sens moi-même, mais je reçois des impressions qui me donnent l'idée d'autres êtres distingués de moi. Je sens que j'ai un corps, qu'il y arrive des

(884) *Emile*, t. III, p. 35 et 105.

changements, dont les uns me donnent de la douleur, les autres du plaisir. Ces impressions, ces affections, ces changements ne sont pas *moi;* ils se succèdent et je suis toujours. Ils ne sont pas non plus mes pensées, mes vouloirs, mes désirs; je les distingue très-clairement. Ce corps est donc à moi, puisque je sens ce qui lui survient; mais il n'est pas moi, puisque j'ai des modifications différentes des siennes, et qui ne sont pas à lui. Je me sens, mais je ne sens ni mon cerveau, ni aucune de ses parties, ni la glande pinéale, ni l'origine des nerfs, etc. Ces parties de mon corps ne sont donc pas moi?

Par les organes de ce corps, je reçois l'impression d'autres êtres distingués de lui. J'aperçois des couleurs par les yeux, des odeurs par l'odorat, des saveurs par le goût, du bruit et des sons par l'ouïe, de la dureté, de la mollesse, de la sécheresse, de l'humidité, etc., par le tact. Je les aperçois dans le corps même qui est à moi, aussi bien que dans les corps extérieurs. La cause de ces perceptions, de ces sentiments, ne vient pas de moi, mais d'ailleurs, je les reçois tels qu'ils me sont donnés; je ne suis pas le maître de ne point les recevoir ni de les changer. Il y a donc une cause extérieure, un être ou des êtres distingués de moi, qui me les donnent. Ces êtres, je les nomme *corps* ou *matière.*

Dans tous ces corps j'aperçois des parties distinctes et séparables, de l'étendue, des figures, du repos, du mouvement et d'autres accidents ou qualités sensibles qui se trouvent ensemble ou qui se succèdent : mais y a-t-il dans chaque masse ou dans chaque partie une *substance,* un être individuel et permanent, qui subsiste et demeure, malgré toutes les divisions de parties et les changements de modifications? Grande difficulté entre les philosophes.

Selon le sentiment de la plupart des matérialistes, qui admettent la divisibilité de la matière à l'infini, il n'y a point d'*individu* dans aucune masse ni dans aucune partie de la matière : comment y concevoir une *substance?* Nous entendons sous ce nom un être *individuel* et permanent, qui subsiste malgré le changement de modifications qui lui surviennent : ici nous n'en voyons point; l'*unité* entre nécessairement dans la notion de la *substance.*

Ainsi, dans cette hypothèse, les mots *substance de la matière, essence des corps, qualités essentielles à la matière,* sont évidemment abusifs ; ils ne donnent aucune idée claire. Raisonner sur ces termes, en faire la base d'un système, c'est vouloir s'égarer. Locke a vainement cherché l'idée de substance dans la matière; il pouvait la trouver plus près et sans sortir de chez lui.

Selon l'opinion de plusieurs autres philosophes, la matière est composée de *monades* ou d'atomes indivisibles; chaque monade est un individu et une substance; mais on ne peut y découvrir aucune qualité essentielle que l'inertie. L'étendue n'est que la relation de deux ou plusieurs atomes réunis. Comme toutes les qualités de la matière supposent son étendue, aucune ne peut lui être plus essentielle que l'étendue même. Dans ce système, la différence spécifique entre l'esprit et la matière consiste en ce que le premier est actif par lui-même et capable de se sentir, au lieu que la matière est purement passive.

§ V.

Deux sortes de nécessité.

Continuons à rentrer dans nous-mêmes. Je suis un être, mais mon être est-il *nécessaire* ou *contingent?* Nouvelle question. Il faut distinguer la *nécessité absolue* d'avec la *nécessité de conséquence* ou de supposition. Nous disons qu'une chose est de nécessité absolue, lorsque le contraire renferme contradiction. Il est absolument nécessaire que le tout soit plus grand que la partie, que tout effet ait une cause, que deux lignes égales à une troisième soient égales entre elles, etc. Il y aurait contradiction à dire ou à supposer le contraire. Cette nécessité n'admet ni exception, ni limitation; une *nécessité absolue* et une *nécessité limitée* sont deux contradictoires.

La nécessité de conséquence est celle qui résulte d'une supposition que l'on a faite, ou de la volonté d'une cause quelconque. Dès que l'on suppose que tout corps est grave, il s'ensuit qu'il tend nécessairement vers le centre : raisonner autrement, ce serait contredire la supposition que l'on a faite. Mais il n'est pas démontré que la matière soit essentiellement grave ou pesante; comment prouverait-on que la gravité s'ensuit nécessairement de l'inertie de la matière? S'il y a des corps graves, cela vient donc de la volonté d'une cause quelconque, et non d'une nécessité absolue.

Je sens que j'existe à ce moment; ce fait une fois admis, on ne peut plus supposer que je n'existe pas pour ce moment même. Mais je suis très-certain que je n'existais pas il y a cent ans, que je puis cesser d'exister dans un instant d'ici ; que, quand je n'aurais jamais eu d'existence, il ne s'en serait jamais suivi aucune contradiction. Je suis donc un être *contingent;* mon existence a commencé, une existence commencée est un effet qui doit avoir une cause, puisque le néant ne peut rien produire. Quand je ne connaîtrais point d'autre être que moi dans l'univers, je serais encore convaincu que je ne suis pas l'auteur de mon existence, que j'en suis redevable à une cause distinguée de moi; quelle qu'elle fût, je croirais lui devoir de la reconnaissance et des hommages.

Puisqu'un être actif et qui se sent exister n'a cependant qu'une existence contingente, à plus forte raison l'être passif, incapable de se sentir, ne peut avoir une existence nécessaire; certainement l'existence nécessaire ne s'ensuit point de l'inertie de la matière.

Si ces notions ne sont pas claires et certaines, il faut renoncer à toute philosophie et à tout raisonnement.

ARTICLE I.

Nécessité d'une première cause ; première preuve de l'existence de Dieu.

§ I.

Démonstration de cette vérité.

Je suis l'Etre, voilà mon nom éternel, dit le Seigneur à Moïse (885); la philosophie n'a rien dit d'aussi sublime : il s'agit de développer le sens de ces quatre mots. Tertullien l'a fait supérieurement dans son *Traité contre Hermogène :* sauf le respect dû à la philosophie moderne, la marche de ce Père de l'Eglise nous paraît plus ferme, plus claire, plus serrée que celle de Clarke; celui-ci n'est que son copiste (886).

Il y a des êtres, je le sens; tous ne sont pas contingents, n'ont pas commencé d'exister : donc il y a au moins un être nécessaire et éternel. Si tous avaient commencé d'exister, on pourrait supposer un instant dans lequel aucun n'existait, où tous étaient dans le néant; le néant ne peut rien produire, aucun être n'aurait pu recevoir l'existence. L'existence commencée est un effet qui doit avoir une cause réelle et positive : donc il y a une cause nécessaire, éternelle, qui n'a jamais commencé d'être, mais qui a donné l'existence à tous les êtres contingents. Cette nécessité d'une première cause est *absolue*, puisqu'il y a contradiction que le néant ait produit des êtres.

Y a-t-il plusieurs causes nécessaires ? Non, une seule a pu tout produire; dès qu'elle est nécessaire et incréée, rien n'a pu borner son être, son activité ni son pouvoir. En admettre plusieurs, c'est les supposer nécessaires sans nécessité absolue, c'est tomber en contradiction. Dès que l'on admet une cause unique, il n'y a plus de contradiction qu'elle ait produit tout ce qui existe.

Dirons-nous que tous les êtres sont nécessaires, éternels, incréés, n'ont jamais commencé d'exister, qu'ils n'ont donc pas eu besoin d'une cause ou d'un principe productif? Le contraire est évident. Quand je n'aurais jamais existé, il n'en serait résulté aucune contradiction; mon existence actuelle ne suit nécesairement de celle d'aucun autre être quelconque; il en est de même des autres par rapport à moi; ce serait donc encore supposer tous les êtres *nécessaires* sans nécessité et sans preuve, contre la réclamation formelle du sentiment intérieur. Un athée est-il en état de démontrer qu'il y aurait contradiction que tel atome de matière n'existât pas actuellement?

Il reste un expédient, c'est de soutenir que tous les êtres sont cause les uns des autres; que ceux qui existent actuellement ont été produits par ceux qui ont précédé, ceux-ci par d'autres, et ainsi en remontant à l'infini : telle est la supposition des athées (887).

Cette chaîne infinie de générations de productions est évidemment absurde. 1° On la suppose infinie, cependant elle ne l'est point. Si elle se termine ou *finit* au moment présent, elle n'est donc pas *infinie :* si elle augmente, elle l'est encore moins; il est absurde que l'infini actuel puisse augmenter. On peut commencer actuellement une chaîne successive, *infinie en puissance*, qui ne sera jamais terminée, qui n'existera jamais tout entière ; mais une chaîne successive *actuellement infinie* et actuellement terminée, est une contradiction.

2° Ou mille ans avant nous elle était déjà infinie, ou elle ne l'était pas. Si elle l'était, mille ans de plus ne l'ont pas rendue plus longue ; il est absurde que l'infini actuel puisse devenir plus grand. Si elle ne l'était pas, mille ans sont une durée : il est absurde que deux quantités bornées, ajoutées l'une à l'autre, produisent une quantité infinie.

3° Tous les êtres étant produits, il n'en est aucun duquel on ne puisse demander, *quelle est sa cause?* En remontant à l'infini, loin de résoudre la question, l'on donne lieu de la renouveler à l'infini. En descendant la chaîne, tous les êtres sont *cause* de ceux qui suivent; mais, en remontant, ce ne sont plus les *effets* de ceux qui précèdent : s'il n'y a point de première cause, ce sera une chaîne infinie d'effets sans cause.

4° Selon les athées mêmes, le monde est successif; la suite de ses états divers n'est pas infinie, puisqu'elle augmente : chaque état a nécessairement sa cause hors de lui ; ils en conviennent : donc la somme de toutes ces causes individuelles a aussi sa cause hors de soi. Elle me conduit nécessairement à un premier principe, à Dieu, cause de tous les êtres. Nous verrons ce que les athées répondent à ces démonstrations.

§ II.

Absurdité du progrès des causes à l'infini.

L'un d'entre eux s'est fait l'objection : « En admettant l'alternative continuelle de corruptions et de générations, l'on remonte à l'infini ; mais comme il a fallu que la putréfaction précédât la génération, sans quoi il y aurait eu un effet sans cause, on demande qui a produit le premier germe putréfié? Car enfin le développement des germes n'est qu'un effet. C'est à cet écueil que la raison humaine est venu échoir; c'est ce qui lui a donné l'idée d'une première cause pour résoudre la question. »

Que répond-il? « Evitons avec soin de nous livrer à des spéculations sur la manière dont les choses ont été faites; qu'il nous suffise de savoir qu'elles sont. » Nous voilà donc réduits à faire un acte de foi sur la parole des athées. Puisqu'ils conviennent que la raison humaine échoue à leur système, laissons-les croire, affirmer, argumenter sans raison.

L'auteur de la *Lettre de Trasibule à Leu-*

(885) *Exode*, III, 14 et 15.

(886) L'auteur d'*Emile* a ignoré ce fait. (V. t. III, p. 50.)

(887) *Lettre de Trasib. à Leucippe*, p. 162, 178; *Pensées sur l'interprétation de la nat.*; *Encycl.*, art. *Imparfait*; *Syst. de la nat.*, etc.

cippe dit de même : « C'est par le désespoir de suivre la chaîne des causes que nous avons recours à une première cause universelle, dont nous ne pouvons dire autre chose sinon que c'est la cause universelle (888). »

En effet, qui peut espérer de suivre une chaîne de causes que l'on suppose infinie? C'est courir après le néant. Dès qu'il est démontré que la cause universelle est nécessaire, éternelle, incréée, il s'ensuit que c'est un être simple, pur esprit, souverainement puissant et libre, etc. Nous avons donc autre chose à en dire que le nom seul.

Cet argument disent quelques autres, n'est fondé que sur une équivoque ; selon les athées, il n'y a point plusieurs substances, par conséquent point d'êtres produits, ni point de générations. L'univers est un tout, existant nécessairement, et qui se *développe* sans cesse; c'est un même être dont la nature est d'être immuable dans sa substance, et éternellement varié dans ses modifications. Rien ne se fait de rien ; une substance ne peut en produire une autre ; tout est éternel et nécessaire ; ce qui est aujourd'hui était hier ; donc il était avant-hier, et ainsi en remontant sans cesse. Rien ne peut être anéanti ; donc rien ne peut être créé (889).

Réponse. En nous reprochant faussement une équivoque, les athées en font vingt. Quand nous aurons substitué le mot *développement* à celui de *génération*, serons-nous plus avancés? Un développement est un effet ; une chaîne infinie de développements n'est pas moins absurde qu'une suite infinie de générations.

Spinosa, convaincu que la nécessité d'être ne s'étend qu'à un seul, a dit que tout est un seul être, une seule substance : absurdité. Je sens que je ne suis pas un autre, et qu'un autre n'est pas moi ; mes pensées et mes sentiments sont à moi seul, un autre ne les a pas. Parmi les athées, les uns admettent plusieurs êtres ou une matière hétérogène; les autres, un seul être ou une matière homogène : c'est la substance universelle de Spinosa, une simple abstraction qu'ils ont réalisée : qui les accordera ?

L'univers, disent-ils, existe nécessairement ; jamais ils n'ont prouvé cet axiome ; il contredit le sentiment intérieur. Selon eux, il est immuable dans sa substance quoique ses modifications varient. S'entendent-ils eux-mêmes? Ils ne savent pas seulement ce que c'est que la *substance* de l'univers ou de la matière.

Rien ne se fait de rien ; pure équivoque : lorsqu'une substance en produit une autre; ce n'est pas le *rien* ou le néant qui agit, c'est une cause réelle qui produit un effet par le seul vouloir : nous allons voir que la création est démontrée; donc Dieu peut créer et anéantir.

(888) *Trasib.*, p. 81.

(889) *Elém. de la phil. de Newton*, Ire partie, c. 1; *Encycl.*, art. *Production.*

Ce qui est aujourd'hui était hier ; fausse conséquence. L'existence actuelle d'un être contingent n'a pas plus de connexion avec son existence passée qu'avec son existence future : or, selon les athées, l'univers peut retomber dans le chaos.

Ocellus Lucanus, le plus ancien des philosophes dont nous ayons les ouvrages, ne raisonnait pas mieux sur l'univers que ceux d'aujourd'hui. Le tout n'est pas contingent, dit-il, donc le tout est éternel et nécessaire ; faux raisonnement ; il y a un milieu : un seul être est éternel et nécessaire, tous les autres sont contingents et produits.

Dès que la nécessité du premier être est absolue, elle n'admet point de limitation : *nécessité absolue et nécessité bornée* sont deux notions contradictoires. L'Etre absolument nécessaire ne peut donc être borné dans ses attributs, ils sont nécessaires aussi bien que lui. Il existe de soi-même et par essence ; donc il existe de toute éternité, en tout lieu, de toute manière qui ne borne point sa nature. *Rien n'est borné sans cause :* or l'Etre nécessaire n'a point de cause ; il est lui-même la cause première de tous les êtres : tous viennent de lui, ont tout reçu de lui, ont été limités par lui ; ils sont tels qu'il a voulu qu'ils fussent : pour lui, il ne peut rien perdre ni rien acquérir. Il est donc la plénitude et la perfection de l'être, l'*infini* dans toute la rigueur du terme. De son existence nécessaire, indépendante, immuable, dérivent tous ses attributs ; nous le verrons ailleurs. Telle est l'énergie de ces paroles : *Je suis l'Etre, voilà mon nom éternel. Il est le roi des siècles, à lui seul sont dus l'honneur et la gloire pour l'éternité* (890).

ARTICLE II.

La matière n'est point un être nécessaire, c'est un être contingent et créé : seconde preuve de l'existence de Dieu.

§ I.

Démonstration de l'idée de la matière.

Nous ne pouvons avoir de Dieu une plus grande idée que de penser qu'il opère par le seul vouloir ; c'est ce que nous apprennent les livres saints. *Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut.* On ne peut pas exprimer le pouvoir créateur d'une manière plus énergique. Ainsi, lorsque le même écrivain dit qu'au commencement Dieu créa le ciel et la terre, il ne suppose point de matière préexistante de laquelle Dieu ait eu besoin.

Si tous les hommes avaient conservé cet article de la foi primitive, ils ne seraient jamais tombés dans le polythéisme ; mais dès que l'idée de la création a été étouffée, il a été impossible aux philosophes mêmes de concevoir et de démontrer l'unité de Dieu. Ceux d'aujourd'hui nous avertissent que, pour prouver invinciblement son exis-

(890) *I Tim.* I, 17.

tence, il faut démontrer que la matière n'est ni éternelle, ni incréée (891); nous allons les satisfaire. Déjà quelques-uns conviennent qu'elle n'est appelée *substance* que dans un sens abusif (892); et ils y sont forcés dès qu'ils la supposent divisible à l'infini.

Par la même raison, il n'est point dans la matière de qualités absolues; toutes sont relatives, susceptibles de plus et de moins. Elle a plus ou moins d'*étendue*, selon le plus ou le moins de parties rassemblées; la *solidité* est la cohésion plus ou moins forte de ces parties; la *figure* est leur arrangement; le *mouvement* est leur transport d'un lieu dans un autre; la *situation* est leur correspondance aux divers points de l'espace, etc. Dans cette même hypothèse, qu'est-ce qu'une substance qui n'a point de qualités absolues, à laquelle on ne peut en assigner aucune pour *essence?* C'est une pure abstraction. L'essence d'un être quelconque est indivisible. Dans le système des monades ou des atomes, la matière n'a par essence aucune qualité que l'inertie : comment peut-elle exister par essence ou de nécessité absolue. On ne le comprendra jamais.

1° L'on conçoit aussi clairement que tel atome de matière a pu exister ou ne pas exister, que l'on conçoit qu'il a pu recevoir ou ne pas recevoir telle forme, telle étendue, telle situation, par sa réunion avec d'autres atomes. Si les athées affirment le contraire, c'est sans preuve et sans aucune raison quelconque.

2° Quand ils disent que la matière est nécessaire quant à la substance, quoique ses modifications soient contingentes, ils jouent sur des mots. Une substance sans qualités, sans modifications, est un pur néant; aucune substance n'existe par abstraction sans attributs, sans aucune manière d'être : si la matière n'existe nécessairement en *aucune manière*, elle n'est nécessaire en aucun sens.

3° Lorsqu'un être existe nécessairement et par essence, les attributs constitutifs de cette essence sont aussi nécessaires, ils ne peuvent donc changer; Dieu lui-même ne peut en substituer d'autres : ce qui est nécessaire est indépendant et immuable; la matière ne l'est certainement pas.

4° Une matière nécessaire serait finie ou infinie : dans le premier cas, sa nécessité *absolue* d'être serait *limitée;* c'est une contradiction : dans le second, elle remplirait tout l'espace; il n'y aurait point de vide; le mouvement serait impossible.

5° La matière n'est pas un seul être? mais plusieurs : or il est absurde que plusieurs êtres soient nécessaires de nécessité absolue : leur distinction est déjà une limitation. Une première cause est nécessaire, mais la matière n'est cause efficiente de rien.

Puisqu'elle n'est ni nécessaire ni éternelle, elle n'a pu commencer d'être que par création; ainsi la création est démontrée par les mêmes preuves que la contingence de la matière.

Je ne puis faire usage de mes sens, à moins que je ne rencontre des corps ou des portions de matière : je n'ai donc pas besoin de chercher Dieu plus loin : je le sens, pour ainsi dire, dans tous les corps qui m'environnent. Ils ne se sont pas faits d'eux-mêmes; donc c'est Dieu qui les a faits pour moi.

§ II.

Sophismes des naturalistes.

Que répliquent les athées? La matière existe; donc elle existe nécessairement; ce qui existe suppose dès lors même que l'existence lui est nécessaire (893). Ils ne sortent pas de là.

Leur axiome est évidemment faux; le sentiment intérieur nous atteste que notre existence est contingente, quoique telle modification existe dans telle masse de matière, et il ne s'ensuit pas qu'elle y soit nécessairement.

Aussi tombent-ils à tout moment en contradiction : tantôt ils affirment que la matière est nécessaire *quant à la substance*, mais que ses modifications sont passagères et contingentes (894) : tantôt ils disent, *tout est nécessaire;* il est impossible et contradictoire que les choses soient autrement qu'elles ne sont; ainsi les modifications de la matière sont aussi nécessaires que sa substance.

Il n'est pas, disent-ils, plus difficile de concevoir la matière immuable, malgré le changement de ses modifications, que de concevoir Dieu immuable, malgré ses volontés libres et ses opérations contingentes.

Réponse. Quand l'un ne serait pas plus inconcevable que l'autre, il serait toujours démontré qu'il faut une première cause, et qu'il n'en faut qu'une; il serait toujours évident qu'un seul être est nécessaire, au lieu que la matière est un composé de plusieurs êtres.

Pourquoi Dieu est-il immuable? Parce qu'il n'y a point en lui d'accidents ou d'actes successifs qui augmentent ou diminuent ses perfections, ses connaissances, son bonheur; tout est éternel en lui : les effets de ses volontés et de ses décrets se succèdent, et non ses volontés mêmes. Mais quand la matière passe d'un état à un autre, que les parties se divisent ou se réunissent, qu'elle est tantôt solide et tantôt liquide, etc., dirons-nous qu'elle ne change point? Il est absurde de supposer qu'un corps ne change point, à moins qu'il ne passe du néant à l'être, ou de l'être au néant. Depuis que la philosophie existe, on entend par *changement* la succession des modifications.

(891) *Essai sur la nat. et sur la destinat. de l'âme hum.*, p. 290.

(892) *Dial. sur l'âme*, p. 157.

(893) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 4, p. 103; *Dialog. sur l'âme*, p. 157; *Elém. de la phil. de Newton*, Ire partie, c. 2.

(894) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 6, p. 82; t. II, c. 4, p. 136; *Dial. sur l'âme*, ibid · *Elém. de la phil. d Newton*, c. 1.

« La matière, continue un de nos oracles, peut exister nécessairement sans être infinie et immuable : Dieu peut avoir le pouvoir de la modifier, sans avoir celui de la tirer du néant : tirer l'être du néant est une contradiction. Un philosophe ne doit point admettre ce qu'il ne peut concevoir . or, on ne peut concevoir la matière créée ni anéantie. Si l'espace existe par nécessité, il en est de même de la matière (895). »

Réponse. Ce philosophe conçoit-il la substance de la matière abstraite de ses qualités, et l'éternité de cette substance prétendue? Il les admet cependant. N'admettre que ce que nous pouvons concevoir, c'est prendre notre ignorance pour règle de tout ce qui est.

Si la matière existe nécessairement sans être infinie, sa nécessité d'être est donc tout à la fois *absolue et bornée;* notre auteur conçoit sans doute cette contradiction. La grandeur est par elle-même indéterminée, susceptible de plus et de moins; comment donc la grandeur de la matière peut-elle être bornée par sa nature et sans qu'aucune cause distinguée d'elle lui ait donné des bornes?

De même une nécessité d'être qui n'est pas immuable, n'est plus une nécessité; Dieu n'est immuable, infini, indépendant de sa nature, que parce qu'il est l'être nécessaire. Si nous admettons deux êtres nécessaires de différente nature, la nécessité absolue d'être ne sera pas uniforme, c'est une contradiction.

Tirer un être du néant ou le créer, c'est opérer par le seul vouloir; nous sentons que nous produisons ainsi des *modes* qui n'existaient pas; pourquoi Dieu ne produirait-il pas ainsi des substances? Où est la contradiction? Par une grossière équivoque, les athées prennent le *néant* pour le lieu duquel Dieu a tiré les êtres, ou pour la matière qu'il a mise en œuvre; c'est une dérision.

Jamais ils n'ont démontré que l'espace existe par nécessité, et qu'il y avait de l'espace avant que Dieu eût créé la matière.

§ III.

Première objection : *Dieu n'a pu créer la matière.* — Deuxième objection : *Il n'a pu en avoir l'idée.* — Troisième objection : *Il l'aurait créée de toute éternité.*

Bayle a très-bien démontré que la création est de toutes les hypothèses celle qui renferme le moins de difficultés; qu'il faut nécessairement la supposer pour concevoir la Providence; que les sociniens et les athées, en refusant de l'admettre, tombent dans des impiétés absurdes et cent fois plus inconcevables que la création même; il soutient que la production d'une qualité distincte de son sujet ne diffère point d'une vraie création (896).

David Hume, avec tous les sceptiques, fait voir que la maxime des athées, *rien ne se fait de rien*, ne peut pas être démontrée; il pense que la production des idées est une vraie création (897). La notion du pouvoir créateur est familière à tous les peuples; tous ont attribué à leurs dieux, aux esprits, aux fées, aux magiciens, le pouvoir de produire des êtres par une seule parole, par un coup de baguette, par un simple acte de volonté. Les objections des athées contre cette notion sont frivoles.

Première objection. Dieu pur esprit n'a pu prendre la matière où elle n'était pas, ni lui donner des propriétés qu'il ne possède pas.

Réponse. Pur sophisme. Créer la matière, ce n'est point la prendre où elle n'était pas, c'est lui donner l'être qu'elle n'avait pas. Quand nous produisons une pensée ou un mouvement, nous ne les prenons point, mais nous les mettons où ils n'étaient pas. L'essence du pouvoir actif est de faire exister ce qui n'existait pas. Lorsque mon âme remue mon bras, elle lui donne une situation ou une qualité qu'elle n'a pas; un esprit n'est pas susceptible de situation.

Seconde objection. Si Dieu avait créé la matière, il en aurait eu l'idée; or, il n'a pu en prendre le type ou l'idée, ni hors de lui-même, puisqu'il est infini, ni en lui-même, puisqu'il est pur esprit (898).

Réponse. Dieu n'a pas besoin d'un type, d'un modèle, d'une idée distinguée de lui-même pour agir; il se connaît et voit en lui-même l'étendue de sa puissance. Notre âme, quoique spirituelle, ne laisse pas d'avoir une idée de la matière.

Troisième objection. En Dieu tout est éternel comme lui; s'il a voulu créer la matière, il l'a voulu de toute éternité; son vouloir ne peut avoir été un seul instant sans effet, et il s'ensuit toujours que la matière est éternelle.

Réponse. Dieu a voulu de toute éternité tout ce qui est et ce qui sera d'ici à la fin des siècles; mais il n'a pas voulu que tout fût au même instant, quoique ses volontés ne soient pas successives, et il veut que l'effet en soit successif et non éternel.

§ IV.

Quatrième objection : *La création est impossible.*

Quatrième objection. La création, dit Spinosa, est impossible. 1° L'être nécessaire ne peut avoir que des conséquences nécessaires, et il n'est point de cause sans détermination ; l'être nécessaire ne peut donc produire des effets ou des êtres contingents; 2° la création suppose qu'il y a diverses substances; or, Spinosa prouve qu'il n'y en a qu'une; 3° rien ne peut exister que l'infini; puisque, par sa définition, c'est à

(895) *Eléments de la philos. de Newton*, 1re partie, c. 2.

(896) *Nouv. de la Républ. des lettres*, déc. 1685, art. 2; *Dict. crit.*. art. *Anaxagoras*., G., n. 6; *Epicure*, T., et n. 173; *Hiéroclès*, A., *Ov.*, G., n. 3; *Xénophanes*, L.

(897) Hume, 7e essai, p. 147, 148; 12e essai, p. 337, 338.

(898) *Dial. sur l'âme*, p. 157.

quoi l'on ne peut rien ajouter de même nature; 4° un être ne peut changer de modes sans changer d'existence; il ne peut donc être conservé que par une création continuelle. Si un corps, par exemple, peut passer du repos au mouvement sans changer d'existence, il faut supposer un instant où il sera privé du repos qu'il quitte, et non encore doué du mouvement qu'il doit recevoir; dans cet instant nous avons la substance sans modes admise par Spinosa, et qui n'a pas besoin de création. La création continuelle est une chimère, donc la première création n'est pas plus réelle, puisqu'elle se bornerait à des modes comme la seconde; 5° une substance ne peut passer du néant à l'être, ni de l'être au néant; parce que le néant ne peut être le principe ni le terme d'aucune action (899).

Réponse. Tous ces axiomes fondamentaux du spinosisme sont absurdes. 1° Spinosa confond l'existence nécessaire avec la *causalité* nécessaire. Dieu existe nécessairement, mais, souverainement indépendant et exempt de tout besoin, il agit très-librement; son action n'est point une conséquence nécessaire de son existence; il n'y a en lui d'action nécessaire que de se connaître et s'aimer lui-même.

Point de cause sans détermination, autre principe faux : nous sommes cause de nos actions, sans être déterminés d'ailleurs, en cela consiste la liberté; nous le prouverons en son lieu.

2° Spinosa n'a prouvé l'unité de substance dans l'univers que par un sophisme contredit par le sentiment intérieur; je sens que je suis un être distingué de tout autre.

3° A l'infini on ne peut rien ajouter *de même nature;* mais on peut et on doit admettre hors de lui des êtres de nature différente.

4° Nous convenons que la création continuelle est une chimère; mais la substance sans modes de Spinosa en est une autre. En passant du repos au mouvement, le corps ne demeure point sans modes, et il n'y a point de milieu ni d'intervalle entre le repos et le mouvement. Ce sophisme est une vieille subtilité de Zénon contre la possibilité du mouvement. La première création, seule démontrée, ne se termine point à des modes, mais à l'existence même de la substance : or, l'existence n'est pas un mode, quoiqu'elle ne soit jamais sans modes.

5° Dans la création, ce n'est pas le néant, c'est Dieu qui est le principe de l'action. Pour concevoir l'anéantissement, il suffit de concevoir la cessation de l'acte qui conservait la créature existante : ainsi le mouvement de mon bras finit quand je cesse de vouloir le remuer.

Les arguments des athées, loin de démontrer l'impossibilité de la création, en prouvent plutôt la réalité et la nécessité par leur absurdité même.

(899) *Exposit. du syst. de Spinosa*, par BOULAIN, p. 69, 75.

Comment sur de pareils sophismes un philosophe peut-il se résoudre à dire : *Il n'y a point de Dieu, rien n'est nécessaire que la matière?* Un Dieu éternel, infini, tout-puissant, qui opère par le seul vouloir, est-il plus difficile à concevoir qu'une matière éternelle, infinie, incréée, qui fait tout sans savoir ce qu'elle fait? Il faut donc qu'un athée ait des raisons qu'il ne veut pas dire; aussi ce n'est pas dans son esprit, mais dans son cœur que l'insensé a conclu, *il n'y point de Dieu* (900)

ARTICLE III.

Dieu est le premier principe du mouvement : troisième preuve de son existence.

§ I.

Deux espèces de mouvements dans les corps.

Il y a des corps et du mouvement dans l'univers; nous en sommes convaincus par le sentiment intérieur et par la déposition unanime de tous nos sens : ce mouvement est-il essentiel à la matière, ou vient-il d'une cause distinguée d'elle? L'histoire de la révélation primitive nous apprend qu'au moment que Dieu créa le ciel, la terre, les eaux, son souffle donna le mouvement à cet élément liquide. Elle ajoute que Dieu créa la lumière; or, sans mouvement, la lumière n'existerait pas pour nous. Elle dit que Dieu fit les astres pour produire le jour et la nuit : il fit donc marcher ces globes immenses, dont la révolution constante produit ce phénomène. Ainsi elle nous enseigne que Dieu est la cause première du mouvement.

Le sentiment intérieur, source de nos connaissances les plus claires, nous donne une idée très-nette de deux espèces de mouvement. L'un se nomme mouvement *acquis;* c'est celui qui nous est imprimé par une source extérieure ou intérieure, étrangère à notre volonté : tel est le mouvement que nous recevons d'un coup de vent qui nous renverse, d'un homme qui nous pousse, ou d'une cause interne qui met l'un de nos membres en convulsion. Alors nous sommes *passifs;* le mouvement nous est imprimé ou communiqué; nous ne le donnons point; c'est ainsi que nous concevons qu'il est reçu dans la matière.

L'autre est le mouvement *spontané;* c'est celui que nous donnons volontairement à nos membres; et par eux aux corps extérieurs; la cause physique et immédiate de ce mouvement est notre volonté. Alors nous sommes *actifs;* ce mouvement n'est point imprimé ni communiqué à notre volonté par une autre cause; c'est elle-même qui le commence et le produit par sa force active. Non-seulement elle le donne, mais elle le dirige; il dépend de moi de mouvoir mon bras à droite, à gauche, en haut, en bas, avec vitesse ou avec lenteur, de donner au corps que je remue plus ou moins de mouvement.

Au contraire, lorsqu'un corps mis en

(900) *Psal.* XIII, 1.

mouvement le communique à un autre par le choc, il en perd à proportion de ce qu'il en donne; il ne peut en donner plus qu'il n'en a reçu; il ne peut en changer la direction.

Vainement on argumentera pour me prouver que, quand je fais un mouvement volontaire, je le reçois d'une autre cause; vingt sophismes n'étoufferont point en moi le sentiment intérieur. Il m'est impossible de confondre le mouvement spontané avec le mouvement acquis ou communiqué; celui que je donne avec celui que je reçois; celui dont je suis le maître avec celui dont je ne puis arrêter le cours ni changer la direction.

Pour nous éblouir d'abord, les matérialistes ont défini le mouvement : un *effort* par lequel un corps change ou tend à changer de place (901). Fausse définition. Le mouvement n'est un effort que quand il est spontané ; or, les matérialistes n'en veulent point admettre de tel; ils supposent que tout mouvement est acquis ou communiqué. Un corps qui reçoit le mouvement par communication ne fait aucun effort, il est purement passif.

Ce n'est pas tout. Le système des matérialistes touchant le mouvement, n'est qu'un cercle de contradictions. D'un côté, ils décident que le mouvement découle nécessairement de l'essence de la matière; qu'elle se meut par sa propre énergie; alors son mouvement serait *spontané*, selon leur propre définition. De l'autre, ils affirment qu'il n'y a point de mouvement spontané dans les corps; qu'ils agissent continuellement les uns sur les autres; que tout corps est mû par quelque corps qui le frappe (902) : d'où il résulte que tout mouvement est *acquis*.

Il faut donc nécessairement opter : ou tout mouvement est essentiel à la matière, ou il faut admettre la communication du mouvement d'un corps à un autre, en remontant à l'infini ; nous réfuterons ces deux hypothèses.

§ II.

Le mouvement n'est point essentiel à la matière.

Commençons par la première. Les matérialistes distinguent le mouvement *absolu* d'avec le mouvement *relatif*. Celui-ci a lieu lorsqu'une partie de la matière change de place à l'égard d'une autre partie, et que toutes deux ne gardent plus respectivement la même situation : tous conviennent que cette espèce de mouvement n'est pas essentielle à la matière, qu'une de ses parties quelconques peut être dans un *repos relatif* à l'égard des parties voisines; mais ils disent que toute molécule de matière a nécessairement un mouvement absolu, qui ne lui fait point changer de situation, mais qui tend à en changer; qu'ainsi dans la matière il n'y a point de *repos absolu*.

Hypothèse gratuite et fausse, qu'il n'est pas difficile de réfuter. 1° Un philosophe doit prouver que le repos *absolu* est impossible, qu'il renferme contradiction; aucun matérialiste n'a encore essayé de le démontrer. Nous concevons le repos aussi clairement que le mouvement; ce sont deux états qui s'excluent mutuellement; l'un ne peut commencer que l'autre ne cesse, et l'un ne peut être conçu sans l'autre.

2° Ou le mouvement est un effet nécessaire de l'union et de la contiguïté de plusieurs atomes de matière, ou il est essentiel à chaque atome considéré séparément. Dans le premier cas, ces deux atomes en repos ne peuvent pas plus produire le mouvement, que deux négations peuvent produire quelque chose de positif. Que la matière soit homogène ou hétérogène, la difficulté est la même. Dans le second cas, plusieurs atomes, tous en mouvement, ne peuvent jamais produire un corps solide; ils ne peuvent former qu'un fluide très-subtil.

3° Dans toutes les qualités connues de la matière, il n'en est aucune avec laquelle le mouvement ait une connexion nécessaire. La matière peut être étendue, divisible, figurée, solide, impénétrable, homogène ou hétérogène, mobile ou capable d'être mue, sans être actuellement en mouvement; le mouvement n'est ni la cause ni l'effet nécessaire d'aucune de ces qualités. Il est absurde que l'essence d'une chose n'ait aucune liaison nécessaire avec aucun de ses attributs. Les matérialistes disent sans cesse que le mouvement découle des propriétés essentielles de la matière, et jamais ils n'ont pu assigner aucune de ces propriétés qui soit incompatible avec le repos.

4° Il n'est point de mouvement sans une direction quelconque. Un mouvement en tous sens, qui ne suit ni une ligne droite ni une ligne courbe, qui ne tend ni en haut ni en bas, ni à droite ni à gauche, est une chimère. Si le mouvement était essentiel à la matière, la direction de ce mouvement ne lui serait pas moins essentielle : or, toute matière est indifférente à être mue en tel sens ou en tel autre; donc elle n'est pas moins indifférente au mouvement ou au repos.

De ce que toute masse de matière est nécessairement bornée, il s'ensuit qu'elle a nécessairement une figure, une situation, une étendue quelconque; mais il ne s'ensuit pas qu'elle ait un mouvement quelconque; une étendue bornée n'a pas plus de relation avec le mouvement qu'avec le repos.

Imaginer dans la matière une substance par abstraction et sans qualités, lui attribuer ensuite un mouvement essentiel par abstraction et sans aucune direction, c'est réaliser des chimères, et dire des mots qui ne signifient rien : lui supposer une *force d'inertie* c'est encore pis; *force* et *inertie* sont contradictoires.

5° Une loi générale du mouvement est, que *tout corps en repos y persévère*, et que

(901) *Système de la nature*, tome I, chap. 2, p. 13.

(902) *Système de la nature*, ibid., p. 15 et suiv. c. 10, p. 164 ; *Lettre phil.* de TOLAND, 5e lettre, § 21 et 30.

tout corps mû en telle direction et avec telle vitesse, continue de même jusqu'à ce qu'une cause nouvelle l'oblige à changer d'état. Cette règle inviolable suppose évidemment que la matière mue est purement passive, et ne fait qu'obéir à la force étrangère qui lui imprime le mouvement.

6° Quand nous admettrions dans la matière un mouvement essentiel, mais insensible, de quoi servirait-il aux matérialistes pour expliquer les phénomènes de la nature? Est-ce le mouvement insensible des molécules de matière qui fait rouler les planètes sur elles-mêmes et autour du soleil? Il est ridicule de s'obstiner à supposer un mouvement qui ne rendrait pas moins nécessaire l'action d'une cause intelligente et puissante pour conserver la marche de l'univers.

§ III.

Le progrès du mouvement à l'infini est absurde.

Puisqu'il est démontré que le mouvement n'est point essentiel à la matière, nous sommes donc forcés de supposer, avec les matérialistes, qu'il est communiqué d'un corps à un autre par une suite de chocs et d'impulsions qui remonte à l'infini (903).

Mais cette suite infinie, sans première cause qui en ait commencé le branle, n'est pas plus admissible que la chaîne de générations à l'infini; les mêmes raisons prouvent l'absurdité de l'une et de l'autre.

1° Dès que tout corps, pris en particulier, est incapable de commencer le mouvement, en multipliant à discrétion les corps mobiles on ne fait que multiplier l'impuissance de mouvoir; en remontant la chaîne, on ne trouve que des effets sans cause.

2° Dans toute la chaîne, il n'est aucun corps duquel on ne puisse demander, *d'où a-t-il reçu le mouvement?* Plus on les multiplie, plus on donne lieu de renouveler la question sans la résoudre jamais.

3° C'est un nombre d'impulsions supposé *infini* actuellement, et qui néanmoins augmente à chaque instant : contradiction palpable.

4° Selon les matérialistes, les mouvements particuliers viennent du mouvement général, et celui-ci est entretenu par les mouvements particuliers (904). Mais le mouvement général est-il autre chose que la somme des mouvements particuliers? C'est comme si l'on disait d'un nombre d'hommes, que la collection a produit les membres et que les membres ont produit la collection.

5° Puisque les matérialistes sont forcés d'avouer que la raison *échoue* à la succession infinie des générations sans première cause, elle n'est pas moins confondue par une chaîne infinie de mouvements sans premier moteur. Si ce n'est point la *raison* qui les guide dans ces deux hypothèses, quel est le maître qu'ils ont consulté?

6° Nous sommes métaphysiquement certains, par le sentiment intérieur, qu'il y a en nous des mouvements *spontanés*, qui ne viennent ni du choc ni de l'impulsion d'aucun corps, dont notre volonté ou notre âme est le seul principe : la raison et le sentiment se réunissent donc pour proscrire la communication des mouvements à l'infini.

Puisqu'aucun mouvement n'est essentiel à la matière, et que la communication des mouvements à l'infini est absurde, il faut absolument conclure, avec le prophète, que c'est Dieu qui pour mettre en équilibre les globes qui roulent dans l'immensité des cieux, les a pesés dans sa main, et de son doigt leur imprime le mouvement (905).

Nous n'avons vu aucun matérialiste prendre la peine de réfuter ces divers arguments; soyons plus complaisants à leur égard.

§ IV.

Première objection : *On ne peut concevoir la matière sans action.* — Deuxième objection : *Cette action est le sujet des accidents.*

Première objection. Il est impossible de concevoir la matière sans *action;* ce serait alors un être privé de toute qualité sensible, sans figure, sans couleur, sans pesanteur, sans parties, sans proportions et sans rapports; toutes ces choses dépendent immédiatement du mouvement; tous les changements qui arrivent dans les corps sont des effets du mouvement (906)

Réponse. Au contraire, il est impossible d'admettre une *action* dans la matière. De quelque manière qu'on la conçoive, elle est essentiellement inerte et passive. Les qualités sensibles de la matière supposent qu'elle est capable de recevoir le mouvement d'une cause étrangère; mais elles ne supposent point que la matière en est le principe ou la cause; la puissance d'être mue n'est pas la puissance de mouvoir. Un corps ne peut être *divisé* sans mouvement; mais on le conçoit divisible sans être actuellement en mouvement. S'il y a une qualité essentiellement liée au mouvement, c'est la pesanteur : or, Toland, qui nous fait cette objection, convient que la pesanteur n'est point essentielle à la matière (907).

Seconde objection. La matière n'est point le sujet de ses accidents; ce ne sont que différentes relations de la matière avec nos sens ou avec notre imagination; la rondeur, le chaud, le froid, les sons, les odeurs, les couleurs, ne sont que des noms que nous donnons à la manière dont les objets affectent notre imagination (908) : donc le sujet de ces accidents divers est *l'action* ou le mouvement

Réponse. Si cette théorie était vraie, elle prouverait que le mouvement lui-même n'est pas réellement dans la matière, mais

(903) Spinosa, *Ethic.*, IIe partie, prop. 13. Lem., 5e *Lettre de Trasib.*; *Pensées sur l'interprétation de la nat.*; *Syst. de la nat.*, etc.

(904) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 2, p. 30; t. II, c. 1, p. 108, 134.

(905) *Isa.* xl, 12.

(906) Toland., 5e lettre, § 4.

(907) *Ibid.*, § 22.

(908) *Ibid.*, p. 124.

dans nos sens et dans notre imagination : cette conséquence nous serait plus favorable qu'à nos adversaires.

Mais ils jouent sur une équivoque. Les qualités sensibles des corps sont tout à la fois en eux et en nous, mais en différents sens. Quand je dis *j'ai chaud* et *ce fer est chaud*, le terme de *chaleur* n'a pas la même signification : dans le premier sens, il exprime une sensation qui est en moi ; dans le second, une disposition ou qualité du fer capable de produire en moi cette sensation. L'un exprime la cause, l'autre l'effet. La cause est dans le fer, l'effet est en moi : il en est de même de toute autre qualité sensible.

La *chaleur*, dans son double sens, suppose du mouvement dans le fer et en moi. De même que je ne suis pas la cause de celui que j'éprouve, le fer n'est pas la cause non plus de celui qui se passe dans ses parties, il lui vient d'une cause étrangère. Il n'est pas vrai que la *chaleur*, ainsi conçue, ne soit autre chose que le mouvement que j'éprouve Bâtir un système sur le double sens d'un mot, c'est très-mal raisonner.

§ V.

Troisième objection : *Le mouvement général est le sujet des mouvements particuliers.*

Troisième objection. Les mouvements particuliers, directs, circulaires, lents, rapides, etc., ne sont que des modifications du mouvement général, *qui est leur sujet ;* ce sujet ne peut pas être entièrement imaginaire, donc il est quelque chose de réel et de positif. Les premiers sont de purs accidents dont le second est l'essence même du corps (909).

Réponse. Cet argument est la base du système de Spinosa ; pour le réfuter, il suffit de le rendre intelligible.

Selon tous les philosophes sensés, le sujet des accidents ou des modes est la substance même qu'ils modifient, le sujet des qualités sensibles est le corps même ou la substance corporelle.

Comme les termes nous manquent souvent pour exprimer nos pensées, nous envisageons quelquefois une qualité abstraite comme le sujet d'une autre qualité ; c'est un abus des termes. Ainsi, nous disons que la figure en général est *modifiée* par le cercle, le carré, le triangle, etc. ; que le mouvement en général est modifié ou déterminé par le mouvement direct, circulaire, horizontal, perpendiculaire, etc. ; que l'étendue en général est modifiée par la longueur, la largeur, la profondeur ou l'épaisseur. S'ensuit-il que la figure en général, le mouvement en général, l'étendue en général, soient *des sujets réels et positifs*, et non de simples notions abstraites ? Toland et Spinosa le prétendent : ils poussent la folie jusqu'à dire que tous les corps particuliers ne sont que des modifications de l'étendue. Ainsi, selon eux, la substance est une modification de ses qualités : c'est renverser toutes les notions philosophiques. Tout système de matérialisme est fondé sur la méthode de réaliser des abstractions.

§ VI.

Quatrième objection : *Toute matière est un mouvement.*

Quatrième objection. Tout est en mouvement dans l'univers. Aucune particule de matière n'est dans un repos absolu. L'essence de la nature ou de la matière est donc d'agir (910). Le mouvement est si nécessaire qu'il ne se perd jamais de forces motrices dans la nature.

Réponse. Toland convient lui-même que la conséquence est fausse (911). Il s'ensuit seulement que Dieu a imprimé et conservé le mouvement à toutes les parties de la matière. En effet, nos adversaires sont forcés d'avouer, 1° que nous ne connaissons point l'essence ni la vraie nature de la matière (912) ; il y a donc au moins de la témérité à décider que le mouvement lui est essentiel ; 2° que les modifications de la matière sont passagères et contingentes. Ont-ils prouvé que le mouvement n'est pas une modification ? 3° Toute particule de matière est dans un lieu ; s'ensuit-il que le lieu est essentiel à la matière ? 4° Lorsque vingt mille hommes sont tués sur un champ de bataille, ce sont vingt mille forces motrices de moins dans la nature.

Mais il s'agit de prouver qu'aucune particule de matière n'est dans un repos absolu.

Nos adversaires allèguent, en premier lieu, le mouvement de dissolution en vertu duquel tous les corps se décomposent ou se détruisent à la longue (913). Cependant ils observent eux-mêmes que cela se fait par l'impulsion ou le choc d'autres corps environnants et pénétrants. Le mouvement de dissolution vient donc d'une cause étrangère au corps qui se dissout.

Ils opposent, en second lieu, la gravitation et la *force d'inertie* par laquelle un corps résiste à l'impulsion que l'on veut lui donner ; mais ils avouent que la cause de la gravitation est inexplicable (914). Toland convient qu'elle est accidentelle aux corps, puisqu'un corps pèse moins dans l'éloignement du centre que dans sa proximité.

En troisième lieu, on cite l'*attraction :* c'est par elle, dit-on, que les parties des corps se rapprochent, se tiennent, forment une masse solide (915). Vision pure. Nous concevons aussi aisément la consistance et la solidité d'une masse par le repos absolu de ses parties que par une attraction des efforts, des *nisus*, des actions et des réac-

(909) Toland, 5e lettre, § 17 et 21.
(910) *Ibid.*, § 21 ; *Système de la nature*, tome I, chap. 2 ; *Dialogue sur l'âme*, page 159.
(911) *Ibid.*, § 15.
(912) *Syst. de la nat.*, ib.
(913) Les mêmes, aux mêmes endroits.
(914) *Syst. de la nat.*, tome I, c. 4, p. 41 ; c. 5, p. 118.
(915) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 2 ; Toland, 21.

tions, desquelles il ne résulte que le repos. Appeler *mouvement* la cause du repos, c'est se contredire. Lorsqu'un corps est réduit en poudre, les parties ne s'attirent plus, comment l'attraction peut-elle leur être essentielle.

Reste enfin la fermentation; le mouvement s'engendre dans les mixtes, sans qu'aucune cause extérieure y contribue (916). La vérité est que nous n'en savons rien. Quand on supposerait que la fermentation des mixtes vient de la gravité, de l'attraction, de l'élasticité des atomes de ces mixtes, combinées ensemble, ou de l'air, de l'eau et du feu mélangés, nous n'en serions pas plus avancés. La cause de la gravité, etc., est inconnue. Quand le mouvement serait essentiel aux trois éléments fluides, il ne s'ensuivrait pas qu'il l'est aussi aux corps solides; il s'ensuivrait plutôt le contraire. Si toute matière était essentiellement en mouvement, tous les corps seraient nécessairement en fermentation; c'est ce qui n'est point.

§ VII

Cinquième objection : *L'esprit ne peut mouvoir la matière.* — Sixième objection : *Il faut de l'étendue pour la mouvoir.*

Cinquième objection. Il n'y a aucun rapport, aucune analogie entre l'esprit et la matière; nous n'avons point d'idée d'une substance spirituelle, encore moins de son action; comment admettre ce que nous ne concevons pas?

Réponse. Les matérialistes ne conçoivent pas mieux comment un corps meut un autre corps (917); cependant ils l'admettent. Nous sommes convaincus de ce fait par nos sens; et nous le sommes par la *conscience* que l'esprit meut la matière. L'essence de la matière est encore plus inconcevable que celle de l'esprit; ils sont forcés d'en convenir. La matière ne nous est connue que par ses qualités sensibles, par l'impression qu'elle fait sur nos sens, et non autrement : l'esprit nous est connu par le sentiment intérieur que nous avons de ses opérations. Les matérialistes ne connaissent la matière qu'en lui attribuant, malgré leur conscience, toutes les propriétés de l'esprit.

Celui-ci est actif; la matière est passive; l'un a la force de mouvoir, l'autre la capacité d'être mue. L'*action* est un mode indivisible; elle ne peut passer d'un être à un autre par communication : tout être divisible en est donc incapable. Il n'y a point d'action où il n'y a point de spontanéité, la matière n'en est pas susceptible.

Nous ne pouvons avoir une idée nette du mouvement, sans comparer le mouvement spontané avec le mouvement acquis; ne vouloir admettre que le dernier, c'est rendre sa nature plus inconcevable.

Pour admettre l'existence de Dieu et des esprits, un matérialiste veut les voir et les toucher : a-t-il vu la matière magnétique, la matière électrique, la matière ignée dans les mixtes, la matière élastique, etc. Il les admet cependant sur la foi des opérations.

Sixième objection. Il y a contradiction à supposer qu'un esprit sans étendue puisse exister dans l'étendue, et mouvoir la matière qui a de l'étendue (918). *Etendue et non étendue*, sont contradictoires : l'action de l'un sur l'autre, la relation de l'un à l'autre renferment donc contradiction.

Réponse. Si nous disions, pénétrable et impénétrable sont contradictoires, donc il y a contradiction que le corps impénétrable existe dans l'espace ou dans l'étendue pénétrable; solide et non solide sont contradictoires, donc il est absurde qu'un corps non solide, tel que la lumière, puisse agir sur des corps solides et opaques, que répondraient nos adversaires à de pareils arguments?

Selon eux, il répugne autant à l'essence de Dieu, pur Esprit, d'avoir créé et de mouvoir la matière, qu'il répugne à sa justice de commettre un crime (919). Nouvelle absurdité. La création et le mouvement de la matière sont nécessairement l'effet d'une *volonté;* la volonté répugne-t-elle à l'essence de l'esprit, comme le crime répugne à la notion de la justice?

Tous leurs sophismes n'aboutissent qu'à réaliser des abstractions, des qualités occultes, des efforts, des *nisus*, par lesquels les corps tendent à changer de place, et en vertu desquels ils n'en changent jamais, à moins qu'ils ne soient mus d'ailleurs. Ils conviennent que si tout était *in nisu*, il y resterait éternellement, ce qui serait une mort universelle (920); et ils nous donnent cette cause de mort pour le principe de la vie et du mouvement de la nature. Aveugles, admettez un Dieu, vous n'aurez plus de contradictions à dévorer.

ARTICLE IV.

Des lois du mouvement, et de la relation constante des causes naturelles avec leurs effets; première démonstration physique de l'existence de Dieu.

§ I.

Différence entre l'intelligence et le hasard.

Une des vérités sur lesquelles Moïse a le plus insisté, est que tout ce qui existe est l'effet d'une volonté libre du Créateur. *Dieu dit : Que cela soit, et cela fut ainsi.* Voilà la cause unique de tous les phénomènes. Dieu a su parfaitement ce qu'il faisait; il a borné comme il lui a plu l'efficacité de son pouvoir et de son action; l'intelligence, la sagesse, le choix, ont présidé à son ouvrage. *Dieu vit ce qu'il avait fait, et tout était bien.* Vainement un philosophe se scandalise de ce que Moïse fait agir Dieu à la manière d'un homme; il ne pouvait mieux peindre l'opération d'une cause libre et intelligente.

(916) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 2; TOLAND, § 15 et s.
(917) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 4, p. 44; t. II, c. 4, p. 136.
(918) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 7, n. p. 195; *Dial. sur l'âme*, p. 48.
(919) *Système de la nature*, tome II, c. 7; note, p. 195.
(920) *Ibid.*, t. I, c. 2; note, p. 30.

« Il y a des lois dans l'univers, dit un profond métaphysicien; sans elles il ne pourrait se conserver : les matérialistes en conviennent. Où sont ces lois? Dans notre esprit? Elles n'opéreraient rien sur les corps. Dans les corps mêmes? On ne peut le concevoir. Comme *lois*, ce sont les idées d'une intelligence; comme universelles, ce sont les idées d'une intelligence immense; comme nécessitantes, ce sont les idées adoptées par une volonté qui opère par le seul vouloir; comme destinées à produire des effets contingents, ce sont des idées qui ont pu ne pas être réalisées; enfin, comme concourantes à l'unité harmonique de l'univers, ce sont les idées de celui qui a ordonné le système du monde (921). »

Pour ne pas nous former des notions fausses, rentrons encore en nous-mêmes.

Je distingue clairement ce que je fais avec *intelligence* et avec dessein d'avec ce que je fais *par hasard*, sans dessein et sans connaissance. Lorsqu'avec des dés francs j'amène rafle de six, c'est un coup de hasard; si j'avais des dés pipés, dans lesquels le centre de gravité eût été placé exprès pour amener cette combinaison, ce ne serait plus un hasard. Dans l'un et l'autre cas, le rafle de six est un effet nécessaire; dans le premier, elle a résulté nécessairement de l'impulsion que j'ai donnée aux dés; dans le second, elle est venue de la manière dont le centre de gravité était placé. Mais, dans le premier cas, je ne connaissais pas l'impulsion qu'il fallait donner aux dés pour amener rafle de six; dans le second, je savais qu'elle arriverait, à cause de la manière dont le centre de gravité était placé.

Lorsqu'une tuile, détachée d'un toit par un coup de vent, frappe un passant dans la rue, c'est un cas fortuit, un coup de hasard, non parce que la cause est inconnue, on sait bien que c'est le vent; non parce qu'elle est contingente, le vent agit nécessairement; mais parce qu'elle est privée de connaissance, incapable d'agir à dessein, et parce que ce coup est imprévu de la part de celui qui l'a reçu. Lorsque c'est un couvreur qui a jeté la tuile, s'il ne savait pas qu'il y eût un homme dans la rue, c'est encore un coup de hasard, parce que le couvreur, quoique cause intelligente, ne prévoyait pas l'effet de son action; s'il avait jeté la tuile exprès pour blesser le passant, ce ne serait plus un hasard, mais un dessein formé de la part du couvreur. Pour juger de ce qui est fortuit ou de ce qui ne l'est pas, l'on fait attention à la connaissance, à l'intention, à la prévoyance, au dessein de la cause, et non à la nécessité ou à la contingence de son action.

§ II.
De la nécessité et de l'ordre.

Le *hasard* n'est donc point l'opposé de la *nécessité*, comme le prétendent les matérialistes (921*), mais l'opposé de l'intelligence; ce n'est point un effet dont nous ne discernons pas la cause, comme le définissent d'autres philosophes (922), mais c'est l'effet d'une cause qui ne connaît pas ce qu'elle fait (923). Les causes de la gravitation, de l'électricité, du magnétisme, etc., nous sont inconnues; ces effets ne sont cependant pas *fortuits;* ils ne viennent point du hasard, puisqu'ils arrivent régulièrement : c'est la rafle des dés pipés. Dire que dans ce monde rien ne se fait au hasard, parce que tout se fait nécessairement, c'est se jouer de ceux qui n'entendent pas les termes.

Agir avec *ordre* ou avec *intelligence*, sont deux expressions équivalentes; l'ordre n'est autre chose que la correspondance des moyens avec la fin. Un agent qui se propose un but et qui prend les moyens propres à l'y conduire, agit avec ordre; s'il prend des moyens opposés au but qu'il se propose, ou qu'il doit se proposer, c'est un *désordre*, puisque c'est ou défaut de connaissance, ou défaut de puissance, ou défaut de volonté.

Dès que nous voyons des effets réguliers, des phénomènes constants, du dessein, de l'ordre, de la relation entre les moyens et la fin, il nous est aussi impossible de les attribuer à une cause aveugle, au hasard, à la matière privée de connaissance, que de confondre ce que nous faisons sans dessein, avec ce que nous faisons de propos délibéré. Attribuer à la matière inanimée tout ce que pourrait faire un agent doué d'intelligence, c'est le comble de l'absurdité.

Pour juger qu'il y a de l'ordre et du dessein dans un composé, il n'est pas nécessaire de connaître toutes les fins que l'auteur a pu se proposer; souvent il suffit d'envisager le tout, et de voir la relation des parties. Ainsi, à l'aspect de l'intérieur d'une montre, sans en comprendre le jeu, on voit déjà qu'une partie est faite pour l'autre. Quand on la voit marcher, on juge que chaque partie contribue à son mouvement. En considérant que l'aiguille marque les heures, on comprend qu'elle est destinée à mesurer le temps. L'ouvrier sans doute a eu en vue son profit, sa réputation, etc.; mais il n'est pas nécessaire de connaître cette dernière fin, pour affirmer que c'est un être intelligent, que la montre ne s'est pas faite par hasard.

Dans une montre, aucune partie ne produit son effet par hasard, quoi qu'elle ne sache pas ce qu'elle fait; parce que l'ou-

(921) *Témoignage du sens intime*, tome II, page 109.

(921*) *Question sur l'Encyclop.*, art. *Atomes*, p. 351; *Syst. de la nat.*, tome I, p. 69; t. II, c. 5, p. 160.

(922) *Encycloped.*, art. *Hasard; Syst. de la nat.*, t. II, c. 5, p. 160; *Traité des premières vérités*, n. 254.

(923) Les anciens peignaient la fortune avec un bandeau sur les yeux; ils définissaient le hasard, la cause imprévue de ce qui arrive sans dessein dans les choses mêmes que l'on fait à dessein. (PLUTARQUE, *De Fato*; CIC., *De Officiis*, liv. I, n. 103.)

vrier qui a composé le tout, a dirigé chaque partie au but auquel elle doit servir. Qu'elle produise son effet nécessairement ou non, cela ne fait rien à la question.

§ III.

Fausses notions qu'en donnent les matérialistes.

Si les matérialistes s'entendaient eux-mêmes, ils ne se permettraient pas des contradictions si fréquentes. L'un d'entre eux admet dans la nature des lois constantes, un plan général, des rapports mutuels, une tendance générale, un but commun; ce sont ses expressions (924) : ensuite il décide qu'il n'y a dans le monde ni intelligence, ni hasard, ni ordre, ni désordre, ni bien, ni mal, parce que tout se fait nécessairement.

Demandez-lui : Qui fait jouer l'aiguille, le balancier, les roues, les pignons, la chaîne, le ressort de cette montre? Il répond gravement, c'est la montre. Mais la montre n'est pas un être distingué de ses parties. N'importe; l'essence propre de chaque partie est de faire ce qu'elle fait, et l'essence propre de la montre est de faire aller le tout comme il va. Si vous n'êtes pas satisfait, tant pis pour vous. La nature ou l'univers, c'est la montre, les corps particuliers sont les roues et les pignons : concevez le reste si vous pouvez.

Nous ne jugeons, disent les matérialistes, de l'ordre ou du désordre de l'univers, que par rapport à nous; mais ce qui nous est nuisible est utile à d'autres êtres. Lorsque l'homme meurt, les parties dont il était composé servent à la formation d'autres êtres; quand le globe entier serait détruit, ce désordre n'aboutirait qu'à former un ordre nouveau, à donner au tout une autre forme.

Nous appelons intelligents les êtres semblables à nous, qui pensent, qui agissent, qui ont des organes comme nous : Dieu ou la nature entière sont-ils faits ainsi? La nature ou le *tout* ne peut avoir une fin, un but distingué de lui, puisqu'il n'y a rien hors de lui. Rien n'est donc positivement ni bien ni mal, puisque tout est nécessaire; le hasard n'est qu'un mot qui ne signifie rien (925).

Réponse. Oublions la contradiction entre cette décision et ce qui a précédé. Il est faux que nous ne jugions de l'ordre et du désordre que par rapport à nous : quand une montre ne servirait à rien, quand ce serait un instrument meurtrier, nous penserions encore qu'il y a de l'ordre, de l'intelligence, du dessein dans sa construction. Il en est de même des plantes vénéneuses, des animaux nuisibles, du tonnerre, des orages, etc.

Dès qu'un être agit d'une manière constante et qui indique un dessein, qu'il soit construit comme on voudra, fût-ce un polype, un ver, un ciron, nous jugeons, ou qu'il est intelligent, ou qu'il est dirigé par une intelligence.

La *nature* prise pour la matière seule est incapable d'avoir un but; donc les matérialistes déraisonnent quand ils lui attribuent une tendance, un plan général, un but commun. Mais son Créateur qui existait avant elle, a eu un but en lui donnant l'être; et il a donné un but à chacune des parties dont il l'a composée.

Si l'*intelligence* signifie quelque chose, le *hasard* qui en est l'opposé, a aussi un sens très-clair. C'est la *nécessité* qui est un mot vide de sens, puisque les matérialistes ne peuvent ni l'expliquer, ni en donner la raison.

§ IV.

En quel sens tout est nécessaire.

En quel sens peut-on dire que *tout est nécessaire* (926)? N'oublions pas la distinction entre la nécessité *absolue* dont le contraire renferme contradiction, et la *nécessité de conséquence* qui vient de la volonté d'une cause puissante à laquelle les êtres créés ne peuvent résister.

Nous connaissons plusieurs lois du mouvement constantes et invariables, sur lesquelles porte la certitude des expériences de physique et de toutes nos observations. Un corps mu tend toujours à décrire une ligne droite, et la suit à moins qu'il ne rencontre un obstacle. S'il frappe un autre corps mobile, il lui communique du mouvement par le choc, et il en perd à proportion de ce qu'il lui en donne. Un corps grave qui tombe accélère le mouvement dans sa chute selon la progression des nombres impairs, un, trois, cinq, sept, etc. Point d'exception à ces règles.

Cela est-il nécessaire de nécessité absolue? Aucun philosophe ne peut démontrer qu'il y aurait contradiction si un corps mu suivait une ligne courbe, si le choc ne communiquait point de mouvement, si le corps qui tombe n'accélérait point sa chute. Il ne peut donc pas n'y avoir ici qu'une nécessité de conséquence qui résulte de la volonté de celui qui a fait toutes choses, à laquelle les êtres créés ne peuvent se soustraire. Cette volonté est *nécessitante* pour eux, mais elle n'était pas nécessaire pour lui.

Quand nous parcourrions tous les phénomènes de la nature, tous les effets des causes physiques, tout ce qui arrive dans l'univers, nous ne parviendrions jamais à y découvrir d'autre nécessité, ni à démontrer que les phénomènes contraires renferment contradiction. L'axiome, *tout est nécessaire*, ou ne signifie rien, ou veut dire que tout est comme Dieu a voulu qu'il fût.

(924) *Système de la nature*, tome I, c. 4, p. 48 et suiv.

(925) *Système de la nature*, tome I, c. 4, 5, 6; t. II, c. 5, p. 152; *Le bon sens*, § 43 et 44; SPINOSA et BOULAINV. p. 75 · *Traité des trois impost.*, c. 2, etc.

(926) *Encycl.*, art. *Ethiopiens*, *Fortuit*, *Jamais*, *Imparfait*, *Phil. des Romains*, *Population*, *Vicissitude*, *Volonté*, etc.

« Les six planètes principales, dit Newton, décrivent autour du soleil des cercles dont il est le centre, et sur un plan à peu près semblable. Tous ces mouvements réguliers ne viennent d'aucune cause mécanique puisque les comètes suivent un plan différent. Ce système magnifique du soleil, des planètes et des comètes, n'a pu être enfanté que par la volonté et par le pouvoir d'une intelligence toute puissante (927). » Quelle contradiction y aurait-il que la terre tournât d'orient en occident· son mouvement fût plus lent ou plus rapide; que le pain cessât de nous nourrir, le feu de nous brûler, l'eau de nous désaltérer, l'air de nous rafraîchir?

De toutes les preuves de l'existence de Dieu, celle des causes finales était la plus forte aux yeux de Newton; il ne trouvait point de raisonnement plus convaincant que celui de Platon : « Vous jugez que j'ai une âme intelligente parce que vous apercevez de l'ordre dans mes paroles et dans mes actions; jugez donc, en voyant l'ordre de ce monde, qu'il y a une âme souverainement intelligente (928). »

« D'une nécessité physique et aveugle, dit-il encore, qui serait partout et toujours la même, il ne pourrait sortir aucune variété dans les êtres; la diversité que nous y voyons, ne peut venir que des idées et de la volonté d'un être qui existe nécessairement. »

Un matérialiste répond que la variété des effets vient de la diversité des causes; et celles-ci sont différentes parce qu'elles n'ont pas la même essence ni les mêmes propriétés (929).

Mais pourquoi n'ont-elles pas la même essence, si toutes sont nécessaires? La nécessité admet-elle de la variété? Elle n'est donc pas absolue. Nous avons démontré que l'être nécessaire est essentiellement unique.

§ V.

Des effets du hasard.

Epicure disait que l'univers est l'effet du hasard ou du concours fortuit des atomes; ses disciples modernes ont cru pallier cette absurdité, en disant que tout est un effet du *concours nécessaire des éléments.* C'est rassembler deux inepties au lieu d'une. Il faudrait prouver d'abord que ce concours est nécessaire de nécessité absolue, et qu'il y aurait contradiction s'il se faisait autrement; en second lieu, que cette nécessité faussement supposée peut suppléer au défaut d'intelligence dans la matière; qu'une cause aveugle peut faire, lorsqu'elle agit nécessairement, tout ce que fait une cause douée de connaissance. Voilà ce que les matérialistes ne feront jamais concevoir.

On leur demande si des lettres jetées au hasard peuvent produire l'*Iliade :* Non, répondent-ils. « Mais autant vaudrait demander si l'on peut produire un discours avec le pied. Un cerveau modifié d'une certaine manière est la seule matrice dans laquelle un poëme puisse être conçu. On serait étonné si cent mille dés sortis d'un cornet amenaient cent mille *six;* mais si c'était tous des dés *pipés* on cesserait d'être surpris. Eh bien! les molécules de matière sont *pipées* par la nature pour les différentes productions... Le germe humain ne se développe point au hasard; il ne peut être conçu et formé que dans le sein d'une femme. Tous les ouvrages de la nature se font d'après *des lois certaines*, uniformes, invariables... Nous pouvons les ignorer; mais les mots *Dieu*, *esprit*, *intelligence*, etc., ne remédieront point à notre ignorance; ils ne feront que la redoubler, en nous empêchant de chercher les causes naturelles des effets que nous voyons (930). »

Réponse. Sublime effort de génie. 1° Cent mille dés peuvent-ils être pipés par hasard ou nécessairement, sans que l'intelligence y soit entrée pour rien? 2° Des *lois certaines* sont-elles l'ouvrage du hasard ou de la nécessité? 3° Selon l'auteur, ces lois sont certaines, uniformes, invariables parce qu'elles sont nécessaires; et les essences des corps sont variées à l'infini, parce qu'elles sont encore nécessaires : ainsi la nécessité absolue est tout à la fois variée et invariable. 4° Il dit ailleurs que la production d'un homme, *indépendamment des voies* ordinaires, n'est pas plus merveilleuse que celle d'un insecte avec de la farine et de l'eau; que la fermentation et la putréfaction produisent visiblement des animaux vivants. 5° S'il faut des germes, sont-ils aussi le résultat du hasard et de la nécessité? Dans ce cas, il faut démontrer *a priori*, pourquoi il y a plus de proportion entre un cerveau bien organisé et un poëme, qu'entre un discours éloquent et un coup de pied. 6° Quand la supposition d'un Dieu ne remédierait point à notre ignorance, des absurdités et des contradictions y remédient encore moins; c'est comme si l'on disait que la notion d'un horloger ne sert de rien pour expliquer comment se fait une montre.

Quoique la croyance d'un Dieu créateur, conservateur et moteur du monde, ne nous fasse pas concevoir tout le mécanisme de ce grand ouvrage, elle satisfait et tranquillise un esprit droit; elle donne du moins une première raison de tout; loin de nous détourner de rechercher les causes des phénomènes, elle nous y excite par le désir de mieux connaître la sagesse de l'ouvrier qui a tout arrangé; et plus nous avançons dans cette recherche, plus nous nous écrions avec le Psalmiste : *Que vos ouvrages, Seigneur, sont magnifiques! que vos vues sont profondes et admirables* (931)! »

(927) In fine *Princip. math. phil. nat.*
(928) *Eléments de la philos. de Newton*, 1re partie, c. 1.
(929) *Système de la nature*, tome II, ch. 5, page 150.
(930) *Système de la nature*, tome II, ch. 5, page 162.
(931) *Psal.* xcvi, 6.

Depuis que les matérialistes ont renié Dieu, quelle découverte ont-ils faite dans la nature? Cette secte a toujours été la plus ignorante en fait de physique. Ce n'est pas à l'école d'Epicure ni de Spinosa, que Rédi, Malpighi, Newton, Réaumur, Haller, Buffon, se sont formés.

§ VI.

Argument de Prémontval.

Comme les lettres de l'alphabet sont *pipées* pour former des mots, un autre philosophe soutient que l'*Enéide* peut être le résultat de caractères jetés au hasard ; voici son raisonnement. Le premier mot de l'*Enéide*, *arma*, n'est composé que de quatre lettres ; elles ne peuvent recevoir que vingt-quatre combinaisons différentes : il y a donc à parier qu'en multipliant les jets, on amènera la combinaison *arma;* donc, en multipliant toujours, on peut former le premier vers; donc le livre entier. Telle est l'analyse des sorts (932).

Réponse. Remarquons d'abord le bon sens des suppositions de l'auteur. 1° Il faut que le hasard ait formé des lettres, ait inventé l'art d'écrire; 2° que ces caractères soient de la même langue ; si les uns sont hébreux, les autres arabes ou chinois, il n'y aura plus d'écriture lisible ; 3° il faut qu'ils soient imprimés sur des corps réguliers, au moins sur des cubes, afin qu'en tombant ils prennent une assiette fixe, et présentent une surface; 4° qu'ils soient rassemblés dans un même lieu : s'ils sont jetés par un coup de vent dans une vaste campagne, on n'en réunira pas le demi-quart; 5° qu'ils reçoivent une quantité de mouvement à peu près égale ; autrement ils seront emportés à cent toises les uns des autres. Si toutes ces suppositions arrivent par hasard, ce sont autant d'absurdités. N'importe; admettons-les pour un moment.

Est-il vrai que les quatre lettres *arma* ne puissent recevoir que vingt-quatre combinaisons? 1° Si elles sont imprimées sur des cubes, il faut qu'elles le soient sur les six faces ; sans cela, au lieu du côté marqué A, le cube peut présenter cinq côtés blancs. Au lieu de quatre faces imprimées, il en faut vingt-quatre. 2° Ces lettres ne peuvent former que vingt-quatre combinaisons dans l'ordre successif et sur la même ligne ; mais chaque lettre en tombant peut se trouver tournée du haut en bas, de droite à gauche, etc. Au lieu de se ranger en ligne horizontale, elles peuvent se placer en ligne perpendiculaire, en triangle, en demi-cercle, etc., dès lors plus d'écriture. Que l'on juge du résultat, lorsqu'en multipliant les lettres, les mots, les lignes, on augmentera les difficultés à l'infini. C'est faire trop d'honneur à cette folle supposition, que de la réfuter sérieusement.

§ VII.

Opposition entre les sceptiques et les matérialistes.

Au lieu de voir aucune *nécessité* dans la nature, les sceptiques n'y voient pas seulement de la certitude, mais tout au plus de la probabilité (933). Il n'y a rien, disent-ils, dans la nature d'une boule de marbre, qui nous apprenne évidemment qu'elle tombera plutôt que de demeurer suspendue en l'air, ou qu'en frappant contre une autre elle lui communiquera le mouvement. Le contraire est très-possible et ne renferme aucune contradiction. Le pain que j'ai mangé me nourrissait hier, le fera-t-il encore aujourd'hui ? Il n'y a point de nécessité ; sa nature pourrait avoir changé, sans qu'il fût arrivé aucune altération dans ses qualités sensibles : alors ses effets ne seraient plus les mêmes. L'expérience ne peut me rien apprendre, sinon que tel effet arrive ordinairement à la suite de telle circonstance ; mais il ne répugne en aucune façon que ce cours des choses soit changé.

De même, après avoir observé la *co-existence constante* de la chaleur avec la flamme, nous avons conclu que l'une était l'effet de l'autre; mais nous ne voyons aucune *liaison nécessaire* entre l'une et l'autre : il en est de même de toutes les causes physiques.

Rien n'est donc plus obscur et plus incertain que les idées de *nécessité*, de *pouvoir*, de *force*, d'*énergie*, de *liaison nécessaire*. Elles dérivent uniquement de la co-existence de telles qualités sensibles des corps avec tels phénomènes, et de l'habitude que nous avons contractée d'inférer l'existence des uns de l'existence des autres; mais cette uniformité et cette habitude ne formeront jamais une démonstration. *Co-existence* et *liaison nécessaire* ne sont pas la même chose.

Nous attendrons longtemps, avant de voir les sceptiques victorieusement réfutés par leurs adversaires. Cette contestation dure depuis deux mille ans, sans que les uns ni les autres aient avancé ou reculé d'un pas. L'un crie, *tout est nécessaire;* l'autre répond froidement, *tout n'est que probable.* Epicure survient et dit, *tout est l'effet du hasard:* un quatrième réplique, *le hasard n'est qu'un mot, c'est la nécessité qui est la mère du monde*, bien entendu qu'elle a enfanté de toute éternité : comme si la *nécessité* était autre chose qu'un mot, quand on ne peut pas la démontrer.

Contre toutes ces visions nous avons une démonstration claire. La matière n'est point éternelle ni nécessaire, elle est bornée, puisque le monde a des bornes ; aucune de ses propriétés, aucun de ses attributs ne sont nécessaires puisqu'ils changent. Elle a donc commencé d'être ; et son existence n'a pu commencer que par création ; autrement il faudrait dire qu'elle existait avant d'exister,

(932) *Vues phil.* de PRÉMONTVAL, t. II, page 320; *Pensées phil.*, n. 21.
(933) HUME, tome II, 4e essai et s.; *Dict. philos.*, article *Certitude ; De l'esprit*, 1er disc., c. 1, t. I, p. 22, 25.

ce qui est absurde. Dans l'arrangement de la matière il y a des marques de relation, d'ordre, de dessein, aussi évidentes que dans les productions des arts les plus parfaites : donc il vient d'une intelligence ou d'une cause qui sait ce qu'elle fait. Cet argument n'est point nécessaire, puisqu'un arrangement différent ne renferme aucune contradiction : donc il est l'ouvrage d'une volonté libre, et d'un choix qu'elle a fait. Elle n'y changera rien sans raison, parce qu'il est bien, et que cette volonté n'est ni folle, ni inconstante, ni malfaisante : c'est un être plein de sagesse et de bonté ; nous n'avons pas à nous plaindre de son gouvernement.

ARTICLE V.

Dieu est le principe de la vie dans les corps animés : seconde démonstration physique de son existence.

§ I.

Différentes espèces de vie.

Qu'est-ce que la vie de l'homme ? C'est, disent nos livres saints, un souffle de la bouche du Créateur. Pour faire l'homme, Dieu forma un corps de terre ; il lui souffla au visage, l'homme devint un être vivant (934). Déjà Dieu avait tiré de la terre les animaux, et du sein des eaux les poissons et les oiseaux. C'en est assez pour nous faire connaître l'Auteur de la vie ; mais cela ne suffit pas pour satisfaire les philosophes.

La *vie* est un terme équivoque ; ils en abusent. Nous entendons par la vie d'une plante, la suite des mouvements par lesquels son genre se développe, reçoit de nouveaux sucs ou de nouvelles parties similaires, et parvient au degré de croissance qui convient à son espèce. Le principe de ces mouvements ne paraît pas être dans la plante ; nous le concevons très-bien par la seule action des causes extérieures.

A l'égard des animaux, la vie est non-seulement la chaîne des mouvements qui leur sont imprimés par les causes extérieures, mais la suite des mouvements spontanés dont le principe paraît être en eux-mêmes : ces mouvements spontanés distinguent le corps animé de celui qui ne l'est pas. Quoique nous ne sachions pas avec certitude si le principe des mouvements des animaux est en eux ou hors d'eux, par conséquent si leurs mouvements sont en rigueur spontanés ou non ; l'analogie de leur conformation et de leurs mouvements avec les nôtres nous fait présumer que ce principe est en eux.

La vie de l'homme est autre chose. C'est non-seulement la chaîne des mouvements qu'il reçoit des corps extérieurs, et dont il a le sentiment ou la conscience, non-seulement la suite des mouvements spontanés qu'il produit lui-même, mais encore la suite de ses pensées et de ses volontés.

Vivre, dans la plante c'est être mu ; dans l'animal, c'est sentir et se mouvoir ; dans l'homme, c'est sentir, se mouvoir, penser et vouloir : nous ne parlerons ici que de la vie sensitive ; la vie raisonnable ou la pensée sera l'objet de l'article septième.

Selon les matérialistes, « la vie est l'assemblage des mouvements propres à l'être organisé (935). » Et quels sont-ils, sinon les mouvements spontanés ? Imprimez toute autre espèce de mouvement quelconque à une masse de matière, vous n'aurez pas pour cela un être sensitif ni un animal. Puisque, selon les matérialistes mêmes, la matière est incapable du mouvement spontané, elle est aussi incapable de la vie ou de la sensibilité. On a très-bien prouvé, dans l'*Encyclopédie*, que l'être sensitif est un être simple (936) ; et nous le ferons voir ailleurs.

Selon eux, la matière acquiert la sensibilité par l'*organisation ;* celle-ci, disent-ils, est une certaine combinaison de la matière, en vertu de laquelle ses parties sont plus propres à être mues les unes par les autres et par les objets extérieurs (937). Mais nous avons beau concevoir la matière arrangée comme on voudra, mue dans tous les sens et avec toute la vitesse possible, il en résultera tout au plus un fluide tel que l'air, l'eau ou le feu. Ces éléments ne sont point des être vivants. *Sentir* et *être mu*, sont des notions fort différentes ; tout ce qui sent est mu sans doute, mais tout ce qui est mu ne sent pas.

§ II.

La matière n'est point vivante par elle-même.

La question est donc de savoir si toute matière est par elle-même animée, vivante, douée de sensibilité. Sur ce point les matérialistes ne sont pas décidés. « La sensibilité, disent-ils, est, ou une qualité qui se communique comme le mouvement et qui s'acquiert par la combinaison, ou la sensibilité est inhérente à toute matière (938). » Il est fâcheux que dans une question si importante, nous ne sachions à quoi nous en tenir. Ils disent que la matière ignée est évidemment la cause de la fermentation, de la génération et de la *vie* (939). Ce n'est donc plus toute matière qui a la sensibilité, c'est la matière ignée qui la donne aux autres matières. Un autre nous apprend que le principe de la vie est *l'humide radical* (940). Ainsi, nos adversaires s'accordent comme le feu et l'eau. Examinons leurs trois suppositions.

La seconde est évidemment fausse. Si elle était vraie, la matière ignée serait par elle-

(934) *Gen.* II, 7. Nous avons prouvé, c. 1, art. 1, § 2, qu'il n'est point question là d'un souffle matériel.

(935) *Système de la nature*, tome I, c. 6, note, p. 78.

(936) Art. *Evidence*. 42, 43.

(937) *Système de la nature*, tome I, ch. 8, page 105.

(938) *Syst. de la nat.* et *Dial. sur l'âme*, p. 48.

(939) *Système de la nature*, c. 3, note, p. 36 ; c. 9, p. 126 ; *Dial. sur l'âme*, p. 50 ; *Question sur l'Encycl.*, art. *Feu*.

(940) *Parité de la vie et de la mort*, article 21, p. 53.

même vivante, animée, douée de sensibilité; le feu serait un animal : il ne peut pas donner aux autres matières une qualité qu'il n'a pas. Or, selon les physiciens, le feu, répandu dans tous les mixtes, est sans action et sans mouvement, il faut de l'air pour le faire agir. Si le feu seul n'est pas même un principe de mouvement, comment sera-t-il un principe de sensibilité?

Comme le feu est cause nécessaire, s'il est par lui-même le principe de la vie, il doit la donner à toute matière à laquelle il est uni, du moins à toute matière organisée; c'est ce qui n'arrive point. Dans un corps vivant et animé, le mouvement et la chaleur s'entretiennent naturellement; dès qu'il est mort, la chaleur et le mouvement cessent sans retour. On aura beau réchauffer un cadavre, on ne lui rendra point la vie. Souvent, au contraire, les corps froids, insensibles, morts en apparence, reprennent d'eux-mêmes le mouvement, le sentiment et la chaleur : donc, dans le corps organisé et animé, c'est le principe de la vie qui est aussi le principe de la chaleur, et non au contraire. La chaleur est un effet et un symptôme de la vie; mais elle n'en est pas la cause première.

Quand nous saurons ce que l'on entend par *l'humide radical*, nous pourrons en parler; nous ferons sur la matière humide les mêmes observations que sur la matière ignée.

Un physicien qui a écrit sur l'homme, soutient que le corps est sensitif par lui-même. Piquez, dit-il, le cœur, soit dans un animal vivant, soit après l'avoir séparé de l'animal, il se contracte. Quand on coupe un serpent en plusieurs tronçons, ils se tordent et s'agitent comme autant d'animaux (941).

Réponse. Si l'on coupe en deux une corde de boyau bien tendue, chaque partie se contracte; si on la coupe en petits morceaux, et qu'on les présente au feu, ils se remuent comme des vers; cela prouve-t-il qu'une corde de boyau est sensitive ou sent par elle-même?

§ III.

Démonstration de cette vérité.

Remontons à la question. Ou la vie sensitive est l'apanage essentiel de toute matière, ou elle lui est accidentelle. Dans le premier cas, toute matière est vivante par elle-même, indépendamment de sa combinaison avec d'autres molécules; dans toute situation, dans toute combinaison possible, elle est animée et sensitive. De même qu'une molécule ne peut perdre une figure sans en acquérir une autre, ainsi elle ne peut perdre un sentiment sans en acquérir un autre (942). Mais l'idée de la matière sentant sans avoir des sens est absurde et inintelligible (943).

Si la vie sensitive est accidentelle à toute molécule en particulier, il est impossible qu'elle résulte de l'union, de l'arrangement, de la situation de plusieurs molécules; ces accidents divers n'ont aucun rapport avec la sensibilité. Il est également absurde que des particules non unies communiquent le mouvement; que des corpuscules non vivants et non sensitifs enfantent un être vivant et sentant; que des êtres non pensants se donnent mutuellement la pensée. Voilà des vérités que les matérialistes n'ébranleront jamais.

Il est faux que la sensibilité se communique comme le mouvement. 1° Un corps ne peut communiquer le mouvement s'il ne l'a reçu; il faudra donc admettre la communication de la sensibilité à l'infini, comme les matérialistes l'admettent par le mouvement. 2° Le mouvement se communique, parce qu'il est divisible; le corps en perd à proportion de ce qu'il en donne : la sensibilité est-elle aussi divisible?

D'ailleurs, le mouvement n'augmente point par la communication. Si l'on place vingt boules à la file, dont la première frappe la seconde, et ainsi de suite, le choc de la dix-neuvième contre la vingtième ne sera jamais plus fort que celui de la première contre la seconde. Pour former un animal parfait de plusieurs molécules imparfaitement vivantes, il faudrait supposer que la vie du tout augmente à proportion du nombre des molécules dont il est composé; qu'un grand corps est plus vivant qu'un petit corps; ce qui est absurde.

« L'animalité, comme telle, dit un philosophe, n'est susceptible ni de plus ni de moins. On ne peut dire, en aucun sens, qu'un insecte soit moins animal qu'un chien. Je conçois l'animalité comme l'existence; dira-t-on qu'une chose *soit* plus ou moins qu'une autre? De même que l'étendue ne peut résulter de l'inétendue, le vivant ne peut résulter non plus du non vivant : il faut de nécessité recourir à des germes vivants pour produire un vivant (944). »

§ IV.

Point de reproduction sans germe.

Ces principes sont très-opposés au système de M. de Buffon, qui pense que les animaux sont produits par la réunion d'une infinité de particules similaires, ou de molécules organiques vivantes. Cela n'est pas possible, à moins que l'on n'attache à ces mots, *organiques vivantes*, le même sens qu'à ceux-ci, *animaux organisés vivants*. Alors c'est avouer que tout animal est produit par un germe de même nature que lui; germe créé par l'auteur de toutes choses, qui seul peut donner l'organisation, la vie,

(941) *De l'homme*, par J. P. MARAT, livre I, page 12.

(942) BAYLE, *Dictionnaire critique* article *Dicéarque*.

(943) *Emile*, t. III.

(944) *De la nature*, par ROBINET, II° partie, chapitre 2.

la sensibilité ou l'animalité à des molécules de matière (945).

Dieu, en créant les germes de tout ce qui respire, a pourvu non-seulement à la multiplication des individus, mais encore à la perpétuité et à l'immutabilité des espèces. Vainement la curiosité humaine entreprend de les changer par le mélange d'espèces différentes; ce mélange n'enfante que des monstres incapables de produire leur semblable: preuve certaine que Dieu, par un décret immuable, a constitué les espèces telles qu'elles sont, que sa volonté est en dernière analyse la raison de tout ce qui est.

Moïse a donc parlé en vrai philosophe, lorsqu'il a mis dans la bouche du Créateur ces paroles énergiques: « Que la terre produise des êtres vivants, *chacun dans leur genre*, les quadrupèdes, les reptiles et tous les animaux terrestres, selon leur espèce (946). » Déjà il avait dit la même chose des poissons et des oiseaux ; leur reproduction est, selon lui, l'effet d'une bénédiction particulière que Dieu leur a donnée ; leur fécondité ne peut passer les bornes, ni transgresser les lois qu'il a prescrites. Le même ordre est établi pour les plantes et les végétaux ; Dieu y a mis le germe immortel qui doit en perpétuer l'espèce, et sans ce germe aucune reproduction n'est possible.

Nous ne devons pas nous en laisser imposer par de prétendues expériences, par des infusions de végétaux, où l'on a pris, dit-on, toutes les précautions possibles pour empêcher toute communication avec l'air extérieur, et prévenir l'entrée de toute espèce de germes, où cependant l'on a vu, quelques jours après, avec le microscope, des animaux vivants. De là, les matérialistes concluent que la pourriture et la fermentation peuvent engendrer des animaux vivants (947). Bientôt peut-être l'on fera éclore des hommes par le même procédé.

D'autres philosophes, dont on ne peut accuser la pénétration ni la bonne foi, après avoir répété de toutes manières ces mêmes expériences, attestent que quand toute communication est exactement fermée à l'air extérieur, il ne paraît aucun animal dans ces infusions; d'où ils concluent que quand il y en a, les germes y ont été introduits par l'air qui y a pénétré (948).

Ce phénomène n'a rien d'incroyable. La petitesse infinie de ces animaux, qui sont à peine perceptibles au microscope, fait assez comprendre la petitesse encore plus grande de leur germe, et la facilité avec laquelle l'air peut le transporter partout où il s'introduit. Que savons-nous si un germe d'une petitesse inconcevable n'est pas indestructible, même par un degré de chaleur considérable ?

C'est un sophisme frivole de dire que la destruction d'un être est la production d'un autre ; que quand l'homme est mort il s'engendre des animaux dans son cadavre (949). L'axiome pris en rigueur est contradictoire. Il s'agit de savoir si le principe de vie qui animait le corps humain passe dans ces animaux, si le germe de ceux-ci ne vient pas d'ailleurs. Il peut naître des animaux dans un corps humain vivant : mais est-ce le même principe individuel de la vie de l'homme qui anime ces nouveaux êtres? Des philosophes, qui n'admettent que la matière, ne croient pas sans doute à la métempsycose ou à la transmigration des âmes.

Un corps organisé est un tout qui ne peut se former successivement : chaque partie suppose l'existence des autres. C'est l'arrangement d'un nombre infini de machines qui correspondent l'une à l'autre, sont faites les unes pour les autres, et dont les forces concourent à un but général. Tout se développe et augmente de volume; mais, en tant que machine, il est déjà en petit ce qu'il sera en grand ; toutes les matières qui s'y unissent ne sauraient y ajouter une fibre. Il en est de même que de la machine entière de l'univers : tout a dû être formé d'un seul jet (950).

Nous reviendrons au principe des sensations en parlant de la nature humaine.

V.

Examen du système de M. de Buffon sur la reproduction.

Si nous suivons ici l'opinion commune sur la reproduction des êtres vivants, ce n'est pas que celle de M. de Buffon nous ait paru dangereuse; nous pensons au contraire que son système, loin de favoriser le matérialisme, le détruit par le fondement; qu'à l'examiner de près, il ne s'écarte pas beaucoup de l'hypothèse des germes, quoique ce savant naturaliste s'élève contre elle de toutes ses forces. Il propose la sienne, non comme démontrée, mais comme plus probable (951).

1° Il suppose la matière de deux espèces: l'une de molécules brutes ou mortes, l'autre de parties *organiques vivantes :* toutes deux sont également nécessaires à la composition des êtres vivants, soit animaux, soit végétaux. Cette différence essentielle entre une matière et une autre, ne peut venir de la *nécessité absolue* qui n'admet aucune diversité, mais de la seule volonté libre du Créateur. Comment prouverait-on qu'il est de nécessité absolue que telle molécule de matière soit vivante, douée d'un mouvement spontané et indestructible, pendant que sa voisine est morte et inerte de sa nature, et qu'il y aurait contradiction que

(945) *V.* la 6e *Lettre à un Américain.*

(946) *Gen.* I, 11 et seq.

(947) *Système de la nature*, tome I, ch. 2, page 23.

(948) *Nouv. recherches microsc.* de l'abbé Spalanzani ; *IIe Lettre à un Américain.*

(949) *Hist. naturelle*, t. III, in-12, ch. 9, 474.

(950) Cela ne doit s'entendre que des globes dont les mouvements sont liés les uns aux autres.

(951) *Histoire naturelle*, in-12, tome III, page 62 et suiv.; tome IV, p. 141 ; *Supplément*, t. IV, p. 18 et suiv.

cela fût autrement? Ce sentiment est directement contraire à celui des matérialistes, qui prétendent que le mouvement est essentiel à toute matière quelconque.

2° Il suppose, dans le corps de l'animal ou du végétal, un *moule intérieur* qui a une forme constante, qui dirige la marche et l'arrangement des molécules organiques, les contraint d'arriver également et proportionnellement à tous les points de l'intérieur. Selon lui, le développement ou l'accroissement de l'animal ou du végétal ne se fait que par l'extension de ce moule dans toutes ses dimensions extérieures et intérieures. Ce moule sans doute ne s'est pas formé tout seul et par hasard, mais par l'opération de l'intelligence souveraine qui a présidé à la création des êtres. Ce moule est-il autre chose, dans le fond, que ce que nous appelons le *germe?* Il nous paraît que le nom seul est changé.

3° Dans la formation du fœtus animal, *les lois de l'affinité*, qui sont entre les différentes parties, déterminent les molécules à se placer comme elles l'étaient dans les individus qui les ont fournies; en sorte que les molécules qui proviennent de la tête et qui doivent la former, ne peuvent, en vertu de ces lois, se placer ailleurs qu'auprès de celles qui doivent former le cou, et qu'elles n'iront pas se joindre à celles qui doivent former les jambes, etc. Or, *des lois* sont certainement l'ouvrage d'une intelligence : ce terme exclut toute idée de hasard dans la formation d'un fœtus.

4° M. de Buffon soutient que la circulation du sang, le mouvement des muscles, les fonctions animales, ne peuvent s'expliquer par l'impulsion, ni par les autres lois de la mécanique ordinaire; il lui est tout aussi évident que la nutrition, le développement et la reproduction se font par d'autres lois. Il réfute ainsi les matérialistes qui se flattent de tout expliquer par l'impulsion et par la communication du mouvement.

Cependant le système de ce grand naturaliste ne paraît pas assez suivi; selon lui, la génération des animaux et des végétaux n'est pas univoque. Il y a peut-être, dit-il, autant d'êtres, soit vivants, soit végétants, qui se produisent par l'assemblage *fortuit* des molécules organiques, qu'il y en a qui peuvent se reproduire par une succession constante de générations. Si l'on rapproche cette conjecture du tableau sublime que M. de Buffon a tracé du mécanisme animal (952), on sentira qu'un moule intérieur et les lois de l'affinité ne sont pas moins nécessaires pour former le corps d'une chenille ou d'un moucheron, que pour composer celui d'un chien ou d'un cheval, et que sur ce point le savant auteur n'est pas d'accord avec lui-même.

La plus forte objection qu'il ait faite contre le système des germes, est l'impossibilité de concevoir comment le premier germe de telle plante ou de tel animal a pu renfermer les germes de toute l'espèce, pour toute la durée des siècles : cette hypothèse nous jette dans celle de la divisibilité de la matière à l'infini, qui confond notre esprit et ne lui présente aucune idée claire. Mais, concevons-nous mieux la composition fortuite d'une machine aussi parfaite qu'est le corps d'un animal quelconque? D'ailleurs, si le mouvement spontané des molécules organiques, dirigé par les lois de l'affinité, suffit pour reproduire le moule intérieur d'un animal, pourquoi ne produirait-il pas un germe qui est la même chose? Cette nouvelle inconséquence nous détermine à suivre l'ancienne hypothèse, et à douter s'il est nécessaire que Dieu ait renfermé les germes de toute une espèce dans le premier qu'il a formé au moment de la création.

Quelque parti que l'on prenne, il sera toujours vrai que la puissance et la sagesse du Créateur brillent singulièrement dans la production, dans les opérations, dans la perpétuité des êtres vivants.

ARTICLE VI.

Certitude de nos sensations, troisième preuve physique de l'existence de Dieu.

§ I.

Cette certitude vient de la volonté libre du Créateur.

Puisque Dieu a pétri de ses mains l'argile dont il nous a formés, et qu'il nous a inspiré un souffle de vie, toutes nos facultés corporelles et spirituelles sont un don de sa bonté. Nous voyons, nous entendons, nous touchons, etc., parce qu'il nous en a rendus capables; il a donné à nos sens le degré d'activité, de finesse, de certitude, qu'il a jugé nécessaire à notre conservation et à notre bien-être. Il aurait pu nous donner des sens plus parfaits; sa volonté seule est la cause première de tout ce qui est.

Nous n'entreprenons point de développer la structure de nos organes, ni le mécanisme de leurs fonctions, et de prouver qu'ils n'ont pu être construits que par une intelligence supérieure : cette discussion est du ressort de l'anatomie. Nous ne prétendons pas démontrer non plus que nos sensations ne peuvent s'exécuter sans l'intervention d'un principe pensant, d'une âme spirituelle qui réside en nous; ce sera le sujet du chap. 6, art. 1, où nous ferons voir que la matière est incapable d'avoir la conscience d'une sensation. Nous nous bornons ici à tourner en preuve contre les matérialistes les arguments que font les sceptiques contre la certitude de nos sensations.

Une sensation renferme trois choses : 1° telle qualité sensible dans les objets, en vertu de laquelle ils font telle impression sur nos sens; 2° l'impression même, ou l'ébranlement reçu dans l'organe; 3° la perception ou l'acte de l'âme qui aperçoit cette impression, et reçoit ainsi l'idée de l'objet. Il est certain, comme le soutiennent les sceptiques, qu'en remontant à la nature des choses, et en raisonnant *a priori*, nous

(952) *Hist. nat.*, t. III, p. 2 et 3.

ne voyons aucune liaison nécessaire entre ces trois pièces : la liaison est certaine par l'expérience continuelle que nous en faisons; mais nous éprouvons le fait sans en pouvoir donner aucune raison. Jamais on ne prouvera qu'une *idée* soit l'effet nécessaire d'un *mouvement*.

Par les différentes manières dont un objet réfléchit la lumière, nous jugeons s'il est grand ou petit, rond ou carré, droit ou couché, prochain ou éloigné. Y a-t-il une relation essentielle entre telle manière dont la lumière est réfléchie, tel ébranlement dans le nerf optique, telle image peinte au fond de l'œil, et telle idée qui nous survient? L'image, peinte au fond de l'œil, est d'une petitesse extrême; elle nous donne l'idée d'un objet fort grand; elle peint l'objet renversé, et nous le voyons droit; elle est double, la même dans l'œil droit et dans l'œil gauche, et nous ne voyons qu'un seul objet. Où est la nécessité de ce phénomène tirée de l'essence des choses? Y aurait-il contradiction que cela se fît autrement?

L'expérience nous instruit du fait, sans nous expliquer comment il s'opère; nous y donnons avec raison une confiance entière; les matérialistes en conviennent : il n'y a, suivant eux, point de certitude plus grande que celle qui vient des sens. Cependant, il y a si peu de proportion entre les différentes pièces dont la sensation de la vue est composée, qu'il est impossible de la faire comprendre à un aveugle-né, quelque intelligent qu'il soit d'ailleurs.

Un aveugle-né qui reçoit la vue pour la première fois, ne peut encore juger de la distance, de la figure, de la solidité, ni des autres qualités sensibles des corps qu'il aperçoit, jusqu'à ce qu'il ait connu, par des expériences réitérées, la connexion qu'il y a entre ces qualités et la manière dont la lumière affecte les yeux. Il serait donc absurde de soutenir que cette relation vient de la nature même des choses; elle n'a aucune cause, sinon la volonté de celui qui nous a faits tels que nous sommes.

§ II.

Exemple de la vue, de l'ouïe, et des changements de visage.

Quand nous entendons prononcer le mot *arbre*, l'objet qu'il exprime nous vient à l'esprit sur-le-champ; non en vertu d'une relation intime qu'il y ait entre ce son et l'idée qui en résulte, mais en vertu de l'institution arbitraire du langage, et de l'habitude que nous avons contractée de joindre ensemble le mot et l'idée : le même son n'exciterait aucune idée dans un homme qui n'entend pas le français.

Certainement, il n'y a pas plus de relation essentielle entre l'image d'un arbre, peinte sur la rétine, et l'idée qu'elle nous donne, qu'entre le son du mot et cette même idée. Si la seconde relation vient d'une institution arbitraire des hommes, il faut que la première soit l'effet d'une volonté libre du Créateur. La *nature*, prise pour la *matière* n'est pas capable d'une institution arbitraire, et il n'a pas dépendu des hommes de nous faire voir autrement que nous ne voyons.

Lorsque nous entendons le cri d'un homme qui souffre, l'idée de la douleur nous vient à l'esprit; ce cri fait la même impression sur tous les hommes, souvent même sur les animaux. Quel instituteur a mis entre la douleur et le cri la même relation qu'il y a entre le mot *arbre* et l'objet qu'il signifie? Nous savons, à la vérité, que quand nous souffrons, nous crions de même ; mais l'expérience ne nous donne point la raison du fait; ce cri ne ferait aucune impression sur un sourd.

Si le langage artificiel est l'ouvrage de l'intelligence, le langage naturel et universel peut-il être le produit d'une matière aveugle? Les différentes vibrations des sons, les diverses réflexions de la lumière, les modifications des saveurs et des odeurs variées à l'infini, ne sont-elles pas une espèce de langage naturel, par lequel Dieu parle à notre âme, et l'avertit de ce que nous avons intérêt de savoir?

Par les différentes nuances de la couleur et des traits du visage, nous jugeons qu'un homme sent du plaisir ou de la douleur, de la honte ou de la colère, de l'admiration ou de la crainte. Voici encore un langage bien étonnant. Quelle relation y a-t-il entre les idées ou les sentiments de l'âme, et les changements extérieurs qui se montrent dans le corps? Nous sentons à la vérité ce phénomène dans nous-mêmes ; il ne nous est pas libre ; souvent il se fait malgré nous : quelle est la raison *a priori?* C'est aux matérialistes de nous l'apprendre ; ils n'y ont pas encore pensé.

Les arguments dont se servent les sceptiques, pour attaquer la certitude de nos sensations, prouvent démonstrativement que cette certitude n'est point métaphysique, ne vient d'aucune nécessité inhérente à la nature des choses; nous sommes forcés de leur accorder ce point. Elle dérive donc de la volonté libre, mais constante du Créateur, de l'ordre qu'il a établi entre les qualités sensibles des corps et les affections de notre âme. Tant que les matérialistes n'auront pas réfuté victorieusement les sceptiques, nous soutiendrons, à bon droit, que nos sensations attestent aussi hautement l'existence de Dieu, que le langage humain prouve l'existence des hommes.

Puisque l'activité ou la portée de nos sens est très-bornée, qu'elle ne s'étend pas plus loin que nos besoins et ce qu'exige notre conservation, quelle cause en a ainsi fixé le degré d'étendue? il n'y en a aucune raison dans la nature des choses, puisque ce degré varie dans les êtres animés. Nous n'avons pas la vue aussi perçante que l'aigle, l'odorat aussi délicat que le chien, l'oreille aussi fine que plusieurs quadrupèdes. Mais dans les brutes, aussi bien que dans l'homme, ces facultés sont relatives à la destination de l'espèce, et calculées selon ses besoins Ce n'est point là une nécessité, mais un

plan raisonné par une cause intelligente et libre; nous n'en ferons pas honneur à la matière, mais à la providence du Créateur.

ARTICLE VII.

La pensée vient de Dieu, quatrième démonstration physique de son existence.

§ I.

La matière ne peut être le principe de la pensée.

Dieu dit : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance; qu'il soumette à son empire toutes les productions de la terre. Dieu créa l'homme à son image; l'homme est l'image de Dieu* (952*). Tel est le titre de noblesse que fournissent à l'homme les archives de la religion; titre confirmé par une possession de six mille ans : une philosophie chagrine et audacieuse vient aujourd'hui nous le disputer. Au tribunal de la raison elle ose plaider contre la raison même : c'est de l'homme juge et partie qu'elle attend l'arrêt qui doit le dégrader. La contestation est-elle sérieuse?

S'il n'y avait point de Dieu, l'homme doué d'intelligence, de la faculté de penser et de vouloir, serait évidemment le plus parfait de tous les êtres. Son industrie lui donne une supériorité infinie sur les animaux, à plus forte raison sur les corps inanimés. Il commande aux premiers, et les fait servir à ses besoins; il dompte les uns, apprivoise les autres; il orne et embellit son séjour; il arrange, il façonne, il réunit, il sépare, il décompose les corps qui sont à sa portée; il domine sur une partie de l'univers, ou par droit de naissance, ou à titre de conquête; il ne lui manque que le pouvoir de créer. Si tout est matière, il est non-seulement le roi, mais le Dieu de la nature; c'est à lui que tous les êtres doivent rendre hommage. Tel est le raisonnement d'un stoïcien dans Cicéron (953); les épicuriens et les académiciens auxquels il l'adresse, n'y répondent rien.

Ils objectent que l'homme abuse de la raison (954). Cet abus même prouve qu'il est libre et non asservi aux lois que suivent tous les corps sans les connaître. Les sophismes des matérialistes prouvent, en dépit d'eux-mêmes, que ce n'est point la matière qui pense en eux; elle est aussi incapable de s'écarter des lois du raisonnement que des lois du mouvement.

Dire que la matière pense, se sent, se connaît, qu'elle a la conscience du *moi* individuel et permanent, qu'elle se sent *un*, quoique composée de parties divisibles, c'est soutenir que nous nous sentons autres que nous ne sommes, qu'un être peut se sentir dans un autre, sentir l'unité dans la pluralité. Un tel délire est la honte de la raison humaine.

Prendrons-nous la *pensée* pour un *mouvement?* Le mouvement est divisible ; il peut être plus ou moins fort, plus ou moins vite ; il peut être accéléré ou ralenti; il peut se communiquer, et alors il se divise entre le corps qui le donne et celui qui le reçoit; il peut être produit par deux forces distinctes qui y concourent également ou inégalement. La pensée est un acte indivisible, instantané, qui n'est susceptible de durée ni quantité : elle ne se communique point ; il est impossible que deux êtres y concourent, qu'ils y participent plus ou moins, que la pensée de l'un soit la pensée de l'autre, que la conscience de la même pensée réside dans deux êtres différents. L'être pensant est donc un esprit et non un corps.

Ou cet esprit existe nécessairement et de toute éternité, ou il a reçu l'existence d'un esprit tout-puissant, doué du pouvoir créateur. Certainement l'esprit n'a pas pour mère la matière : il n'a pas reçu d'elle la faculté de penser qu'elle n'a point. Or notre esprit sent très-bien qu'il n'est ni éternel, ni indépendant, ni illimité; que ses facultés sont très-bornées, et qu'il ne possède que celles qu'il a plu à Dieu de lui donner.

Une substance ne peut commencer d'être que par création ; puisqu'elle est une et indivisible, elle ne peut faire partie d'une autre substance, elle ne peut en sortir par émanation. Un individu ne peut être détaché d'un autre individu : il serait avant d'être. La création des esprits est donc démontrée aussi bien que celle de la matière.

§ II.

La matière est purement passive. Origine de l'homme.

S'il y a dans la nature humaine une notion primitive, constante, générale, c'est que la matière est un être passif, sans mouvement, sans activité, que l'action est le caractère distinctif de l'esprit. Plus les hommes sont livrés à l'instinct naturel, plus ils sont persuadés que tout ce qui se meut, à plus forte raison tout ce qui pense, est un esprit. Il a fallu que la fureur de disputer, de soutenir des paradoxes, de contredire le sens commun, tournât la tête aux philosophes, avant qu'une bouche humaine osât dire que la matière peut penser.

Philosophes, qui n'avez jamais péché par excès de modestie, croyez-vous qu'il soit plus beau d'être matière que d'être esprit? La religion enseigne à l'homme qu'il est créé à l'image de Dieu, afin qu'il se respecte lui-même, qu'il commande à son corps et à ses appétits déréglés, qu'il s'efforce de répondre, par ses vertus, à la noblesse de son origine; vous jugez qu'il est mieux pour lui de ressembler aux brutes, de ne se gêner sur rien, de suivre tranquillement, comme la matière, les divers mouvements qui l'entraînent. Dites-nous laquelle de ces deux leçons peut contribuer davantage à la perfection et au bonheur de notre espèce. Depuis deux mille ans que vous endoctrinez la matière, avez-vous fait de grands progrès sur cette écolière indocile? Avez-vous arraché du cœur de l'homme le sentiment de sa propre dignité? Vous prêchez la vérité, sans

(952*) *Gen.* I, 26, 27.
(953) *De nat. deor.*, l. II, n. 6.

(954) *Ibid.*, l. III, n. 6 et suiv.

doute, si tout est matière. Qu'est-ce que la *vérité*, sinon la *nécessité?* Vous attaquez des préjugés! qui les a donnés à la matière? Refondez le moule de la nature et le cerveau de l'homme, pour qu'il entende enfin votre doctrine.

D'où l'homme est-il venu? a-t-il toujours existé? A-t-il été produit dans le temps? A-t-il changé et changera-t-il encore? Ces docteurs sublimes avouent qu'ils n'en savent rien; qu'il n'est pas donné à l'homme de connaître son origine, de pénétrer dans l'essence des choses, ni de remonter aux premiers principes (955).

Cette modestie vient un peu tard, et figure mal dans les écrits de nos adversaires. En attaquant les preuves de l'existence de Dieu, ils se vantaient de tout expliquer par les propriétés et le mécanisme de la matière, par les causes secondes. S'agit-il seulement de nous dévoiler l'origine d'une mouche ou d'un ciron? leur philosophie est à bout. Ce n'était pas la peine de tant promettre pour ne rien exécuter.

§ III.

Objection : Nous n'avons aucune idée d'un pur esprit.

Cependant il se fâche de ce que nous avons recours à une intelligence, pour rendre raison de ce qui est. « Parce que je ne conçois pas comment le mouvement a pu engendrer cet univers, qu'il a si bien la vertu de conserver, il est ridicule de lever cette difficulté, par l'existence supposée d'un être que je ne conçois pas davantage (956). Nous avons quelque idée de la nature, ou de la matière, de ses propriétés, de son action; mais nous n'en avons aucune d'un pur esprit, ni de la manière dont il peut agir (957). » Recourir à Dieu pour expliquer des phénomènes, c'est nous renvoyer à une cause occulte qui n'éclaircit rien (958).

Réponse. Les ignorants peuvent s'armer du même argument contre tous les philosophes. Vous expliquez les phénomènes de l'électricité par le moyen d'un fluide subtil, d'une matière ignée répandue dans l'univers. Je ne conçois rien, vous dira un ignorant, à ce fluide, à cette matière que je ne vois point; il est ridicule de m'expliquer un effet que je ne comprends pas, par une cause occulte que je comprends encore moins. Vous voulez faire entendre à un sourd que le frémissement d'une corde est produit par le son d'une autre corde, tendue à l'unisson. Absurdité, vous répondra-t-il; je ne sais pas ce que c'est qu'un son; il n'y a pas de bon sens à me rendre raison d'un fait que je ne conçois pas par une cause dont je n'ai point d'idée. Pareille réponse de la part d'un aveugle, à celui qui voudra lui expliquer les effets de la lumière. S'il faut nous borner aux causes que nous voyons et que nous touchons, à quoi se réduira la philosophie?

Il est faux que le mouvement *seul* ait la vertu de conserver l'univers, sans les lois auxquelles il est assujetti par un moteur intelligent. Il l'est que nous ayons une idée de l'action de la matière; elle est inerte, passive, incapable d'action. Il l'est enfin, que nous n'ayons point de notion d'un pur esprit, il nous est connu par le sentiment intérieur, et c'est par une fausse analogie avec l'esprit, que nous imaginons une action dans la matière.

Les matérialistes objectent que la machine humaine est sujette à se déranger : qu'alors son intelligence est troublée ou disparaît totalement. De ce que l'homme est matériel, on ne peut pas conclure que Dieu le soit de même; donc de son intelligence on ne peut pas conclure l'intelligence de Dieu : autrement il faudrait conclure aussi que Dieu est méchant, puisque l'homme, qui est son ouvrage, est souvent méchant (959).

Réponse. Quand l'homme serait une machine, il s'ensuivrait encore qu'il est l'ouvrage d'une intelligence : la matière aveugle est essentiellement incapable de produire un mécanisme. Mais l'homme pense et raisonne bien ou mal; propriété qui ne convient point à la matière.

De ce que la machine se dérange, il s'ensuit que Dieu ne l'a pas faite immortelle, rien de plus. Comme les hommes ne font des machines que pour leur utilité, ils ont intérêt à les rendre durables; s'ils ne les font pas telles, c'est par défaut d'intelligence et de pouvoir; mais Dieu n'a pas fait l'homme par besoin, ni pour son utilité : d'ailleurs il lui a donné la faculté de se reproduire.

Puisque l'esprit seul est capable de donner l'être à ce qui n'est pas, loin de conclure que l'homme matériel est l'ouvrage d'un Dieu matériel, il faut inférer au contraire, qu'il a reçu l'être d'un pur esprit. Quant à la malice de l'homme, elle est l'effet de sa liberté : or, nous prouverons ailleurs que cette liberté est un bienfait, qui prouve que Dieu est bon, et qu'il est incapable d'être méchant.

ARTICLE VIII

Le monde a commencé, cinquième preuve physique de l'existence de Dieu.

§ I.

Disputes des anciens sur ce point.

La question de la durée du monde a exercé les anciens philosophes, comme ceux d'aujourd'hui; les disciples de Pythagore et les stoïciens soutenaient l'éternité du monde (960-70); les épicuriens disaient qu'il a commencé et s'est formé par le concours fortuit des atomes. Parmi les modernes, les uns sont revenus au sentiment des stoïciens,

(955) *Système de la nature*, tome I, c. 6. pages 81, 89; *Le bon sens*, § 42; *Dialogue sur l'âme*, p. 161, 162.

(956) *Pensées phil.*, n. 15.

(957) *Système de la nature*, t. I, ch. 6, p. 89.

(958) *Le bon sens*, § 37, 38, 202.

(959) *Ibid.*, § 42.

(960-70) V. OCELLUS LUCANUS, *De mundo.*

les autres, sans nier formellement la création, pensent que le monde est beaucoup plus ancien qu'on ne le croit communément. Dans la seconde partie de notre ouvrage, nous ferons voir que rien ne démontre cette antiquité prétendue, nous nous bornons ici à prouver que le monde n'est pas éternel, qu'il a eu par conséquent un Créateur.

Ceux qui soutiennent que le monde a pu être éternel ou créé de toute éternité, nous paraissent jouer sur une équivoque. Ils avouent que le monde n'a pu exister qu'en vertu d'un acte libre de la volonté de Dieu: son existence est donc un effet contingent, qui suppose une cause au moins antérieure par nature. Ces philosophes n'ont jamais pensé que l'éternité, proprement dite, ou l'existence nécessaire, convienne au monde dans aucun sens.

Selon l'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie*, saint Thomas a soutenu l'éternité du monde, dans la *Somme de la foi catholique*, l. II, c. 3 (971). C'est une fausseté : saint Thomas se propose cette objection; mais il y répond dans la suite.

Le même auteur soutient que l'effet d'une cause éternelle et nécessaire doit être éternel et nécessaire comme elle. Pur sophisme. Dieu est l'Etre éternel et nécessaire; mais il n'est pas cause nécessaire, ou agissante nécessairement; c'est parce qu'il a une existence nécessaire que son action est souverainement libre.

Si la matière, ajoute le même philosophe, existait dans l'éternité, comme tout le monde en convient, ce n'est pas d'hier que la suprême intelligence l'a mise en œuvre! Quoi! Dieu est nécessairement actif, et il aurait passé une éternité sans agir ! Il est le grand Etre nécessaire, comment aurait-il été des siècles éternels le grand Etre inutile (972) ?

Réponse. Il est faux que la matière ait existé dans l'éternité, et que tout le monde en convienne, les matérialistes ne sont pas tout le monde. Dieu est nécessairement *actif*, c'est-à-dire *capable d'agir*, mais il n'est pas nécessairement *agissant;* ce qu'il fait exister aujourd'hui, ce qu'il fera dans cent ans d'ici, il ne l'a pas fait exister de toute éternité : il est absurde que des êtres successifs soient éternels. Dieu n'a point *passé* une éternité sans agir ; l'éternité ne passe point, elle dure toujours.

L'opposé de l'être nécessaire est l'être contingent, et non l'être inutile. Dieu n'est-il éternel et nécessaire que parce qu'il est utile aux créatures, qui ne peuvent se passer de lui? Voilà néanmoins le grand argument de notre philosophe, pour prouver la fatalité : si ce qui existe, dit-il, n'est pas nécessaire, il est inutile. Qui en doute? rien de créé ne peut être utile à Dieu.

Il est démontré que tout ce qui est nécessaire, est immuable; ses attributs, ses formes, ses qualités sont aussi nécessaires que lui, puisque rien n'existe sans attributs. Il est absurde qu'une forme ou un arrangement nécessaire de la matière cesse pour faire place à un autre, qu'il soit nécessaire aujourd'hui et ne le soit pas demain ; cette nécessité serait absurde, et cependant limitée au moment présent; c'est une contradiction. Or le monde est dans un changement continuel ; tout périt et se renouvelle dans la nature; Dieu seul est immuable.

§ II.

Le monde n'est pas éternel, preuves.

L'inspection de notre globe démontre que le monde a eu un commencement, et qu'il ne durera qu'autant qu'il plaira à Dieu de le conserver.

Nous ferons ici un grand usage des observations de M. de Luc. Ce grand physicien, après avoir étudié la nature avec plus de soin que nos philosophes, a réfuté tous leurs systèmes par des faits incontestables. Il a vu que plus l'on examine la surface du globe, plus l'on est convaincu de la justesse de la cosmogonie de Moïse (973).

Sans cesse la nature travaille à diminuer les hauteurs, et à combler les vallées : les vents, la pluie, la gelée, les ravines détachent continuellement des parties du sommet des montagnes et les transportent dans les lieux plus bas. Si ce progrès vers le niveau avait duré pendant une éternité, la surface de la terre serait actuellement aplanie, ou du moins toutes les montagnes seraient arrondies, couvertes de terre et de végétation.

Quand on a observé la promptitude avec laquelle la pierre se forme, non-seulement dans l'intérieur de la terre, mais presque à la superficie, surtout dans les montagnes, on est convaincu que si ce laboratoire était éternel, le globe entier ne serait plus qu'une masse de pierre sans aucune terre végétable.

S'il est vrai d'ailleurs, comme le pensent plusieurs physiciens, que la quantité des eaux diminue, une diminution éternelle devrait avoir tout absorbé.

Mais cette supposition est fausse; M. de Luc a prouvé que la quantité des eaux ne diminue point (974). D'autre côté, il observe que dans les Alpes les glaces augmentent d'année à autre; si cette augmentation avait duré pendant des milliers de siècles, toute la chaîne des Alpes ne serait plus qu'un glacier continu (975).

Malgré l'ambition qu'ont eue la plupart des nations de se donner une antiquité prodigieuse, toutes conviennent néanmoins que le monde a commencé : Chinois, Indiens, Chaldéens, Phéniciens, Egyptiens, tous ont beau prolonger leurs annales, elles

(971) *Questions sur l'Encyclopédie*, article *Eternité*.

(972) *Quest. sur l'Encycl.*, Supplément, n. 8, p. 344; n. 10, p. 348.

(973) *Voyez* les *Lettres sur l'histoire de la terre et de l'homme*, 5 volumes in-8°; Paris, 1779.

(974) *V.* ses *Lettres sur l'histoire de la terre et de l'homme*, tome II, p. 289 et suiv.

(975) *Ibid.*, tome V, p. 494 et suiv.

ont un commencement, elles supposent toujours le genre humain réduit d'abord à quelques individus, et ordinairement à une seule famille, de laquelle tous les hommes sont issus (976).

L'origine des lois, des sciences et des arts, que M. Goguet a très-bien développée, nous montre toutes les anciennes peuplades au berceau dans un état sauvage d'où elles ont passé les unes plus tôt, les autres plus tard à la civilisation.

Vainement, pour expliquer ce phénomène, on imagine des révolutions générales qui ont changé toute la face du globe; des inondations, des embrasements, la chute d'une comète, le déplacement de la mer, etc., brillantes visions que rien ne prouve, et que l'on forge pour la commodité d'un système. Nous ne connaissons qu'une seule de ces révolutions, savoir, le déluge universel; et cet événement ne fut naturel ni dans sa cause, ni dans ses circonstances. Les preuves en sont répandues sur la face de la terre; la tradition des peuples le confirme (977). La même histoire qui en fait le récit, nous apprend aussi la manière dont une seule famille fut sauvée de la mort, et nous montre le canal de tradition par lequel le souvenir de la création fut conservé. Ce n'est pas par des conjectures et des *peut-être* que l'on peut renverser un pareil monument.

Un philosophe nous objecte qu'il y a encore des peuples sauvages qui existent depuis très-longtemps sans l'usage des arts; qu'ainsi la nouveauté des arts ne prouve point celle du monde (978). Nous nions absolument cette longue existence des peuples sauvages sans aucune connaissance des arts, surtout dans des climats propres à donner aux hommes de l'esprit et de l'industrie. L'auteur ne prouvera jamais ce fait; il est contredit par l'histoire de toutes les nations connues.

§ III.

Hypothèses de M. de Buffon.

De toutes les hypothèses capables de répandre des nuages sur l'histoire de la création, la plus séduisante est celle de M. de Buffon. Il est fâcheux que ce savant naturaliste, après avoir réfuté les théories de Burnet, de Whiston, de Woodward, leur en ait substitué une autre et ne l'ait fondée que sur des suppositions arbitraires, qu'il nomme lui-même des *romans physiques* (979).

Il reconnaît que le mouvement circulaire des planètes autour du soleil se fait par la force d'attraction ou de pesanteur combinée avec celle d'impulsion; que celle-ci *a été certainement communiquée aux astres en général par la main de Dieu, lorsqu'elle donna le branle à l'univers.* Remarque essentielle. Il en est donc de même des comètes.

Il suppose qu'une comète, tombant sur le soleil d'une manière oblique, a déplacé cet astre et en a séparé, par la violence de sa chute, environ la 650e partie de la masse. De ce volume immense de matière solaire ont été formées la terre, les planètes et leurs satellites. La violence du choc a dû communiquer à cette masse énorme de matière, embrasée et liquide, une force d'impulsion prodigieuse, l'écarter du soleil à une distance incroyable, la faire rouler sur elle-même, la séparer en différents globes qui, par la force d'attraction, se sont placés à différentes distances, selon le degré de leur densité.

La portion de matière solaire et liquide dont la terre a été formée, roulant sur elle-même, a dû naturellement rendre la terre plus élevée sous l'équateur et aplatie vers les pôles, telle qu'elle est effectivement. Elle s'est refroidie et durcie dans l'éloignement du soleil; alors les vapeurs dont elle était environnée se condensèrent, tombèrent sur sa surface, formèrent l'air et les eaux. Celles-ci, répandues d'abord également sur une surface lisse et polie, se sont creusé peu à peu des bassins par le mouvement du flux et du reflux, par la violence des courants, et ont ainsi produit les montagnes et les vallées. Alors la superficie de la terre était moins dure qu'elle n'est aujourd'hui.

Cette savante théorie de la formation des montagnes dans le sein des eaux est confirmée par plusieurs observations. 1° Dans les montagnes, les couches des différentes matières sont posées parallèlement et de niveau les unes sur les autres, et ont à peu près la même épaisseur. 2° Les chaînes de montagnes forment entre elles des angles saillants et rentrants, et des vallons semblables aux cours tortueux des rivières. 3° Les couches sont mêlées de coquillages et d'autres corps marins; on ne conçoit pas que le déluge ait pu les faire pénétrer à une si grande profondeur. 4° Les plus hautes chaînes des montagnes se trouvent sous l'équateur, parce que c'est là que le mouvement de la mer a été le plus violent.

Comme la mer a un mouvement continuel d'orient en occident contraire à celui de la terre, dans une longue suite de siècles, la mer a dû changer de lit et laisser à sec les continents qui sont habités aujourd'hui.

Ces spéculations sublimes ont été déjà réfutées par plusieurs écrivains (980); nous nous bornerons à montrer qu'elles sont inconcevables.

§ IV.

Réfutation de l'origine du système planétaire.

Newton, après avoir profondément médité sur le système du monde, a jugé que l'on ne pouvait point y admettre un arrange-

(976) *Hist. de l'Astronomie anc.*, Eclaircissem., l. I, § 13.

(977) *Ibid.*

(978) *Quest. sur l'Encycl.*, artic. *Arts*; *Supplém.*, même art. p. 100.

(979) *Théorie de la terre*, p. 123.

(980) *Lettres à un Américain*; *Nouvelles recherches sur la nature*, par M. Néedham; *Recherches philosophiques sur les Américains*, tome II, lettre 3; *Lettres* de M. de Luc *sur l'histoire de la terre et de l'homme*, etc.

ment successif. Selon lui, le mouvement de telle ou telle partie dépend du mouvement des autres; tout y est lié et dans une dépendance mutuelle : le système du soleil et des planètes ne dépend d'aucune cause mécanique. M. de Buffon n'a point réfuté le jugement de Newton; c'est par là qu'il aurait fallu commencer.

Pour qu'une comète ait pu tomber sur le soleil, il faut qu'une cause quelconque ait détruit la force d'impulsion qui tend à éloigner la comète du soleil; force imprimée aux astres en général *par la main de Dieu*. Quelle est cette cause? Si c'est Dieu luimême, à quel dessein? Doué du pouvoir créateur, il n'a pas eu besoin de mettre le soleil en pièces pour produire les planètes. Si la force d'impulsion a diminué peu à peu, la comète, en s'approchant insensiblement du soleil, a dû être mise en fusion par la chaleur immense de cet astre, et se mêler avec la matière solaire.

Lorsqu'un corps solide frappe de biais un fluide dans sa superficie, il n'en fait pas jaillir un torrent continu, mais des éclaboussures en tout sens et dans des directions différentes; M. de Buffon suppose le contraire.

Quelle cause a séparé le torrent de matière solaire en plusieurs masses? Quelle autre cause a fait rouler ces masses sur ellesmêmes? Une simple impulsion ne suffit pas dans un espace vide où rien ne résiste. Pourquoi la matière lunaire, après avoir roulé sur elle-même pour former un globe, ne roule-t-elle plus, pendant que la terre a conservé son mouvement de rotation? Sommes-nous assurés que les planètes sont, comme la terre, plus élevées sous leur équateur, et aplaties vers leurs pôles? Comment les planètes, toutes formées de la même matière solaire, se trouvent-elles plus denses et plus pesantes les unes que les autres? Comment le globe terrestre, composé de matière solaire, est-il aujourd'hui formé de tant de matières différentes, de pierres, de métaux, de bitume, de terre végétale, de sel, de chaux, de soufre, etc.

Quand nous admettrions tous ces mystères avec la foi la plus soumise, nous n'en serions pas plus avancés. Qui a produit les végétaux, les animaux, l'homme? Sans doute le germe de ces différents êtres n'était pas renfermé dans la matière solaire, ou dans les vapeurs dont notre globe était environné. S'il faut ici recourir à l'action immédiate de Dieu, ce n'était pas la peine d'appeler une cause purement mécanique pour produire la terre et les planètes.

Nous passons sous silence d'autres suppositions; savoir, que la comète, par sa chute, a déplacé le soleil; qu'il n'est plus le centre du système planétaire; que c'est un point mathématique qui fait graviter le soleil et tout le système; que la terre, formée de la matière du soleil, pèse néanmoins, volume pour volume, quatre fois plus que le soleil, etc.

Selon les observations de M. de Luc, aucune raison ne prouve que le soleil est une masse liquide et brûlante, et qu'il est la cause immédiate de la chaleur (981). Il a démontré d'ailleurs que le globe terrestre n'a jamais pu être une masse de matière vitrifiée ou réduite en verre, puisqu'il renferme plusieurs corps qui ne sont point vitrescibles; que quand tous le seraient, il ne s'ensuivrait point encore que tout a été vitrifié (982). Il n'y a de matières vitrifiées que dans les montagnes produites par les volcans. Il prouve que la chaleur de la terre, loin de diminuer, comme le veut M. de Buffon, devrait plutôt augmenter; qu'ainsi toutes les conséquences fondées sur cette fausse hypothèse sont de pures illusions (983).

§ V.

Et de la formation des montagnes.

La théorie de la construction des montagnes par les eaux de la mer, est sans doute plus sérieuse que celle de la formation du système planétaire, puisqu'elle est appuyée par des observations; il faut les examiner. Téliamed en avait déjà proposé plusieurs.

Puisque le mouvement de rotation du globe sur lui-même a dû porter sous l'équateur une plus grande quantité de matière terrestre, et rendre la terre aplatie sous les pôles, à plus forte raison ce mouvement a dû porter sous l'équateur les eaux plus légères que la terre. Les eaux, par conséquent, ont dû former une vaste et profonde ceinture de mer sous l'équateur; cette ceinture devrait durer encore, puisque le mouvement de rotation n'a point été interrompu; nous voyons le contraire.

Par le même mécanisme, le mouvement supposé des eaux d'orient en occident, joint au flux et au reflux, a dû former sous l'équateur un bourrelet continu de montagnes : cela s'est fait tout autrement. Si dans l'ancien continent les grandes chaînes de montagnes vont d'orient en occident, celles de l'Amérique vont du sud au nord : M. de Buffon n'a point donné de raison satisfaisante de cette irrégularité (984). Sur notre hémisphère, la chaîne principale est en deçà de l'équateur; en Amérique elle est au delà. Le continent de l'Amérique devrait être plus large vers l'équateur, et c'est précisément où il est plus étroit. Une cause mécanique uniforme aurait dû agir uniformément.

Sur un fond de mer, qui était d'abord lisse et uni, les terres et les sables, amenés par le flux, devaient être balayés et tranportés par le reflux; alors le produit est nul. A la vérité, sur les côtes où la pente de la plage est insensible, le flux apporte ces matières et les y dépose; pour que le reflux les fît rentrer dans la mer, il faudrait qu'il les poussât par derrière : cela est impossible.

(981) T. V, lettre 144, p. 604 et suiv.
(982) *Ibid.*, p. 605.
(983) T. V, lettre 141, p. 522.
(984) *Théorie de la terre*, p. 136.

Mais la mer ne laisse rien au pied d'un rocher escarpé contre lequel elle frappe en liberté. Les amas ne peuvent se former que dans les lieux où les flots sont plus tranquilles qu'ailleurs.

Il ne pouvait pas y avoir de courants lorsque le fond de la mer était lisse et uni; aucune cause ne pouvait les produire. Les vents n'ont pas assez de constance pour causer dans les eaux un cours capable de bâtir une chaîne de montagnes, c'est une opération de plusieurs siècles.

Dans l'Océan, le point de réunion du flux et du reflux varie continuellement, à mesure que la lune agit successivement sur les eaux entre les tropiques; les sables, que ces deux forces contraires poussent devant elles, ne peuvent donc s'arrêter sous aucun méridien. Ils auraient dû plutôt être reportés sous les pôles, et y former des amas considérables.

M. de Buffon a senti les difficultés insurmontables de son système; il l'a réformé dans les *Epoques de la nature* (985). Il distingue les montagnes primitives des montagnes secondaires; les premières, qui sont les plus hautes, ont été formées par le feu primitif, ou plutôt par le refroidissement de la matière vitrescible enflammée, dont le globe de la terre a été composé. Cette matière n'a pu se refroidir sans produire à sa surface des boursoufflures et des crevasses, des aspérités et des profondeurs, des hauteurs et des cavernes. Les eaux, qui ont ensuite couvert cette surface, en ont miné et culbuté les différentes parties, en ont détaché et broyé les scories, les ont déposées par couches horizontales dans les lieux plus bas, ont parsemé ces couches de coquilles et de productions marines. Conséquemment les montagnes primitives sont toutes composées de matières vitrescibles, ne sont point formées par couches horizontales, ne sont couvertes de corps marins qu'à l'extérieur, au lieu que les montagnes, postérieurement formées par les eaux, sont composées de matières calcaires, disposées par couches, coupées par angles saillants et rentrants, mêlées de corps marins dans l'intérieur et à la superficie (986).

La question est de savoir si, en corrigeant ainsi son hypothèse, le savant naturaliste ne l'a pas entièrement détruite.

§ VI.

M. de Buffon s'est réfuté lui-même.

En premier lieu, dans la *Théorie de la terre*, il avait assuré, en général, que toutes les montagnes dont le globe est hérissé portent les quatre caractères qui, selon lui, démontrent l'opération des eaux; à présent cela n'est plus vrai qu'à l'égard des montagnes secondaires. Il paraît que ce grand naturaliste a été déterminé à réformer son système par les objections qu'on lui a faites, plutôt que par de nouvelles observations.

En second lieu, par l'inspection de toute la chaîne de montagnes qui s'étendent depuis la Méditerranée jusqu'à la mer du Nord, il est prouvé 1° que les montagnes primitives, comme les Alpes, renferment dans leur sein des matières calcaires mêlées avec les matières vitrescibles, phénomène inexplicable dans le système de M. de Buffon; 2° que dans plusieurs endroits les montagnes primitives se trouvent mêlées avec d'autres, dont les unes paraissent avoir été formées par les eaux, les autres par les volcans; 3° que les Alpes, le Jura, les Vosges, les montagnes qui bordent le Rhin ne forment point les unes à l'égard des autres de zigzags, ou des angles saillants et rentrants. Dans toutes les chaînes de montagnes, les vallons ne suivent pas une ligne continue comme le cours d'une rivière; ceux qui vont du nord au midi sont croisés par d'autres qui vont d'orient en occident; les courants de la mer n'ont jamais pu se croiser ainsi. Plusieurs vallons étroits, bordés de rochers coupés perpendiculairement, forment des angles saillants et rentrants; ils n'ont cependant pas été creusés par les eaux: selon M. de Buffon, ils ont été formés par l'affaissement du sol de part et d'autre. Cette direction tortueuse, quand elle serait plus générale, ne prouverait donc rien.

En troisième lieu, selon l'observation de M. de Buffon, les Vosges sont toutes composées de matières vitrifiables, de granit, de porphyre, de cailloux, de sable pur: ces matières sont jetées par blocs, et non par lits ou par couches. Dans toute cette chaîne on ne trouve ni coquillages, ni corps marins, les collines qui en dérivent sont de sable vitrescible (987).

Le mont Jura, qui suit la même direction, et qui est pour le moins d'une hauteur égale, est composé de matières calcaires, posées par couches horizontales, pétries dans l'intérieur et à l'extérieur de coquillages et de corps marins. Rarement on y trouve du sable vitrescible: tout ce pays est caverneux, les fontaines y ont peu de cours, les rivières sortent toutes formées de dessous les lits de rochers, le sol ne ressemble en rien à celui des Vosges: nous avons vérifié cette différence par nos propres yeux. Conçoit-on que dans une chaîne continue de montagnes une partie ait été toute construite par le feu, et l'autre par les eaux?

Dans les Vosges, qui, selon le système de M. de Buffon, portent l'empreinte des effets du feu, pourquoi les eaux n'ont-elles pas travaillé comme partout ailleurs? Pourquoi des débris du noyau primitif n'ont-elles pas formé des matières calcaires pour en composer au moins les collines de moindre hauteur? Pourquoi n'y ont-elles pas charrié des corps marins, comme elles ont fait dans toute l'étendue du Jura?

4° La chaîne des montagnes de Langres et de Bourgogne, dont M. de Buffon donne

(985) Supplément à l'*Histoire natur.*, tome IX in-12.

(986) *Epoques de la nature*, p. 16, 86, 461.

(987) *Epoques de la nature*, p. 401.

la description et la carte (988), présente de nouvelles difficultés. On ne voit pas la cause qui a pu déterminer la mer à former l'arête ou le sommet de cette chaîne en demi-cercle. Pour que les eaux, après avoir laissé ce sommet à découvert, aient pu des deux côtés sillonner des vallons tortueux, il a fallu que les matières les plus dures aient été déjà posées à droite et à gauche de ces vallons par angles saillants et rentrants, pour favoriser l'excavation dans cette même direction. C'est un peu trop de prévoyance pour une cause purement mécanique.

§ VII.

Continuation.

5° Par quel mécanisme des eaux expliquera-t-on la construction des vastes cavernes qui se trouvent dans les montagnes calcaires, dont le dessus, le dessous et les parois sont des lits de rochers? Elles sont communes dans le Jura; il n'y en a point de semblables dans les montagnes composées de cailloux et de sable vitrescible.

D'autre part, dans les Vosges, une infinité de carrières dont la pierre est de grès, ou de sable pur, sont disposées par lits ou par couches horizontales, comme les carrières de pierre calcaire. Cette disposition n'est donc pas une preuve de l'opération des eaux.

6° Ces couches horizontales et parallèles, sur le sommet des montagnes isolées, ne sont pas moins inexplicables. Que la mer, plaçant le premier lit des montagnes sur une superficie plate, ait posé ses matériaux en couches parallèles, cela se conçoit; mais dès que la superficie d'une couche a commencé à devenir convexe, il a fallu que la convexité des suivantes augmentât toujours, pour former enfin une montagne isolée ou un cône. Nous fera-t-on comprendre comment le pic de Ténériffe, détaché de toute chaîne, a été formé par les eaux?

7° Notre savant naturaliste prétend prouver le mouvement de la mer d'orient en occident, parce que les côtes et les montagnes de l'Amérique sont plus escarpées du côté de l'occident, et ont une pente plus douce du côté de l'orient (989). En Europe, nous voyons le contraire. La chaîne du Jura, dans sa plus grande hauteur, est coupée perpendiculairement du côté de l'orient, et s'abaisse insensiblement dans un espace de quinze à vingt lieues du côté de l'occident; les montagnes des Vosges sont plus élevées et plus escarpées du côté de l'Alsace à l'orient, que du côté de la Lorraine : il en est de même de la chaîne des Alpes du côté de l'Italie. Nouvelle brèche au système de M. de Buffon. Dans notre IIe partie, c. 3, art. 1, nous prouverons que ce prétendu mouvement de la mer d'orient en occident est faux, contraire aux lois générales du mouvement, et n'est prouvé par aucun fait.

8° Nous n'objecterons pas à M. de Buffon que son système est opposé à l'histoire de la création, tracée par Moïse. Il est fâché, il est blessé toutes les fois que l'homme abuse du saint nom de Dieu et substitue l'idée du premier Etre à celle du fantôme de ses opinions (990). Nous respectons, nous admirons trop le Pline français pour avoir dessein de le blesser ou de le fâcher ; nous le supplions seulement de se souvenir de ce qu'il a dit en réfutant l'hypothèse de Whiston, que « la contrariété de cette opinion avec la foi suffit pour démontrer l'insuffisance des preuves. Toutes les fois, ajoute-t-il, qu'on se permettra d'interpréter dans des vues purement humaines le texte divin des livres sacrés, que l'on voudra raisonner sur les volontés du Très-Haut et sur l'exécution de ses décrets, on tombera nécessairement dans les ténèbres et dans le chaos (991). » Malheureusement il a vérifié lui-même cette prédiction ; il a tordu le sens du premier chapitre de la *Genèse*, pour l'ajuster à son opinion (992) : nous montrerons ailleurs qu'il l'a très-mal entendu.

Cependant un de nos philosophes a vanté le système de M. de Buffon comme une découverte capable de tout concilier (993). La vérité est que cette spéculation sublime ne concilie rien, n'explique rien, se dément dans toutes ses parties, ne sert qu'à faire méconnaître la main du Créateur dans la fabrique du monde.

Les montagnes sont évidemment destinées à diviser les nuages, à condenser les vapeurs, à être le dépôt des neiges et des pluies, la source des ruisseaux et des rivières, à multiplier les courants d'air, à doubler la superficie du sol, à réverbérer les rayons du soleil, à varier les aspects, etc. Elles n'ont donc pas été construites par une cause purement mécanique, mais avec dessein, par un ouvrier intelligent et prévoyant.

§ VII.

Le lit de la Méditerranée n'est pas l'effet d'un volcan.

On a peine à concevoir comment un physicien aussi habile que M. de Buffon avait pu se persuader que le lit de la Méditerranée a été creusé par un volcan, et rempli par une irruption subite des eaux de l'Océan, qui ont percé le détroit de Gibraltar (994). La direction des rivières de l'Europe, de l'Afrique et de l'Asie, qui vont y porter leurs eaux, semble attester que ce vaste bassin est aussi ancien que le monde. Depuis les sources du Nil jusqu'à celles du Don ou Tanaïs, qui se décharge dans le Pont-Euxin et de là dans la Méditerranée, il y a près de quinze cents lieues, et plus de huit cents depuis les côtes de la Syrie jusqu'au détroit

(988) *Epoques de la nature*, p. 213 et suiv.
(989) *Ibid.*, p. 233.
(990) *Ibid.*, p. 42.
(991) *Théorie de la terre*, p. 215, 260.
(992) *Epoques de la nature*, p. 45 et s.
(993) *Aux mânes de Louis XV* t. I, p. 202.
(994) *Théorie de la terre.*

de Gibraltar. Un volcan n'a pu affaisser la surface d'une étendue de terrain qui fait près du quart de notre hémisphère. Que la Méditerranée ait été autrefois séparée de l'Océan ; que l'effort des flots ou d'un volcan ait rompu la barrière, ait causé l'irruption des eaux de l'un dans l'autre, cela est possible ; la tradition de ce fait s'est conservée dans l'histoire et dans les fables (995). Le tremblement de terre de Lisbonne n'atteste que trop l'existence d'un volcan dans le voisinage. Mais que la Méditerranée tout entière soit un fond nouvellement creusé, voilà ce qu'on ne conçoit plus, et ce qui paraît contredit par l'aspect du globe.

Aussi M. de Buffon s'est encore trompé sur ce point ; il dit seulement que la Méditerranée est beaucoup plus grande qu'elle n'était avant l'ouverture des détroits du Bosphore et de Gibraltar (996) ; ce qui est très-probable. Les méprises d'un grand génie servent à consoler les esprits médiocres de celles dans lesquelles ils peuvent tomber.

Quand nous serions forcés d'avouer que le monde a déjà duré cent mille ans, et qu'il a éprouvé cent révolutions générales, les philosophes en seraient-ils plus avancés ? Mille siècles ne sont pas l'éternité ; un peu plus tôt ou un peu plus tard, il faut en revenir à la volonté et à l'action de Dieu.

Le mouvement circulaire et elliptique des comètes et des planètes autour du soleil, ne peut s'expliquer que par la double force imprimée à ces grands corps, l'une d'impulsion ou de projection, l'autre de gravitation. Qui a donné à la matière cette double force, dont l'une tend à éloigner les corps du centre, l'autre à les en rapprocher ? La seule idée de *projection* désigne une cause extérieure, une main puissante qui a lancé les globes célestes sur la tangente de leur orbite.

La gravitation des corps vers le centre diminue en raison inverse du carré des distances ; de manière qu'un corps qui pèserait cent livres à une lieue du centre, ne pèserait plus qu'une livre à dix lieues de ce même centre. Voilà un calcul, une combinaison exacte et uniforme partout. Certainement ce n'est pas la matière aveugle qui a fait cette supputation, qui retient la force centripète et la force centrifuge des corps célestes dans un équilibre constant. Ce qui a créé la machine peut seul la conserver dans le même état.

Lorsque le Roi-Prophète dit que *les cieux annoncent la gloire de Dieu*, il parle le langage de la religion, de la raison et de la saine philosophie. Ces globes, qui roulent majestueusement dans l'immensité de l'espace, dont la marche est si compassée que l'on en peut prédire les révolutions, publient hautement qu'ils sont l'ouvrage de la sagesse et de la puissance de Dieu. La régularité de leurs mouvements, les proportions de leurs masses et de leurs distances respectives, l'influence qu'ils ont les uns sur les autres, attestent aussi clairement l'intelligence qui préside à tous ces phénomènes, que l'*Histoire naturelle* prouve l'intelligence et la sagacité de M. de Buffon.

Si quelques philosophes se contentent des mots, *nécessité, essence des choses, hasard, progrès des causes à l'infini*, ce sont des insensés ; un calcul, des proportions, des lois de combinaisons, sont essentiellement le résultat de la pensée et de la réflexion. Ceux qui ne veulent point se borner à rechercher les causes physiques et immédiates des effets qui nous intéressent, qui veulent découvrir le mécanisme général du tout que nous n'avons point besoin de connaître, sont des téméraires. *Dieu*, dit le Sage, *a livré le monde à leurs disputes, de manière qu'ils ne verront jamais la nature intime de ses ouvrages ; ils y travaillent vainement depuis la création, et ils continueront avec aussi peu de succès jusqu'à la fin des siècles* (997).

Un vrai philosophe aperçoit Dieu partout, dans l'air qu'il respire, dans le soleil qui l'échauffe et l'éclaire, dans la terre qui le nourrit, dans l'eau qui le désaltère, dans les animaux qui l'aident et le vêtissent, dans l'herbe qu'il foule aux pieds, dans lui-même surtout et dans les diverses facultés dont il est doué. Pour un cœur bien fait, l'idolâtrie serait plus à craindre que l'athéisme : entre deux excès, la religion tient le milieu.

ARTICLE IX.

Il y a des causes finales dans la nature, sixième preuve physique de l'existence de Dieu.

§ I.

Tableau de la nature dans le psaume CIII.

Si nous n'apercevions pas dans l'ordre physique de l'univers un rapport sensible à nos besoins et à notre bien-être, il ne serait pour nous qu'un objet de curiosité, comme une machine artistement travaillée, dont nous ignorons l'usage. Mais quand nous y découvrons, de la part du Créateur, des soins et des attentions qui nous regardent, la scène change ; elle excite en nous la reconnaissance et l'amour ; l'univers est un temple où toutes les créatures intelligentes doivent célébrer à l'envi la bonté et la magnificence de son auteur. C'est vers ce grand objet que les livres saints tournent toutes nos réflexions. Moïse, après avoir raconté la création de l'homme, fait ainsi parler le Seigneur : *Croissez, multipliez, peuplez la terre et la soumettez à votre empire ; exercez votre pouvoir sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur tous les animaux qui vivent sur la terre. Je vous donne toutes les plantes qui renferment en elles leur semence, tous les fruits des arbres qui doivent se reproduire, afin qu'ils soient votre nourriture et celle des animaux* (998). Voilà le titre du

(995) *Origine des dieux du paganisme*, tome II, p. 368.
(996) *Époques de la nature*, p. 284.
(997) *Eccli.* III, 11.
(998) *Gen.* I, 29.

domaine que l'homme exerce sur les productions de la nature.

Les plus sages des anciens philosophes ont vu, dans l'univers, une providence attentive à nos besoins (999); les modernes, plus occupés des causes mécaniques, ont négligé les causes finales : dans leurs écrits, la nature est morte, ne dit rien au cœur.

Personne n'en a tracé le tableau avec plus d'énergie que le Roi-Prophète dans le psaume CIII.

Mon âme, bénissez le Seigneur. Que vous êtes grand, ô mon Dieu, dans l'ouvrage de vos mains! Revêtu de gloire et de majesté, vous n'êtes caché à nos yeux que par la lumière qui nous éblouit. C'est vous qui avez étendu sur nos têtes l'azur des cieux; vous y tenez suspendues les eaux prêtes à fertiliser les campagnes; vous faites marcher les nues qui les répandent; porté sur les ailes des vents, vous nous donnez la fraîcheur et la vie. Vous commandez, leur souffle excite les orages, la foudre part et frappe où il vous plaît. Vous avez donné à la terre l'équilibre qu'elle garde constamment, rien ne peut l'ébranler; la mer dont elle est enveloppée élève ses flots plus haut que les montagnes; mais dans leur fureur même ils respectent vos ordres, ils cèdent à la voix menaçante de leur maître; prêts à fondre sur les rivages, ils reculent à la vue du terme que vous leur avez marqué. Vous avez désigné la place qu'occupent les hauteurs et les plaines; dans les vallons vous faites couler les eaux, source de fécondité; vous avez creusé le lit qui dirige leurs cours. Les animaux y viennent se désaltérer; vous leur avez préparé ces canaux pour étancher leur soif. Les oiseaux se rassemblent sur les bords, et par leurs chants réjouissent les campagnes.

La rosée du ciel humecte le sommet des montagnes; toute la terre est fertilisée par vos soins. Vous tirez de son sein la nourriture des animaux et celle de l'homme, le pain qui répare ses forces épuisées, la liqueur qui lui fait oublier ses peines, les parfums dont il respire l'odeur. Vous avez planté de vos mains les forêts qui ombragent les plaines, et les cèdres qui ornent la cime des montagnes; c'est une retraite destinée aux animaux; les rochers, les cavernes, sont peuplés d'habitants. Le soleil suit dans sa course la route que vous lui avez tracée : l'astre de la nuit, par ses révolutions, distingue le temps, règle l'ordre de la société. Les ténèbres qui succèdent au jour procurent du repos à l'homme; alors les animaux sauvages sortent de leurs asiles; ils vous demandent, par leurs rugissements, la nourriture dont ils ont besoin : au lever de l'aurore, ils rentrent dans leurs sombres demeures, et laissent à l'homme la liberté de vaquer à ses travaux.

Seigneur, que vos ouvrages sont admirables! La sagesse y a présidé; la terre est couverte de vos richesses. Des mers immenses séparaient les habitants du monde; par les courses des navigateurs elles réunissent les nations. Leur sein renferme des animaux innombrables; des monstres de toute espèce vivent et se jouent dans les flots; tous attendent de vous leur subsistance; vous ouvrez la main et tous la reçoivent avec profusion. Si vous détourniez vos regards, ils perdraient le mouvement et la vie; ils retomberaient dans le limon d'où vous les avez tirés; un souffle de votre bouche les fait renaître, et renouvelle la jeunesse de la nature.

Que le Seigneur soit loué à jamais, qu'il se plaise à bénir ses ouvrages! D'un regard il fait trembler la terre, il frappe les montagnes, et il les embrase. Je publierai sa puissance et sa bonté pendant toute ma vie; puissent mes hommages trouver grâce devant lui! puissent les pécheurs et leurs crimes disparaître de dessus la terre! Pour vous, ô mon âme, ne cessez de bénir le souverain maître.

§ II

Réflexions générales sur ce tableau.

Nous n'entreprendrons point de développer les différentes parties de ce tableau, les objets sont trop multipliés, nous ne pourrions que les effleurer : il vaut mieux se borner à des réflexions générales.

Les livres de Newton, de Cassini, de Haller, de Réaumur, de Buffon, les *Mémoires* de l'Académie des sciences sont-ils marqués au coin de l'intelligence? Prouvent-ils que leurs auteurs sont des êtres pensants? Un athée aura bien du front s'il peut répondre sans rougir. Quoi! il faut un degré supérieur d'intelligence pour décrire les merveilles de la nature, et il n'en a point fallu pour les faire? Une machine construite avec art n'est-elle pas un livre où nous lisons les réflexions, les combinaisons, les raisonnements, les desseins de l'auteur (999*)?

« Toutes les idées des arts, dit M. de Buffon, ont leur modèle dans les productions de la nature; Dieu a créé, l'homme imite : toutes les inventions des hommes, soit pour la nécessité, soit pour la commodité, ne sont que des imitations, assez grossières, de ce que la nature exécute avec la dernière perfection. » Assurément, il faut plus d'intelligence pour inventer que pour imiter.

Une sphère mouvante, qui représente très-imparfaitement la marche des cieux et les révolutions des astres, est regardée avec raison comme un chef-d'œuvre d'industrie : on ne daignerait pas répondre à un raisonneur qui soutiendrait que cette machine s'est faite toute seule : cependant les philosophes nous disent gravement que le modèle s'est formé de lui-même (1000).

Que serait-ce, si un artiste habile était parvenu à faire un animal doué de tous les organes et de toutes les facultés que nous voyons dans les êtres vivants? Oserait-on dire que ce composé merveilleux est résulté d'une fermentation subite, du mouvement

(999) CICÉRON, SÉNÈQUE, etc. V. le *Traité de la Providence*, par THEODORET.

(999*) CIC., *De nat. deor.*, l. II, n. 115; *Pensées phil.*, n. 30.

(1000) CIC., *ibid.*, n. 88

fortuit des particules, de la matière tombée en pourriture (1001).

C'est l'expérience, disent les athées, qui nous apprend que dans les ouvrages de l'art, il y a du dessein ; mais nous le devinons à l'égard des ouvrages de la nature : la comparaison des uns avec les autres ne fait pas une démonstration.

Réponse. Il est faux que l'expérience seule nous détermine à supposer du dessein dans les ouvrages de l'art : quand nous ne saurions pas si une fleur est naturelle ou artificielle, nous ne laisserions pas de l'attribuer à une cause intelligente. Il est faux que nous devinions qu'il y a du dessein dans les ouvrages de la nature, nous le démontrons par un raisonnement simple. Ces ouvrages sont un effet, ou du hasard, ou de la nécessité, ou d'un dessein ; toute autre supposition est impossible : les deux premières sont absurdes ; donc la troisième est évidente.

§ III.

Démonstrations des causes finales.

Telle est en deux mots la démonstration des causes finales, contre lesquelles plusieurs philosophes, respectables d'ailleurs, se sont élevés sans en prévoir les conséquences ; il est bon de la mettre dans tout son jour.

Nous disons : il y a dans l'univers des êtres essentiellement différents ; l'air, la terre, l'eau, le feu, ne sont certainement pas de même nature; ils ont des propriétés opposées : donc ce ne sont pas des êtres *nécessaires* ou existants par eux-mêmes ; la nécessité absolue n'admet point de diversité. On ne prouvera jamais que si le feu n'existait pas, il en résulterait contradiction.

Ces éléments sont mis en action selon des lois constantes et invariables dont l'expérience nous instruit. Ces lois ne sont point nécessaires de nécessité absolue, puisque le contraire de tous les phénomènes ne renferme aucune contradiction. Elles ne sont point un jeu du hasard, puisqu'elles sont constantes et invariables : donc le Créateur des éléments et des lois qu'ils suivent, est un Etre intelligent et libre.

Lorsqu'un tel Etre agit, il connaît son action et l'effet qui doit s'ensuivre : donc, quand il produit une cause physique, il veut l'effet qui s'ensuivra ; autrement il agirait tout à la fois en cause intelligente et en cause aveugle ; ce qui est absurde. L'effet est donc le but immédiat ou la fin prochaine que cet agent se propose en créant la cause, et cette cause est le moyen. Si cet agent, intelligent et libre, établit une chaîne de plusieurs causes successives et d'effets qui deviennent autant de causes, l'agent veut aussi bien le dernier effet de la chaîne qu'il veut le premier, puisqu'il le prévoit également. Il y a donc alors succession de fins et de moyens, aussi bien que succession de causes et d'effets. La recherche des causes finales n'est donc autre chose que la recherche des effets produits par les causes physiques.

Parmi les différentes espèces d'êtres, il y a une relation de besoins et d'utilité ; les uns contribuent, comme causes physiques, à la conservation et au bien-être des autres. Puisque le Créateur est un agent libre et intelligent, c'est lui qui a établi à dessein cette relation ; celle-ci n'est ni fortuite, ni imprévue à son égard : donc les êtres qui servent à l'utilité et aux besoins des autres, sont destinés à cet usage ou à cette fin : donc les derniers sont la cause finale des premiers.

Or, entre les êtres vivants, celui auquel Dieu a donné plus de facultés et plus de talents, pour tourner à son bien-être les créatures dont il est environné, est évidemment l'homme (1002) : donc Dieu a formé ces créatures pour l'avantage et le bien-être de l'homme, malgré l'abus que l'homme en peut faire contre l'intention du Créateur. Pour juger que la nourriture de l'homme est la cause finale des fruits, c'est assez de savoir que les fruits opèrent physiquement cet effet. Pour être convaincus que les yeux nous ont été donnés pour voir, et les pieds pour marcher, il suffit de sentir que nous ne pouvons voir ni marcher autrement.

Nous ne craignons pas qu'aucun philosophe vienne à bout de renverser cette démonstration.

§ IV.

Comparaison tirée des ouvrages de l'art.

Dieu, en créant des causes physiques, a voulu l'effet qu'elles produisent, puisqu'elles le produisent nécessairement en vertu de sa volonté : mais lorsqu'il a créé des agents libres, il n'a pas voulu de même les actions mauvaises, que ces agents produisent par choix. Au contraire, en leur donnant la liberté, il leur a donné la raison qui leur fait distinguer le bien du mal, et une conscience qui les porte à l'un et les détourne de l'autre. En laissant à l'homme le pouvoir d'abuser de sa liberté, Dieu ne veut pas cet abus, ne l'envisage pas comme une fin

Les êtres inanimés sont évidemment destinés à l'usage des êtres vivants; puisque ceux-ci ne pourraient subsister sans les premiers. L'homme ne peut vivre sans l'air qu'il respire, sans la chaleur qui entretient le mouvement du sang et la fluidité des liquides, sans l'eau qui le désaltère, sans la terre qui lui fournit des aliments. C'est l'intelligence libre du Créateur qui a établi cette dépendance, ce rapport entre les besoins et les moyens d'y satisfaire. Il n'y a pas une relation plus étroite entre le ressort d'une montre et le balancier, qu'entre

(1001) *Système de la nature.* Ire partie, ch. 2, p. 25.

(1002) Qu'y a-t-il de si ridicule à penser que tout est fait pour moi, si je suis le seul qui sache tout rapporter à lui? (*Emile*, t. III, p. 60.)

l'air et nos poumons; entre l'aiguille et le cadran des heures, qu'entre le mouvement de la terre et la succession des jours et des nuits. Puisque la conformation et le jeu des parties d'une montre nous font conclure évidemment que l'une est la cause finale de l'autre, pourquoi ne porterions-nous pas le même jugement des parties de l'univers?

Il y a néanmoins une différence. Dans les ouvrages de l'art, une pièce n'est ordinairement destinée qu'à un seul usage, parce que l'industrie de l'ouvrier est très-bornée; ainsi le ressort d'une montre est uniquement fait pour lui donner du mouvement, il ne sert à rien autre chose. Dans la nature, au contraire, le même élément produit mille effets différents; l'air ne sert pas seulement à faire respirer les animaux, mais à mettre en jeu la plupart des autres parties de la nature: la main de l'homme est un instrument presque universel, et qui sert à une infinité d'usages. Il en résulte que la sagesse et la puissance du Créateur sont fort supérieures à celles de l'homme; qu'il procure mille effets par une même cause, et atteint une infinité de fins par le même moyen. En conclure qu'il n'y a ni fins ni moyens, ce serait soutenir qu'il n'y a ni effets ni causes; que tout vient du hasard, puisque, entre le résultat d'un dessein et le produit du hasard, il n'y a pas de milieu.

De ce que nos aliments servent à la subsistance des animaux de même qu'à la nôtre, nous ne conclurons pas qu'ils ne sont point destinés à l'homme. Nous conclurons, au contraire, que celui de tous les êtres auxquels Dieu a donné un plus grand nombre de facultés, est aussi celui à l'usage duquel il a destiné un plus grand nombre de choses. Voyons si les arguments de nos adversaires nous forceront à être ingrats.

§ V.

Première objection : *Il y a des êtres nuisibles.*

Première objection. Si Dieu a destiné à notre conservation et à notre bien-être ce qui y contribue en effet, par la même raison, il a destiné à notre malheur et à notre destruction ce qui les cause : où est donc la prétendue bonté du Créateur?

Réponse. Il s'ensuit seulement que Dieu ne nous a faits ni impassibles ni immortels. Je parle de l'homme actuel, et non de l'homme innocent. Indépendamment des causes accidentelles, les mêmes moyens qui contribuent à notre conservation pendant un certain temps, doivent nous détruire à la longue, parce que Dieu ne veut pas que notre vie soit éternelle sur la terre. Il ne s'ensuit pas que notre vie et les moyens de la conserver ne soient pas des bienfaits, ni que la bonté de Dieu soit nulle, parce qu'elle ne s'étend pas aussi loin que le voudraient les hommes sensuels.

Un philosophe nous demande si c'est pour réjouir les fourmis et les insectes de son jardin, que le monarque de l'univers a embelli sa demeure (1003).

Pourquoi non? Puisque Dieu a trouvé bon de créer des insectes, il n'a pas été indigne de lui de pourvoir à leur subsistance et à leur commodité. Un monarque ne s'occupera pas de ce soin, parce qu'il doit son attention à des objets plus importants; Dieu veille à tout sans embarras, sans que le soin d'un objet fasse tort à l'autre. Comme il a donné à l'homme de l'intelligence, une conscience, un cœur capable d'amour et de reconnaissance, nous pensons que l'homme lui est plus cher que les insectes.

Point du tout, répliquent nos adversaires; l'intelligence universelle, dont les vues s'étendent à tout ce qui existe, ne peut avoir des rapports plus directs et plus intimes avec l'homme, qui ne fait qu'une partie insensible du grand tout (1004).

Fausse spéculation. Ces rapports plus directs sont fondés sur les facultés particulières que Dieu a données à l'homme. Il ne l'a pas doué d'intelligence, de sens moral, de gratitude, sans lui donner des motifs de les exercer. L'homme, ingrat envers Dieu, n'en est certainement pas mieux disposé à être reconnaissant et bienfaisant envers ses frères.

En apprenant à l'homme que Dieu a fait pour son usage les créatures inanimées, l'Ecriture a encore voulu prévenir l'erreur des peuples aveugles, qui ont adoré les êtres naturels sans adorer Dieu.

§ VI.

Deuxième objection : *Les yeux n'ont pas été faits pour voir.*

Deuxième objection. « Il ne faut pas croire, dit Epicure, que les yeux nous aient été donnés pour voir, les bras ni les mains pour agir; c'est l'usage que nous en faisons qui nous persuade cette destination : car enfin la vue n'existait pas avant les yeux, ni la parole avant la langue; tous les membres ont précédé l'usage que nous en faisons (1005). »

Réponse. Raisonnement pitoyable. Ce n'est point notre choix, mais la conformation même des organes, qui détermine l'usage que nous en faisons; il ne dépend pas de nous d'entendre par les yeux, de voir par les oreilles, de marcher sur nos mains comme sur nos pieds. Les microscopes et les lunettes ont été faits avant que l'on s'en servît; cela n'empêche pas qu'en les faisant, l'ouvrier n'ait eu pour fin l'usage que l'on en fait.

Vainement on représente à Epicure l'industrie qui brille dans la conformation d'un animal : ce composé, selon lui, s'est formé tout seul par le concours fortuit des atomes; la terre produisit autrefois des hommes, comme elle produit aujourd'hui des champi-

(1003) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 7, p. 195; *Le bon sens*, § 50.
(1004) LUCRÈCE, liv. V. 157; *Contagion sacrée*, c. 2 et 10; *Le bon sens*, § 5 et 7
(1005) LUCRÈCE, l. IV, 823.

gnons (1006). Sans doute elle est devenue stérile en vieillissant, et depuis que les hommes savent se reproduire, elle a trouvé bon de se reposer.

Selon les matérialistes modernes, le hasard avait produit d'abord des animaux manqués, d'autres dans lesquels se trouvaient *l'ordre et la convenance;* ces derniers seuls ont pu se reproduire ; mais la fermentation et la putréfaction produisent encore des animaux vivants (1007).

Voilà ce que Cicéron nomme avec raison les rêves du délire philosophique (1008). Il est absurde que le hasard ait produit des animaux parfaits ou imparfaits; qu'une cause aveugle ait agi à la manière d'une cause intelligente. Les matérialistes, qui raisonnent toujours d'après l'expérience, devraient nous dire comment ils savent que la terre enfanta autrefois des hommes, et en quel temps la génération régulière des êtres organisés a commencé.

Il y a, disent-ils, des animaux plus imparfaits que les autres, il y en a de nuisibles, quelle conséquence en tirera-t-on en faveur des causes finales (1009) ?

Réponse. Des conséquences évidentes et palpables. 1° Il s'ensuit que les animaux ne sont point la production d'une cause aveugle et nécessaire ; une telle cause agit uniformément et de toute sa force; elle ne peut mettre aucune variété dans ses effets. Il n'appartient qu'à une cause intelligente et libre d'assujettir la génération des êtres à des lois, de combiner la variété des espèces avec l'uniformité des individus, de faire naître les uns mâles, les autres femelles, de rendre les espèces inaltérables, de pourvoir aux besoins de toutes, etc.

2° Il y a des animaux nuisibles à l'homme; mais il n'en est aucun de nuisible ou d'inutile à tous égards. Ils multiplient moins que les animaux nécessaires; ils fuient devant l'homme, à moins qu'ils ne soient attaqués ou rendus furieux par la faim. Ces observations et mille autres prouvent les causes finales et l'intention du Créateur.

§ VII.

Troisième objection : *Nous comparons Dieu à nous.*

Troisième objection. Comme les hommes, dit Spinosa, se croient libres et agissants pour une fin, ils se figurent les autres êtres semblables à eux. Comme ils éprouvent que les êtres naturels leur sont utiles en plusieurs choses, et que ce n'est pas l'homme qui les a faits, ils se persuadent qu'un autre être les leur a préparés. Ainsi, l'on a jugé que les dieux faisaient tout pour l'amour des hommes, afin d'en être aimés et honorés (1010).

Réponse. Nous ne pouvons juger de la nature des causes que par celle des effets; lorsque nous voyons dans l'univers des phénomènes semblables à ceux que nous produisons à dessein et avec intelligence, nous avons raison de conclure que l'auteur de l'univers est intelligent. Cette conséquence est confirmée par une démonstration à laquelle Spinosa ni ses disciples ne répondront jamais. Ces phénomènes, disons-nous, viennent ou de l'essence des choses, ou du hasard, ou d'un dessein ; point de milieu. Il est démontré que cela ne vient ni de la nécessité ni du hasard : donc c'est le résultat d'un dessein. Il n'y a qu'un seul moyen de renverser cette preuve ; c'est de faire voir qu'une cause aveugle peut faire tout ce que fait une cause intelligente, et qu'il n'y a point de différence entre l'une et l'autre : le contraire nous est évident par le sentiment intérieur.

Nous ne pensons point que Dieu ait tout fait pour l'homme, *afin d'être aimé et honoré,* et que ce soit là son dernier but; il veut être aimé et honoré, parce que cela est juste, et parce qu'il veut rendre l'homme heureux, par l'accomplissement de ce devoir : c'est donc bonté pure, et non intérêt ou besoin de sa part.

Dieu, continue Spinosa, ne peut agir pour une fin; rien ne lui manque : on ne prend des moyens que pour avoir ce dont on a besoin (1011).

Voilà justement le sophisme que les matérialistes nous reprochent, pendant qu'eux seuls en sont coupables : ils comparent Dieu à l'homme. Si l'homme, lorsqu'il agit pour une fin, recherche toujours un bien qui lui manque, ce n'est pas parce qu'il est intelligent, mais parce qu'il est indigent et borné ; la question est donc de prouver que Dieu ne peut être intelligent et libre, sans être indigent et borné. L'homme, tout borné qu'il est, peut encore faire du bien sans intérêt, par pure bonté d'âme : à plus forte raison Dieu.

Selon Spinosa, la doctrine des causes finales confond la cause avec l'effet; elle suppose que l'action immédiate de Dieu est moins parfaite que la fin à laquelle il tend.

Tout cela est faux. Il l'est que la fin immédiate d'une chose soit plus parfaite que la chose même, et l'effet plus parfait que sa cause. La lumière et la chaleur sont deux fins immédiates ou deux effets du feu, il ne s'ensuit pas qu'elles soient plus parfaites que le feu. Agir avec intelligence et par bonté pure, est certainement la manière la plus parfaite et la plus digne de Dieu.

L'on n'a recours aux causes finales, dit Spinosa, que parce que l'on ignore les causes physiques ; quand on ne peut pas rendre raison d'un phénomène, on dit qu'il arrive

(1006) LUCRÈCE, l. V, v. 807.

(1007) *Ibid.*, v. 835; *La cosmologie*, Avant-prop., 24, etc.

(1008) *Portenta et miracula, non disserentium philosophorum, sed somniantium.* (*De nat. deor.*, l. I, n. 8.)

(1009) *Cosmologie*, Avant-propos, pag. 20 et 23.

(1010) SPINOSA, *Ethique*, Ire partie, à la fin ; *De la nature*, par ROBINET, Ve partie, c. 70; HUME, IIe partie, t. II, p. 297, etc.

(1011) SPINOSA, *ibid.*; *Les trois imposteurs*, c. 2, n. 4 et 6; *Lettre de Trasib.*, p. 168; *Syst. de la nature*, t. II, c. 7; ROBINET, c. 71, etc.

parce que Dieu l'a voulu : c'est la ressource des ignorants.

Réponse. La ressource des matérialistes est de dire : *Tout est nécessaire, tout vient de l'essence des choses ; et cette essence nous est inconnue.* En vérité, nous voilà bien instruits. « Comment expliquer ce qu'on ne comprend pas, dit un philosophe moderne, si ce n'est en disant : *Dieu l'a voulu ainsi?* Si les philosophes ont quelque chose à se reprocher, c'est peut-être de ne pas donner plus souvent cette solution aux questions qu'on leur fait ; ils n'en seraient pas plus ignorants, ni nous plus mal instruits ; ils auraient de plus le mérite d'avouer au moins leur ignorance, et nous celui de ne pas chercher en vain à sortir de la nôtre (1012). » Newton ne rougissait pas de donner cette réponse ; il en savait cependant plus que Spinosa et tous ses adhérents.

§ VIII.

Objection de M. de Buffon. Ce sont des rapports arbitraires.

Personne n'a parlé des causes finales avec plus de force et d'éloquence que M. de Buffon, lorsqu'il fait le tableau de la construction du corps humain (1013), lorsqu'il parle des richesses que le travail de l'homme ajoute à celles de la nature (1014) ; il reconnaît que l'homme est maître du domaine de la terre, et fait pour adorer le Créateur. Déjà, en parlant des animaux, il avait fait admirer, dans leur structure, la multitude des rapports, des combinaisons, des principes, qui tous concourent au même but, et qui sont autant de merveilles (1015).

Il est fâcheux que le Pline français n'ait pas été plus fidèle à sa propre doctrine, que nous soyons obligés de la défendre contre lui-même, et qu'il ait répété, peut-être sans le savoir, les objections de Spinosa.

1° Selon lui, les causes finales ne nous apprennent rien. « Dire qu'il y a de la lumière parce que nous avons des yeux, et qu'il y a des sons parce que nous avons des oreilles ; ou dire que nous avons des oreilles et des yeux parce qu'il y a de la lumière et des sons, n'est-ce pas dire la même chose? Trouvera-t-on jamais rien par cette voie d'explication (1016)? »

Réponse. Ce n'est point là une explication, mais le résultat de deux questions très-importantes. Y a-t-il un rapport marqué entre la conformation de l'œil, et la manière dont la lumière doit y agir, pour que la vision s'ensuive ; de même entre l'oreille et les sons ou les vibrations de l'air? La tâche du physicien est de démontrer ce rapport. Y a-t-il une relation essentielle entre l'action de la lumière sur l'œil, l'action du son sur l'oreille, et les idées qui naissent en nous à la suite de cette action? Il est démontré qu'il n'y en a point. De deux choses l'une : ou tout cela est un effet du hasard, ou c'est l'effet d'une volonté et d'un dessein du Créateur. Puisque le hasard est une absurdité, le dessein ou la cause finale est évidente.

« 2° Ne voit-on pas, continue le savant naturaliste, que les causes finales ne sont que des rapports arbitraires, et des abstractions morales, lesquels devraient encore imposer moins que les abstractions métaphysiques? »

Réponse. Ces rapports ne sont point arbitraires. La conformation de l'œil a certainement plus de rapport à l'action de la lumière, qu'à celle du son, et l'oreille au contraire. Il est donc évident que l'œil est plutôt destiné à voir qu'à entendre, et l'oreille à entendre qu'à voir. Ce rapport et cette destination sont arbitraires, si l'on veut, à l'égard du Créateur, qui pouvait sans doute nous faire entendre par les yeux, et voir par les oreilles : mais une destination libre, un dessein qui pouvait être exécuté par d'autres moyens, n'en est pas moins un dessein. A l'égard de Dieu, il n'y a point de fins nécessaires, ni de moyens indispensables, parce que sa puissance est infinie : mais cela ne prouve pas qu'il n'y ait ni fins ni moyens.

3° Platon et Leibnitz ont établi les causes finales, sous le nom de *raison suffisante* et de *perfection* ; mais « ce sont là des êtres moraux, créés par des vues purement humaines, des rapports arbitraires, que nous avons généralisés. Sur quoi sont-ils fondés? Sur des convenances morales, lesquelles, bien loin de produire rien de physique et de réel, ne peuvent qu'altérer la réalité, et confondre les objets de nos sensations, de nos perceptions et de nos connaissances, avec ceux de nos sentiments, de nos passions et de nos volontés. »

Réponse. Nous venons de prouver que ces rapports ne sont point arbitraires : ils sont fondés, non sur des convenances morales, mais sur un ordre physique, évident et incontestable. Si l'on appelle les causes finales *des êtres moraux*, dans ce sens qu'il en résulte des conséquences morales, des sentiments de reconnaissance, d'amour, d'admiration envers le Créateur, nous ne disputerions pas sur le terme. Lorsque *la connaissance* produit *le sentiment*, et sert à l'exciter, ils ne sont pas pour cela confondus, alors l'étude de la physique nous ramène à la religion : tel est l'effet que doit produire sur un bon esprit le livre de M. de Buffon. Si les païens avaient été plus attentifs à l'ordre et à la liaison qui règne entre les différentes parties de la nature, ils n'auraient pas été tentés d'adorer tous ces êtres et d'oublier le Créateur.

§ IX.

Nous ne pouvons rendre raison de la nature des choses.

4° Nous ne sommes pas faits pour rendre

(1012) *Mélanges* de M. d'Alembert, tome V, p. 143.

(1013) *Histoire naturelle*, in-12, tome IV, page 280.

(1014) T. IX, p. 12 et seq.

(1015) *Hist. nat.*, t. III, p. 2.

(1016) *Hist. de la nat.*, t. II, p. 116.

raison du *pourquoi* des choses (1017). Descartes avait déjà rejeté les causes finales par le même motif (1018). Dieu ne s'est pas expliqué sur ses vues; nous ne devons pas avoir la présomption de pénétrer ses desseins.

Réponse. Si nous ne pouvons rendre raison de rien, la philosophie est nulle. Nous ne découvrirons jamais toutes les fins et tous les desseins de Dieu; il faudrait saisir toute la chaîne des êtres et tous leurs rapports. Mais il ne s'ensuit pas que nous puissions connaître aucunes fins, pas même les plus prochaines et les plus immédiates. Ce n'est pas un trait de présomption d'affirmer qu'une cause physique, qui produit constamment tel effet, est destinée de Dieu à le produire, puisqu'elle ne peut le faire qu'en vertu de la destination de Dieu.

Il n'est donc pas vrai que la recherche des causes finales empêche ou retarde la recherche des causes physiques; que l'indication des premières vient de l'ignorance des secondes (1019). Ces causes sont les mêmes envisagées sous un aspect différent. Mieux nous connaissons le mécanisme de la vision, mieux nous découvrons la destination ou la cause finale des différentes parties de l'œil.

Il est encore faux que Dieu ne se soit pas expliqué sur ses vues. Nous en sommes suffisamment instruits par la liaison ou la co-existence constante des causes physiques avec leurs effets. Lorsque nous voyons des pierres taillées et mises en place, nous n'avons pas besoin d'interroger l'architecte, pour savoir s'il veut bâtir un édifice: or il n'y a pas une liaison plus étroite entre ces pierres et un édifice quelconque, qu'entre l'œil et la lumière, entre les pieds et l'action de marcher, entre les aliments et la conservation de notre vie.

5° « Ce n'est point, dit M. de Buffon, en prêtant nos idées à la nature, que l'on approfondira les desseins de son auteur : au lieu de resserrer les limites de sa puissance, il faut les reculer, les étendre jusque dans l'immensité; il ne faut rien voir d'impossible, s'attendre à tout, et supposer que tout ce qui peut être est (1020). »

Réponse. J'ai fait mon possible pour concilier la fin de ce passage avec le commencement; je n'ai pu y réussir: il me semble qu'il y a contradiction. Si tout ce qui peut être est, il n'y a donc de possible que ce qui est, Dieu ne peut pas faire autre chose que ce qu'il a fait; est-ce là reculer ou étendre les limites de la puissance de Dieu? Quand nous supposons que Dieu a eu un dessein dans ses ouvrages, nous ne limitons point sa puissance, nous n'affirmons point qu'il lui était impossible de remplir ce dessein par d'autres moyens.

Serons-nous plus heureux à concevoir la suite? « Il y a des êtres où la nature paraissant moins conforme à elle-même, se montre plus à découvert; où nous pouvons reconnaître des caractères singuliers, des traits fugitifs qui nous indiquent que *ses fins* sont bien plus générales que nos vues, et que si elle ne fait rien en vain, elle ne fait rien non plus dans les vues que nous lui supposons. »

Ici le savant naturaliste semble avouer que la nature *a des fins*, et qu'elle ne fait rien en vain; quelques lignes plus bas, il conclut que la nature est bien éloignée de s'assujettir à des causes finales dans la composition des êtres. J'avoue encore mon ignorance; cela me paraît contradictoire.

Nous convenons que les fins de la nature sont bien plus générales que nos vues; que nous ne découvrirons jamais toutes ses fins; que souvent, par erreur, nous lui supposons peut-être un dessein particulier qu'elle n'a pas : mais il ne s'ensuit point de là que nous ne pouvons en découvrir aucun; qu'elle n'a point de fins, qu'elle fait plusieurs choses en vain.

§ X.

Il y a des êtres inutiles.

6° Cependant M. de Buffon entreprend de faire voir que « peut-être y a-t-il, dans la plupart des êtres, moins de parties relatives, utiles ou nécessaires, que de parties indifférentes, inutiles ou surabondantes (1021). » Malgré ce *peut-être*, le paradoxe est un peu fort. Voyons en les preuves.

Le cochon a évidemment des parties inutiles, ou plutôt des parties dont il ne peut faire aucun usage, des doigts dont tous les os sont parfaitement formés, et qui cependant ne lui servent à rien. L'*allantoïde* est une membrane considérable, qui se trouve attachée au fœtus de plusieurs animaux, qui n'a aucune utilité connue, qui ne sert et ne peut servir à rien. Le nombre des mamelles dans les femelles n'est point relatif, comme on le prétend, au nombre des petits qu'elles doivent produire et allaiter, puisque les truies n'en ont que douze, et produisent jusqu'à vingt petits: Le mâle, qui ne doit rien produire, en a le même nombre. Tout cela ne prouve-t-il pas que ce n'est pas par des causes finales que nous pouvons juger des ouvrages de la nature ?

Réponse. Cette preuve n'est que négative ; elle ne conclut rien. L'allantoïde n'a aucune utilité *connue*, donc elle est sans utilité; nous ne voyons pas à quoi servent les mamelles dans les mâles, donc nous n'apercevons pas mieux à quoi elles servent dans les femelles; nous ne savons pas encore de quel usage peuvent être les doigts attachés derrière le pied des cochons, donc nous ne pouvons pas affirmer que les parties du corps d'un animal soient destinées à aucun usage. Ce ne sont pas là des démonstrations. Les choses que nous ne voyons

(1017) *Histoire natur.*, tome IV, p. 31; t. VI, p. 280.
(1018) Médit. 4, *Princip.* Ire partie, § 28.
(1019) *Hist. nat.*, t. VI, p. 280.
(1020) *Ibid.* p. 277.
(1021) *Ibid.*, p. 279 et seq.

pas n obcurcissent point celles que nous voyons : parce que nous ne connaissons pas toutes les causes finales, il ne s'ensuit pas que nous n'en apercevions aucune.

Toutes les causes physiques ne nous sont pas connues ; cela ne nous empêche pas d'admettre celles qui sautent aux yeux. Il y a donc de la témérité à soutenir qu'une chose ne sert et ne peut servir à rien, parce que nous n'en voyons pas l'utilité : ce qui est dit de l'allantoïde, dans l'*Encyclopédie*, semble prouver que cette membrane n'est pas inutile (1022). En observant de plus près le tissu et le mécanisme d'une partie quelconque, la manière dont elle se forme, les changements qui lui surviennent, les accidents auxquels elle peut parer, on pourra découvrir l'usage de tout ce que M. de Buffon soutient être inutile. Nous fondons cette conjecture sur l'axiôme qu'il semble adopter lui-même, que *la nature ne fait rien en vain*.

§ XI.

Pensées sur l'interprétation de la nature.

Selon l'auteur des *Pensées sur l'interprétation de la nature*, la recherche des causes finales est contraire à la véritable science. Il n'est pas vrai que le lait d'une femelle soit destiné à la nourriture du petit qu'elle a conçu, puisqu'il y a des hommes qui ont du lait, et que souvent il s'en trouve dans les femelles qui n'ont pas conçu. Il pouvait ajouter que le lait manque souvent à celles qui ont enfanté (1023).

Réponse. Pour tirer une conséquence solide de ces faits, il faut, 1° prouver par de bonnes expériences, que la liqueur qui dans les mâles a les apparences du lait, en a aussi les propriétés, et serait aussi propre à nourrir un enfant que celui d'une femelle après l'enfantement. Nous demanderions, 2° si le lait ordinaire a la propriété de nourrir un enfant, ou s'il ne l'a pas ; si un enfant pourrait croître dans le sein de sa mère, et après sa naissance, s'il n'y avait point du tout de lait. Supposé que le lait soit doué de cette propriété, ou il l'a par hasard, ou par l'essence des choses, ou par la volonté d'une cause libre : la première et la seconde hypothèse sont absurdes ; donc il faut admettre la troisième ou les causes finales. Parce que souvent les arbres portent du fruit dans les lieux où il n'y a personne pour le manger, que d'autres sont stériles dans des lieux habités, il ne s'ensuit pas que les fruits ne soient point destinés à la nourriture des hommes et des animaux.

Par une inconséquence ordinaire aux philosophes, celui-ci admet ou fait semblant d'admettre les causes finales, en déclamant contre elles. « Combien d'idées absurdes, dit-il, de suppositions fausses, de notions chimériques, dans ces *hymnes*, que quelques défenseurs téméraires des causes finales ont osé composer à la louange du Créateur ! Au lieu de partager les transports d'admiration du Prophète, et de s'écrier, pendant la nuit, à la vue des étoiles sans nombre dont les cieux sont éclairés, *Cœli enarrant gloriam Dei*, ils se sont abandonnés à la superstition de leurs conjectures, » etc. L'auteur en veut à Galien, qui a dit que son *Traité de l'usage des parties du corps humain* était un hymne à la louange du Créateur : cette censure amère retombe sur les hymnes de M. de Buffon, plus éloquentes que celle de Galien (1024).

Mais s'il n'y a point de causes finales, comment *les cieux annoncent-ils la gloire de Dieu ?* Si cette scène magnifique s'est arrangée sans dessein, par une nécessité aveugle, qu'en résulte-t-il pour la gloire de Dieu ? Mais l'auteur, qui admet la progression des causes à l'infini, a senti que ce langage est celui d'un matérialiste ; pour en pallier la turpitude, il a eu recours à une contradiction.

§ XII.

Nous ne tombons point dans un cercle vicieux.

Vous tombez dans un cercle vicieux, diront nos adversaires, vous prouvez que l'univers est l'ouvrage d'une cause intelligente, parce qu'il y a des causes finales ; et vous prétendez qu'il y en a, parce que l'Auteur de l'univers est une cause intelligente ; vous ne sortez pas de là.

Réponse. Nous ne raisonnons point ainsi ; nous prouvons l'intelligence et la liberté de l'Auteur de l'univers par la variété des êtres, par la relation constante entre les causes physiques et leurs effets, par l'absurdité des hypothèses de la nécessité et du hasard, par la différence que nous sentons entre ce que nous faisons à dessein, et ce que nous faisons sans réflexion ; ces preuves sont-elles frivoles ? De là nous concluons que Dieu et la nature ne font rien en vain sans desseins ou sans causes finales. Où est le cercle ? Ce sont nos adversaires qui y tombent, ils disent que tout est nécessaire parce que telle est l'essence des choses, et ils prouvent que telle est l'essence des choses parce que tout est nécessaire. Jamais ils ne sont allés plus loin.

Ils répliqueront peut-être : Nous ne nions point les causes finales, si vous les bornez aux effets des causes physiques ; on conçoit qu'en créant le feu, Dieu a voulu qu'il produisît de la lumière. Mais vous les étendez plus loin, vous voulez que Dieu ait fait toutes choses pour l'usage arbitraire et souvent superflu que l'homme en fait. Dieu a-t-il destiné les animaux à satisfaire la voracité de l'homme, pendant qu'il peut se nourrir de végétaux, ou les chevaux à lui servir de monture parce qu'il ne lui plaît pas d'aller à pied ? Les caprices et la sensualité de l'homme ne sont pas une forte preuve de la sagesse de Dieu.

(1022) Son utilité est démontrée dans le supplément à l'*Encyclopédie*.

(1023) *Pensées sur l'interpret. de la nat.* n. 56., *De la nature*, par Robinet, v^e part., c. 70.

(1024) *Hist. nat.*, tom. IV, p. 280, et seq.

Réponse. Nous convenons qu'il faut distinguer les besoins réels, naturels et indispensables de l'homme, d'avec ses besoins factices et ses goûts arbitraires. Entre les premiers et les moyens d'y satisfaire, il y a évidemment la même connexion qu'entre les causes physiques et leurs effets. Il est aussi impossible à l'homme de vivre sans nourriture, que de vivre sans respirer; la respiration et la vie dépendent autant de l'air et des aliments, que la lumière dépend de l'existence du feu. La vie conservée par les aliments, la respiration excitée par l'air, la lumière produite par le feu, sont également des effets physiques liés constamment à leur cause. La cause finale n'est donc pas moins sensible dans l'un de ces phénomènes que dans l'autre.

Parce que l'homme peut user de divers aliments, s'ensuit-il que Dieu ne lui en ait destiné aucun? Il y a des climats sous lesquels l'homme peut vivre de végétaux; mais sous la zone glaciale, la terre ne produit rien : ou Dieu n'a pas fait ce climat pour être habité par des hommes, ou il ne leur a pas défendu de s'y nourrir de la chair des animaux, puisqu'ils ne peuvent y vivre d'autre chose. Nous concluons, au contraire, que Dieu a rendu l'homme capable d'user de divers aliments, afin qu'il pût vivre dans tous les lieux de l'univers; faculté qu'il n'a point donnée aux animaux.

Comme l'homme est un être libre, susceptible de goûts arbitraires et de besoins factices, fort différent des animaux bornés à l'instinct, il peut, outre le nécessaire, se procurer des superfluités, abuser même des bienfaits de la nature. Cet abus, que Dieu a prévu, ne l'a point empêché de pourvoir abondamment à tous les besoins réels. Parce qu'il nous a donné plus que le nécessaire, il ne s'ensuit point que ce nécessaire ne nous soit pas destiné; la libéralité de Dieu envers l'homme, excessive si l'on veut, n'est point un motif de révoquer en doute sa prévoyance et sa bonté. Il a suffisamment pourvu à l'ordre; l'abus, quand il y en a, vient de l'homme seul. Le feu n'est point inutile ni pernicieux dans l'univers, parce qu'un incendiaire peut s'en servir pour brûler ses voisins.

Puisque Dieu a doué l'homme du talent de dompter plusieurs animaux, et de les faire servir à son usage; puisqu'il a donné à ces animaux un fonds de docilité pour se laisser subjuguer; cette relation des facultés n'est point un effet du hasard. En créant l'homme et les animaux, Dieu a su ce qu'il faisait; il a prévu les effets de cette constitution. Il a donc voulu que plusieurs animaux fussent soumis à l'homme. Cette sujétion, qui est une suite de l'ordre physique, n'a rien de contraire à l'ordre moral; c'est une preuve de la supériorité de la nature de l'homme sur celle des animaux. La révélation est donc conforme à la nature des choses, lorsqu'elle nous apprend que Dieu a dit à l'homme : *Exerce un pouvoir absolu sur les animaux* (1025).

Chimère que cet empire prétendu, disent nos adversaires : le requin engloutit le matelot qui tremble à sa vue; le crocodile dévore le vil Egyptien qui l'adore; toute la nature insulte à la majesté de l'homme (1026). C'est une vieille objection des manichéens.

Réponse. Souvent aussi la majesté des rois est insultée par leurs sujets; il ne s'ensuit point que la royauté soit chimérique. Pour un matelot englouti par les requins, il y a mille requins harponnés par les hommes : pour un Egyptien dévoré par les crocodiles, il y a mille crocodiles éventrés par les Egyptiens; ainsi du reste. L'empire de l'homme sur les animaux n'est ni despotique, ni affranchi des règles de la prudence; lorsque les forces lui manquent, l'industrie supplée et le rend enfin le maître. Dieu a créé des animaux féroces, indomptables, plus forts que l'homme; mais ils fuient devant lui, à moins que la faim ne les tourmente et ne les rende furieux. Leur férocité est une des raisons qui forcent les hommes de se rassembler, d'entrer en société de force et d'industrie; elle n'est donc pas inutile à tous égards aux besoins de l'humanité.

Nous résoudrons encore d'autres objections contre les causes finales, dans la question des attributs de Dieu, et dans celle de la Providence.

En oubliant que Dieu a fait pour nous tant de créatures, les hommes sont autrefois devenus idolâtres; aujourd'hui, en fermant les yeux sur cette même vérité, ils deviennent athées : qui guérira leur démence?

ARTICLE X.

Du sentiment moral, première preuve morale de l'existence de Dieu.

§ I.

Le sentiment moral est commun à tous les hommes.

A peine le premier homme eut-il péché, qu'il se cacha et n'osa plus paraître devant le Seigneur. Dieu parlant à Caïn dans le temps qu'il méditait un crime, le renvoie au témoignage de sa conscience : *Si tu fais bien*, lui dit-il, *n'en recevras-tu pas le salaire? Si tu fais mal, ton péché s'élèvera contre toi* (1027). Voilà le témoin secret que nous ne pouvons récuser : où est l'homme qui n'entendit jamais sa voix importune?

Je me sens du goût pour la vertu; si je fais du bien à mes semblables, aux dépens de mon propre intérêt, ma conscience m'applaudit, je goûte une satisfaction pure; s'il m'arrive de leur faire du mal, quand même il en résulterait du bien pour moi, ma conscience me condamne, j'en suis puni par

(1025) *Gen.* I, 28.
(1026) *Tableau philosoph. du genre hum.*, p. 4, S. Aug., l. I. *De Genes. contra Manich.*, c. 18.
(1027) *Gen.* III, 8; IV, 7

des remords. Ce n'est pas la matière qui m'a donné cette disposition, ce n'est point elle qui la produit en moi.

Si tous les hommes n'avaient pas le même penchant plus ou moins, la société entre eux serait impossible ; sans la société cependant, l'homme serait le plus malheureux de tous les êtres vivants. Ce n'est que dans la société et par elle qu'il jouit en sûreté et avec abondance des bienfaits du Créateur. Puisque Dieu a fait l'homme tel qu'il est, lui a donné toutes ses facultés et ses besoins divers, a placé autour de lui tout ce qui est nécessaire à sa conservation et à son bien-être ; c'est lui qui a donné à l'homme une conscience, une espèce de loi intérieure qui lui commande le bien moral ou la vertu, lui défend le mal moral ou le crime : cette loi ne vient ni du hasard, ni d'aucune nécessité.

Si elle ne venait pas de Dieu, non-seulement la cause en serait inconcevable, mais ce ne serait plus une *loi;* elle n'aurait aucune force, nous en serions quittes pour l'étouffer ; mais elle persévère en nous malgré nous-mêmes. Sans ce frein puissant, l'homme affranchi de tout *devoir* serait livré au pur instinct comme les brutes ; il ne verrait dans ses semblables que des êtres dont il doit tirer le meilleur parti possible. L'homme vertueux serait nécessairement dupe ou fripon.

Nous sentons cependant qu'il est bon de n'être ni l'un ni l'autre. Le sentiment qui nous porte à la vertu serait trop faible, s'il n'était appuyé de l'idée d'un Dieu législateur, rémunérateur et vengeur. L'intérêt de la vertu, qui est l'intérêt général du genre humain, se réunit ainsi aux autres preuves pour m'engager à croire l'existence de Dieu ; quand je ne verrais pas cette vérité empreinte sur toute la nature, je la trouverais gravée dans mon cœur.

Un déiste demande quelle utilité engage un athée à publier son système : plus il sera divulgué, moins il lui sera utile. « Il n'est bon ni pour vous ni pour moi, que je sache que la nature m'a fait vautour, et que je puis en conscience demeurer tel que je suis (1028). »

Si la Divinité n'est pas, dit un autre, il n'y a que le méchant qui raisonne, le bon n'est qu'un menteur ou un insensé (1029).

L'expérience ne confirme que trop les pernicieux effets de l'athéisme. Ce n'est point parmi les philosophes, imbus de ce fatal système, que l'on a vu briller de grandes vertus, ni des talents fort utiles à la société ; les hommes qui lui ont rendu les plus importants services, croyaient un Dieu et une autre vie. L'athéisme ne se montra jamais que chez les peuples corrompus par le luxe et par l'amour effréné des plaisirs ; ou il a consommé leur ruine, ou il l'a préparée de loin.

(1028) *Essai sur le mérite et la vertu*, l. I, sect. 3, p. 30.

(1029) *Emile*, tom. III, p. 110.

(1030) *Syst. de la nat.*, t. II, note, p. 127.

§ II.

C'est dans notre cœur qu'il faut chercher Dieu.

L'existence de Dieu n'est point une notion spéculative faite pour exercer l'esprit ; c'est une vérité de sentiment qui entraîne des conséquences pratiques, et dont le cœur est le meilleur interprète. Si nous aimons la vertu, cherchons le Dieu qui la commande, qui la donne, qui la récompense, et non le Dieu des philosophes. L'un n'en veut point d'autre que la matière ou le monde ; l'autre le confond avec l'âme de l'univers ; un troisième reconnaît en lui l'artisan du monde, mais qui dédaigne de le gouverner ; une secte entière le soumet aux lois du destin, et croit qu'il ne tient compte ni de nos vertus, ni de nos vices : ce n'est point là le Dieu des cœurs vertueux, de quoi nous servirait-il ? Les sophismes des philosophes ne prouveront jamais que la vertu ne soit pas un bien : or, elle n'est un bien solide que pour l'homme qui espère en Dieu ; souvent elle est méconnue et persécutée par les méchants.

Une âme pure, un esprit dégagé des visions de la métaphysique, trouvent Dieu sans effort ; il vient à nous, et n'attend pas que nous le cherchions : mais un mauvais cœur le repousse, un esprit pointilleux dispute sur la manière de le recevoir, sur les devoirs qu'il faut lui rendre. Ils veulent des démonstrations géométriques et irrésistibles, ils exigent que l'existence de Dieu soit prouvée aussi clairement qu'une vérité de calcul. Y a-t-il des raisons assez fortes pour vaincre l'entêtement de l'esprit et la corruption du cœur ? Si les hommes y avaient quelque intérêt, dit un incrédule, ils douteraient des éléments d'Euclide (1030). Quiconque ne se rend point aux preuves morales ne sera persuadé par aucune démonstration.

« S'il y avait, disent nos adversaires, des preuves claires de l'existence de la Divinité, les athées deviendraient les plus zélés partisans de cette opinion, qui ne peut que flatter l'amour-propre et la paresse (1031). »

Ne dirait-on pas que l'existence de Dieu n'a jamais été démontrée ? Les preuves que nous en donnons ne sont pas nouvelles ; les athées sont-ils venus à bout de les réfuter ? Reconnaître que la croyance d'un Dieu flatte l'amour-propre, c'est avouer que l'athéisme nous désespère et nous dégrade. Loin de favoriser la paresse, elle nous excite à faire le bien pour obtenir un bonheur éternel.

Selon eux, la vraie raison qui fait tant d'athées, est la contemplation de nos crimes et de nos malheurs. Mais Dieu est-il la cause des crimes ou des malheurs ? En étouffer la notion parmi les hommes, n'est pas le moyen de les rendre plus sages et plus heureux (1032). Les crimes et les malheurs du genre humain ont été à peu près les mêmes dans

(1031) *Dial. sur l'âme*, p. 172.

(1032) *Essai sur le mérite et la vertu*, l. I, IIIe part., p. 78, 79.

tous les siècles; pourquoi donc ne produisent-ils pas toujours un égal nombre d'athées? Ce n'est pas dans les temps de calamité que l'incrédulité est la plus commune.

Quelques-uns poussent la démence jusqu'à soutenir que la notion de Dieu cause dans l'univers plus de mal que de bien. La conscience nous atteste, au contraire, que quand nous faisons le bien ou que nous évitons le mal, c'est par crainte de Dieu. Dans l'univers, l'état de société a été fondé sur cette notion, et l'est encore : y a-t-il des inconvénients qui puissent contrebalancer les avantages de l'état de société? Les athées mêmes conviennent que leur système n'est pas fait pour le commun des hommes, mais seulement pour quelques âmes d'une trempe plus forte que les autres. La question est de savoir si cette trempe est la meilleure ou la plus mauvaise. Si l'athéisme était vrai, il serait fait pour tout le monde.

Jamais, dit un déiste, le bonheur ni l'innocence ne porteront personne à l'athéisme; l'idée d'une Divinité doit naître des préceptes et des moyens d'être bienfaisant (1033).

ARTICLE XI.

Du trouble intérieur des athées, seconde preuve morale de l'existence de Dieu.

§ I.

Doctrine désolante de leurs écrits.

Je plains les vrais athées, disait l'un d'entre eux, dans le temps qu'il était déiste; toute consolation me semble morte pour eux (1034). Le fond de leur caractère est la misanthropie, le trouble intérieur leur partage. Le premier des malfaiteurs n'a pas sitôt bravé les menaces de la justice divine, qu'il sent la malédiction gravée sur son front; il fuit la société des hommes; il ne veut plus voir les lieux où le Seigneur est adoré; il tâche d'effacer dans son esprit l'idée de son juge (1035) : triste modèle de ceux qui commencent par renoncer à tout extérieur de religion, et finissent par renier Dieu. Vainement ils se flattent de goûter la paix de l'âme dans le sein de l'irréligion, et osent la promettre à ceux qu'ils veulent séduire; leur propre langage les trahit, et sert de contrepoison à leurs sophismes. Nous ne raisonnons point ici sur des présomptions, mais sur la doctrine même des athées.

Que voyons-nous dans leurs livres? 1° Une application continuelle à dégrader l'homme, et à le réduire au niveau des brutes, afin de prouver qu'il n'est point l'ouvrage d'un Dieu sage et bon. Est-ce le moyen de nous inspirer le courage, la noblesse des sentiments, l'héroïsme de la vertu, la satisfaction secrète que goûte une âme élevée à sentir ce qu'elle est? Cet avilissement volontaire cadre bien mal avec l'orgueil philosophique.

2°. Des plaintes amères sur les misères de l'humanité, sur les rigueurs d'une nature marâtre, sur les passions qui nous tourmentent, sur les crimes qui nous déshonorent, sur les fléaux qui couvrent la terre. Ils en concluent qu'une Providence bienfaisante ne se mêle point du gouvernement de ce monde. Ces sombres réflexions ne sont pas fort propres à nous rendre contents de notre sort. Lorsqu'ils peignent le genre humain, ils le représentent comme une société de scélérats et de malfaiteurs aveuglés, corrompus, forcenés par religion : est-il possible de goûter le bonheur dans une pareille société?

3° Des blasphèmes contre la justice d'un Dieu vengeur, contre la sévérité avec laquelle on prétend qu'il punit le crime. Cette idée, disent-ils, inspire l'effroi, fait envisager Dieu comme un être odieux. A ce signe, il est difficile de reconnaître le calme d'une conscience pure, exempte de troubles et de remords. Ils se plaignent de ce que la vertu n'est pas heureuse sur la terre, et ils ne veulent point du bonheur dans une autre vie. Mais si la vertu n'a rien à espérer, ni dans ce monde, ni dans l'autre, quel motif ont-ils de l'embrasser?

§ II.

Symptômes de l'inquiétude de leur âme.

4° Des doutes jetés sur la perpétuité de l'ordre physique du monde. Nous ne savons pas, disent-ils, si une révolution générale ne plongera pas subitement l'univers dans le chaos. Jamais la superstition la plus aveugle n'inspira une crainte aussi puérile et aussi absurde. Epicure pensait qu'il vaudrait mieux être sous l'empire d'un Dieu le plus capricieux, que sous le joug d'une nécessité impitoyable que rien ne peut fléchir (1036) : aujourd'hui ses disciples préfèrent l'empire de la nécessité à celui de la Divinité.

5° Des éloges prodigués à la fureur du suicide. Si c'est à ce terme que doit aboutir la sublime félicité des athées, un homme raisonnable ne sera pas tenté de la leur envier.

6° Des sophismes à perte de vue, pour démontrer qu'il n'y a aucune certitude dans nos connaissances, qu'un scepticisme général est la seule philosophie du sage. Mais si toutes nos opinions sont incertaines, l'athéisme n'est donc pas un système évident auquel on puisse se livrer avec une pleine sécurité. Douter s'il y a un Dieu, une autre vie, une religion vraie, ce n'est pas être convaincu qu'il n'y en a point; un pareil doute n'est rien moins qu'un oreiller commode pour une tête bien faite.

Il n'est donc pas nécessaire d'attendre au dernier moment de la vie, pour voir la prétendue bravoure des incrédules se démentir; nous pourrions nous passer de l'aveu souvent répété par ceux qui reviennent de bonne foi à la religion, que jamais ils n'ont été tranquilles dans la profession de l'incrédulité. Le masque des athées tombe dans l'i-

(1033) *Code de la nat.*, IIIe part., p. 149.
(1034) *Pensées philosoph.*, n. 22.
(1035) *Gen.* IV, 13 et seq.
(1036) *Lettre à Ménécée*, n. 14.

vresse même qui les fait écrire et dogmatiser. Le mécontentement du présent, l'incertitude de l'avenir, des fureurs contre Dieu, des invectives contre les hommes, ne furent jamais les symptômes de la paix et du bonheur.

Si l'on veut se rappeler ce que nous avons dit dans l'introduction à cet ouvrage, § 14, et les aveux de plusieurs incrédules que nous avons rapportés, chap. 2, art, 1, § 6 et 7, on sera convaincu que l'état des athées, en ce monde est déjà, par un juste jugement de Dieu, une espèce de damnation; plusieurs exemples très-connus attestent la même vérité.

Dieu tonnera, disent nos livres saints, *et ses ennemis trembleront de frayeur* (1037).

ARTICLE XII.

De la croyance de tous les hommes, troisième preuve morale de l'existence de Dieu.

§ I.

Témoignages des historiens et des voyageurs.

Depuis que les navigateurs ont parcouru les mers, et que nous avons des relations de presque toutes les contrées de la terre, il est vérifié que l'on n'a trouvé aucune nation réunie en société qui ne reconnaisse un ou plusieurs dieux, et qui n'ait un culte religieux (1038). Si les premiers voyageurs qui ont pénétré chez les peuples inconnus et barbares, dont ils n'entendaient point le langage, dont ils ne connaissaient pas les mœurs, ont cru d'abord que ces peuples n'avaient aucune notion de Dieu; d'autres voyageurs, plus attentifs et plus à portée d'examiner le fait, ont montré que les relations dans lesquelles on accusait certains peuples d'athéisme, étaient fausses, avaient été dressées sans connaissance et sans un examen suffisant : toute la preuve se réduisait à dire : nous n'avons vu aucuns vestiges de religion dans cette contrée.

L'argument tiré de ce consentement unanime paraissait déjà solide aux anciens dans un temps où le monde n'était pas aussi connu qu'aujourd'hui : Aristote, Platon, Cicéron, Plutarque, Maxime de Tyr, Epictète, Julien, Sextus Empiricus, et d'autres, en ont fait usage. Epicure convenait du fait (1039); les athées modernes ne le révoquent plus en doute; ils avouent que plus un peuple est ignorant, plus il est enclin à se forger des dieux (1040); qu'il serait même difficile de trouver une nation qui n'attribuât pas une espèce d'immortalité à nos âmes (1041). Ils en concluent que l'empire des dieux en ce monde paraît inébranlable.

Comment cette croyance est-elle générale, malgré la diversité des climats, des mœurs, des habitudes, des opinions qui règnent chez les différents peuples, si ce n'est par la nature même et les premières lueurs de réflexion qui l'inspirent? Dire que c'est un préjugé d'éducation, ce n'est point résoudre la difficulté : il est question de savoir pourquoi l'éducation sur ce point se trouve uniforme partout, pendant qu'elle est si différente sur le reste. La raison véritable est que, depuis l'origine du monde, cette éducation vient de Dieu, et qu'il en est le premier auteur. Selon les incrédules, la croyance d'un Dieu est l'effet de l'ignorance et de la crainte des peuples encore sauvages : nous avons réfuté pleinement cette supposition.

Comme la nature humaine a été la même dans tous les temps, aussi bien que dans tous les lieux, il s'ensuit que cette croyance a existé dans tous les siècles, puisqu'elle existe aujourd'hui dans tous les climats. Elle ne peut avoir passé d'une nation à l'autre, puisqu'elle se trouve la même chez des peuples qui n'ont jamais eu entre eux aucune relation.

Lorsque les hommes peu instruits jugent que toutes les parties de la nature sont animées par des esprits, des génies, ou des dieux différents, et tombent ainsi dans le polythéisme, ils tirent une conséquence fausse d'un principe vrai; savoir, que la matière est par elle-même incapable de se mouvoir. Mais lorsqu'ils pensent que le monde n'est pas éternel, qu'il ne s'est pas fait seul, qu'il ne peut pas se conserver dans le même ordre sans un moteur intelligent, ils suivent les lumières de la raison et du sens commun. Leur opinion sur la pluralité des dieux vient de l'ignorance; elle se dissipe par l'instruction; le jugement qu'ils forment sur la nécessité d'un Dieu, maître du monde, loin de se détruire par l'accroissement des connaissances, acquiert un nouveau degré de force; la religion devient plus ferme chez une nation, à mesure qu'elle fait des progrès dans la civilisation. Telle est, selon la pensée de Cicéron, la différence essentielle entre l'erreur et la vérité (1042).

§ II.

Objections de Bayle contre la certitude de ce fait.

Pour combattre cette preuve, Bayle a non-seulement révoqué en doute le consentement unanime des peuples, mais il a soutenu que cette unanimité prétendue n'est point un signe infaillible de vérité (1043).

Contre la certitude du fait, il objecte : 1° que nous ne savons pas si les peuples ont pensé autrefois comme ils pensent aujourd'hui. A cela nous répondons que les peuples anciens ressemblaient aux modernes. Puisque la croyance d'un Dieu n'a pu passer de l'un à l'autre par communication, l'universalité de cette croyance en démontre l'antiquité.

2° Qu'il y a encore des peuples inconnus.

(1037) *I Reg.* II, 10.
(1038) *L'existence de Dieu démontrée*, IIe part., p. 7, 116 et suiv.
(1039) Cic., *De nat. deor.*, l. I, n. 44.
(1040) *Syst. de la nat.*, IIe part., cap. 10 et 11.
(1041) *Ibid.*, t. I, c. 13, p. 260, 275, 279; *Lettre de Trasib.*, p. 285.
(1042) Cic. *De nat. deor.*, l. II, n. 2.
(1043) *Contin. des pensées div.* depuis le § 7 jusqu'au 31; *Rép. aux quest. d'un prov*, depuis le c. 95 jusqu'à 113.

Nous répliquons de même qu'ils ressemblent sûrement aux peuples connus. C'est une dérision de dire : Je ne voudrais pas assurer que les habitants des terres australes soient faits à peu près comme nous (1044). Ce fait n'est pas douteux, depuis les derniers voyages (1045).

3° Vainement il allègue les anciens, qui nous ont donné pour autant d'athées les Atlantes, les Ibères, les Thoës, les Nasamones, les Phlégies, etc. Ces anciens ne les avaient pas vus; ils regardaient comme athées tous ceux qui n'avaient point d'idoles; ils ont ainsi traité les Juifs, les Chrétiens et les Gaulois.

4° Il est encore plus inutile de citer des voyageurs modernes; ils étaient mal informés; leurs relations sont reconnues fausses. Les premiers qui abordèrent à l'île d'Othahiti, n'y virent point de marques de religion; ceux qui y sont retournés en ont trouvé (1046). C'est contre toute vérité que deux philosophes modernes osent encore affirmer que les Brésiliens n'avaient aucune notion de Dieu (1047); le contraire est certain (1048).

5° Bayle observe qu'il y a toujours eu un grand nombre de philosophes athées; qu'il y en a encore partout; que le sentiment des hommes instruits mérite plus d'attention que celui des ignorants. Nous osons soutenir le contraire ; autrement le sentiment des pyrrhoniens devrait l'emporter sur le sens commun. Pendant que les ignorants en suivent la lumière, les philosophes déraisonnent par vanité : nous avons vu les raisons de leur entêtement, elles ne sont rien moins que respectables.

6° Il ne sert à rien de dire que les principes des anciens philosophes se réduisaient tous à une espèce d'athéisme. C'est une injustice d'attribuer, par voie de conséquence, l'athéisme à des hommes qui font profession d'admettre un Dieu; les incrédules mêmes se sont récriés contre ce procédé.

§ III.

Le concert de tous les hommes est un signe de vérité.

Si Bayle avait prouvé que le jugement unanime de tous les hommes n'est pas un signe de vérité, quel autre signe aurions-nous pour distinguer l'évidence de l'opinion? Mais il n'y a pas réussi.

1° Selon lui, il faudrait savoir comment la notion d'un Dieu s'est introduite; si c'est par l'autorité des législateurs, par la crainte, par l'éducation, par l'intérêt, ou par un penchant naturel à l'homme. Nous avons prouvé que ce n'est ni par la crainte, ni par l'autorité des législateurs, qu'une éducation uniforme et constante vient de Dieu et de la nature. C'est un intérêt mal entendu, un intérêt de passion qui engage à l'athéisme : ce n'est pas une passion qui a fait inventer un dogme qui réprime toutes les passions. Les premières notions de Dieu sont venues de la révélation et du sens commun. Nous n'avons pas besoin des idées innées, comme Bayle le suppose, ni d'aucune hypothèse gratuite.

Il établit une règle fausse, quand il dit qu'une chose n'est censée naturelle, que *quand l'éducation l'a traversée tant qu'elle a pu* (1049). Rechercher la société, aimer l'estime des autres, vouloir le bien-être, sont certainement des penchants naturels, quoique l'éducation ne les ait jamais traversés.

2° Il y a eu, dit-il, des erreurs générales; la crainte des éclipses et des météores, l'opinion du mouvement du soleil, l'astrologie judiciaire, le polythéisme et l'idolâtrie, etc., sont dans ce cas. Mais nous connaissons la source de ces erreurs. L'illusion des sens a fait croire le mouvement du soleil; l'ignorance de la cause des éclipses les a fait craindre; la croyance des astres animés a donné naissance à l'astrologie : les philosophes n'ont pas été plus sages sur ce point que le peuple (1050).

Pour le polythéisme, il n'est point la première religion; nous en avons indiqué l'origine; il a varié chez les différents peuples; la notion d'un Dieu suprême a souvent percé au milieu des ténèbres de l'idolâtrie.

3° On peut dire, continue Bayle, que tous les hommes ont admis une première cause : mais dès qu'il est question de la définir, il n'y en a pas deux qui s'accordent. Soit. Il n'est point question de la définir, puisqu'elle est incompréhensible; il suffit que tous aient senti que le monde a nécessairement un auteur de son existence et un maître.

Le dogme de l'existence de Dieu a donc toutes les qualités que Bayle exige; il est aussi ancien que le monde ; il est universel, clair et évident, dicté par la raison, et non par l'ignorance ni par les passions, intimé par la révélation primitive; confirmé par toutes les espèces de démonstration : aucune doctrine ne réunit aussi éminemment ces divers caractères, et aucune erreur ne les aura jamais.

CONCLUSION DU QUATRIÈME CHAPITRE.

Les athées n'argumentent que sur notre ignorance.

Nous avons comparé de bonne foi les preuves de l'existence de Dieu avec les objections des athées ; nous ne redoutons point le jugement d'un lecteur non prévenu. Aussi anciennes que le monde, ces preuves ont fait impression sur tous les hommes : nous croyons un Dieu, par les mêmes raisons qui ont convaincu nos premiers pères ; les philosophes seuls les ont méconnues

(1044) *Rép. au prov.*, c. 96, p. 693.

(1045) *Voyages autour du monde*, par BANCKS, etc.

(1046) *Ibid.*, t. II, p. 157, et c. 19, p. 517, etc.

(1047) *Essai sur l'hist. génér.*, c. 42; *Hist. des établiss.*, t. III, l. XIX, p. 350

(1048) *Hist. des voyages*, t. LIV, p. 272.

(1049) *Rép. au prov.*, c. 105, p. 713.

(1050) CIC., *De nat. deor.*, l. II, n. 39, 42.

dans tous les temps. Nous accordons volontiers à nos adversaires la pénétration, la subtilité, le talent des sophismes; y avons-nous vu l'amour du vrai, une logique ferme, des principes constants? Ils exigent des preuves, et n'en donnent point; ils se contredisent quand il leur plaît; leur art n'aboutit qu'à élever des doutes, à épaissir les ténèbres; ils nous plongent dans le vide, et nous y laissent.

Trait de sagesse supérieure de la part de Dieu d'avoir enseigné la vérité par une autre voie, sans daigner jamais se servir d'eux!

A quoi se réduisent leurs leçons? A nous confirmer dans l'ignorance : ce n'est pas la peine de raisonner pour aboutir là. Il n'y a point de Dieu, disent-ils; c'est un être incompréhensible. La matière est éternelle; nous ne concevons pas sa création. Elle se meut elle-même, nous ignorons comment un esprit meut la matière. Ses lois sont nécessaires, jamais nous ne les avons vues changer. C'est elle qui se donne la vie; nous n'avons point d'idées d'un principe distingué d'elle : c'est elle qui sent; nous n'apercevons que du mouvement dans les sensations; elle pense sans doute, puisqu'un esprit est inconcevable. Le monde s'est arrangé de lui-même, et sans connaissance; il n'est pas aussi bien que nous le voudrions; jamais il n'a commencé, personne n'en a vu le commencement, et il nous paraît très-vieux. Il n'y a point de causes finales; elles ne nous apprennent rien, et nous ne pouvons pas les connaître. Ceux qui croient un Dieu se trompent; ils ne s'accordent pas : ceux qui espèrent en lui s'abusent, puisqu'il ne les rend point heureux en ce monde; il ne sert de rien, puisque nous nous trouvons bien de nous en passer.

Voilà une foule d'assertions dogmatiques, mais toutes fondées sur un prétendu défaut de preuves. Ce reproche éternel, *nous ne voyons pas*, *nous ne concevons pas*, *nous n'avons point d'idées*, etc., démontre notre ignorance, rien de plus; un système de croyance et de conduite, bâti sur ce fondement, est le comble de l'absurdité.

La raison et la religion parlent différemment; elles prouvent ce qu'elles avancent. Il y a un Dieu, parce que l'existence des choses doit avoir un principe. La matière n'est ni éternelle ni nécessaire; autrement elle serait un être simple, infini, immuable. Elle n'a point le mouvement par elle-même; vous la voyez, vous la sentez, vous la concevez en repos. Ses lois ne sont point nécessaires; elles pourraient être autrement sans contradiction. Elle n'est point vivante par sa nature; vous y apercevez l'alternative de la vie et de la mort; elle ne sent point, elle ne pense point : ce qui sent et ce qui pense est indivisible. Une intelligence a fait le monde; il y a de l'ordre et du rapport entre ses parties; le monde n'est point éternel, puisqu'il change continuellement. Il y a des causes finales, vous en connaissez plusieurs. Les hommes ont raison de croire un Dieu; ils ne peuvent avoir tous la même opinion sans raison; il y a des peines et des récompenses, des lois éternelles, une morale immuable, puisqu'il y a des vertus et des vices; votre propre cœur en est garant.

Voilà des preuves positives auxquelles je dois me rendre. Il est absurde d'en exiger de plus fortes, quand celles-là suffisent; ce que je ne conçois point ne m'empêchera pas d'acquiescer à ce que je vois, à ce que je sens, à ce que je conçois.

Si je dois nier aussi l'existence de Dieu, parce que je ne comprends ni sa nature, ni ses attributs, ni ses opérations, je dois nier aussi l'existence de la matière, puisque je n'ai point d'idée claire de sa substance, ni de son essence; plusieurs de ses qualités sont incompréhensibles; et lorsqu'elle est organisée, ses opérations sont inexplicables.

Je récuse donc la philosophie, pour m'en tenir à la raison et à la révélation : je crois un Dieu, parce qu'elles se réunissent pour me l'apprendre : je rends hommage à ses attributs, quoiqu'ils soient au-dessus de ma portée : incapable de me connaître moi-même, comment concevrais-je l'Etre infini? Je sens sa présence et je l'adore; j'y trouve ma consolation, mon bonheur, mon repos, et un puissant motif pour m'exciter à la vertu.

CHAPITRE CINQUIÈME.

DE L'UNITÉ DE DIEU, ET DE SES PRINCIPAUX ATTRIBUTS.

§ I.

Sentiments des anciens philosophes sur ce point.

Quoique le polythéisme ait été répandu par toute la terre, on retrouve néanmoins chez presque tous les peuples quelques vestiges d'une croyance plus ancienne de l'unité de Dieu, enseignée aux hommes par la révélation primitive. Lorsqu'à la suite des philosophes grecs, Cicéron traita la question de l'existence de Dieu, il n'attaqua point directement son unité; mais il partit du principe opposé, de l'opinion dans laquelle étaient tous les peuples, que la nature était animée par un nombre infini d'intelligences, de démons ou génies, auxquels les hommes devaient offrir leur encens.

A la naissance du christianisme, l'unité de Dieu fut hautement prêchée, comme le dogme fondamental de la vraie religion; les philosophes de toutes les sectes se réunirent pour attaquer cette vérité capitale et maintenir le polythéisme; ils regardèrent les Chrétiens et les Juifs comme des athées, mais il n'est pas fort aisé de deviner ce qu'ils croyaient eux-mêmes.

Celse soutient que le monde est éternel; conséquemment il n'a pas eu besoin du Créateur. Selon lui, les Juifs qui adoraient *un seul Dieu*, entendaient, sous ce nom, le monde, et rien de plus (1051). Cependant il

(1051) Dans ORIGÈNE, l. I, n. 19, 23, 24.

décide ailleurs que ce monde est l'ouvrage de Dieu; mais il entend que Dieu a créé les intelligences ou dieux immortels; que ceux-ci, à leur tour, ont produit toutes les créatures mortelles, et que ce sont eux qui régissent l'univers (1052). Dans un autre endroit, il dit que Dieu prend soin du tout, et non de l'homme en particulier; qu'il ne se fâche pas plus contre l'homme que contre les animaux; qu'il ne lui fait point de menaces (1053). Il s'ensuit que Dieu n'exige aucun culte ni aucune obéissance de la part de l'homme. En effet, Celse ne recommande un culte que pour les *dieux* ou intelligences secondaires qui gouvernent le monde; il est d'avis que chaque peuple doit garder la religion qu'il a reçue de ses pères, et les lois de sa patrie (1054).

Julien paraît adopter la même doctrine (1055), quoiqu'il affecte de déclarer qu'il adore le même Dieu que les Juifs (1056), par conséquent le Créateur, unique souverain de l'univers.

Porphyre, plus sincère, parle plus clairement; il dit qu'on ne doit rien présenter au Dieu souverain; qu'il est inutile de s'adresser à lui, ou en lui parlant, ou même intérieurement; que le culte doit être réservé pour *les dieux*, dont ce premier Etre est le principe. Il semble attribuer cette doctrine à Platon (1057). On comprend qu'un Dieu sans providence, et qui n'exige rien de nous, n'existe pas pour nous.

Cependant les premiers apologistes de notre religion s'attachèrent à prouver aux païens que les plus anciens philosophes avaient admis un seul Dieu; saint Clément et saint Cyrille d'Alexandrie, Athénagore, Théophile d'Antioche, Tertullien, Arnobe, Minutius-Félix, Eusèbe, citent leurs témoignages; parmi les modernes, Huet, Cudwort, M. de Burigny et d'autres les ont encore rassemblés. Si les philosophes avaient été plus constants et plus sincères, ces preuves seraient très-frappantes; mais leurs variations, leur incertitude, leurs contradictions, nous laissent toujours sur leur véritable croyance dans un doute qu'il est impossible de dissiper.

§ II.

Nécessité du dogme de la Providence.

Quand l'unité de Dieu aurait été plus clairement professée par les savants, ce n'était pas assez; il fallait persuader aux hommes que le Créateur unique de toutes choses, seul digne du nom de *Dieu*, gouvernait seul l'univers, et devait être seul adoré, qu'il était ridicule de lui attribuer une providence, et de ne lui rendre aucun culte; qu'une religion tout occupée à encenser de prétendus génies, la plupart vicieux et malfaisants, était un outrage à la majesté suprême. Voilà ce que la philosophie n'a jamais su comprendre, ni voulu avouer; il a fallu la révélation chrétienne pour le persuader à tous les peuples (1058).

Tant que l'existence d'un seul Dieu ne serait qu'une opinion philosophique, elle ne produirait aucun bien, n'aurait aucune influence sur les mœurs. A quoi sert de savoir qu'il y a un Dieu, et qu'il a créé le monde, si nous ne sommes aussi convaincus que sa providence s'étend à tous les êtres, est attentive aux actions des hommes, nous impose des lois, nous prépare des peines et des récompenses? Les dieux oisifs d'Epicure, l'âme du monde des stoïciens, la substance unique de Spinosa, ne nous intéressent en rien. Les disciples de Pythagore avaient tiré de la notion d'un Dieu des conséquences pratiques (1059); leurs successeurs les méconnurent; ils mirent un mur de séparation entre la morale et la religion; ils parvinrent à les dénaturer l'une et l'autre.

La croyance des patriarches, puisée dans une source plus pure, fut aussi beaucoup plus utile, Moïse montre Dieu présent partout, témoin de nos actions et de nos plus secrètes pensées; qui dispose de tous les événements, donne des lois à l'homme, punit le crime et récompense la vertu. Dieu est le seul objet auquel l'homme doit tout rapporter, le seul Maître auquel il doit obéir, le seul bienfaiteur qu'il doit souverainement aimer et adorer. Dans la société sainte que cette doctrine établit entre Dieu et l'homme, celui-ci n'apprend point à être philosophe, mais juste, bienfaisant, modéré, homme de bien.

Les attributs moraux de la Divinité, la sagesse, la justice, la bonté, la clémence, sont ceux sur lesquels l'écriture insiste davantage, parce que ce sont les plus intéressants pour nous. C'est contre ces mêmes attributs, et surtout contre la providence, que l'incrédulité lance tous ses traits; nous nous attacherons à les repousser. Dans le premier article, nous parlerons de l'unité de Dieu; dans le second, de ses attributs divers; dans le troisième, de la providence; le quatrième aura pour objet la question de l'origine du mal; le cinquième, les divers systèmes d'athéisme, et surtout celui de Spinosa. Nous abrégerons toutes ces questions le plus qu'il sera possible.

Du sein de la révélation, comme d'un port assuré, il est utile et agréable de contempler une mer d'opinions philosophiques, toujours agitée par des disputes, fameuse par de tristes naufrages, et de remarquer les écueils contre lesquels les plus grands génies ont eu le malheur de se briser.

(1052) Dans ORIG., l. IV, n. 52.
(1053) *Ibid.* IV, n. 99.
(1054) *Ibid.*, l. V, n. 25; l. VIII, n. 6; l. VIII, n. 2, 11, 24, etc.
(1055) Dans saint CYRILLE, l. II, p. 65, 69; l. IV, p. 115, 148.
(1056) *Ibid.*, l. X, 354.
(1057) *De l'abstin.*, l. II, n. 34, 37.
(1058) *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XLVII, in-12, p. 24.
(1059) V. OCELLUS LUCANUS, *De mundo.*

ARTICLE I.
De l'unité de Dieu.

§ I.
Démonstration de ce dogme.

La démonstration métaphysique de l'existence d'une première cause est aussi la preuve de son unité. En effet, 1° un seul être, une seule cause première, est nécessaire absolument pour donner l'existence à toutes choses, nous l'avons fait voir; étendre cette nécessité à deux ou à plusieurs causes, c'est supposer de l'impuissance dans l'une ou dans l'autre. D'où viendrait cette imperfection dans un être existant de soi-même? A moins qu'on ne démontre que la puissance infinie et le pouvoir créateur renferment contradiction, l'on supposera plusieurs causes premières, *nécessaires* sans nécessité.

Il est donc impossible d'admettre un être existant de soi-même, sans lui supposer toutes les perfections ou tous les attributs qui ne renferment point contradiction: l'éternité, l'immensité, l'indépendance, la toute-puissance, la liberté, l'immutabilité, etc.

L'être contingent est essentiellement incapable de ces attributs. Dépendant de la cause qui lui a donné l'être, il ne possède rien par la nécessité de sa nature; il n'a d'autres qualités que celles qu'il a plu au Créateur de lui donner. Il y a donc une différence infinie entre l'Etre nécessaire, incréé, et l'être dépendant, borné. Le nom de *Dieu* ne convient qu'au premier; le donner au second est une absurdité et une profanation.

2° Il ne peut y avoir deux infinis semblables, encore moins deux infinis différents; les attributs de l'un ne seraient pas ceux de l'autre; la distinction de deux êtres emporte limitation dans l'un ou dans l'autre: deux êtres indépendants ne pourraient agir sans se gêner. Si l'on suppose qu'ils agiraient toujours de concert par la nécessité de leur nature, dès lors ils ne seraient plus libres, ni indépendants.

« Tout le monde, disait Tertullien, convient que Dieu est l'Etre souverain en nature, en puissance, en intelligence; que s'ensuit-il de cette notion? Que rien ne lui peut être égal; que supposer un égal à l'Etre souverain, c'est le détruire et l'anéantir (1060). » Le philosophe qui a remarqué que Tertullien posait pour principe la question même, s'est trompé (1061).

3° L'unité de Dieu est démontrée par les conséquences, par l'unité du dessein, et par la constance de l'ordre de l'univers. Tous les corps sont assujettis aux mêmes lois générales du mouvement; toutes les espèces d'êtres sont invariables; tous les individus de chaque espèce sont formés sur le même modèle, ont même instinct, mêmes facultés, mêmes besoins. Rien ne se dérange dans la marche de la nature; l'ordre physique et l'ordre moral persévèrent depuis la création. Sur cette constance est fondée la certitude de nos jugements et de notre conduite. C'est donc une seule et même intelligence qui a formé ce vaste ensemble, et qui préside à sa conservation.

La nature est soumise à un seul législateur dont la volonté s'exécute dans les astres, sur la terre, dans l'homme et dans le plus petit animal. L'unité de dessein annonce également, et l'unité d'intelligence qui a formé le projet, et l'unité de volonté qui l'exécute. Notre âme ne peut pas devoir son existence à une intelligence, ses sensations à une autre, son empire sur ses membres à une troisième, en supposant à ces trois intelligences la souveraine activité. Cette cause qui lit et qui agit dans notre âme, qui nous procure l'obéissance de notre corps, etc., est la même dont nous nous sentons dépendants pour le fond de notre existence, et dans tout ce que nous éprouvons passivement en bien ou en mal. C'est celle dont nous éprouvons la présence et l'action dans toutes nos sensations (1062).

C'est donc l'Auteur même de notre être qui a limité à son gré nos facultés actives et passives; qui nous a rendus plus ou moins dépendants de notre propre corps et des corps extérieurs; qui a établi entre eux et nous cette relation continuelle que nous éprouvons Pour être intimement convaincus de l'unité de Dieu, il suffit de nous sentir nous-mêmes, et ce qui se passe en nous.

4° Les systèmes opposés à l'unité de Dieu se réduisent à trois: le premier admet deux principes co-éternels: l'un actif, et l'autre passif; savoir, Dieu et la matière; le second, outre la matière, suppose deux principes éternels actifs, l'un bon par nature, l'autre essentiellement mauvais. Selon le troisième, Dieu est l'âme universelle; de lui sont sortis par émanation plusieurs esprits qui ont formé le monde et le gouvernent à leur gré. Ces trois hypothèses n'ont été forgées par les philosophes que pour rendre raison de l'origine du mal: or, en traitant cette question, nous ferons voir qu'aucune des trois ne lève la difficulté, et que le dogme de la création y satisfait pleinement; toutes trois d'ailleurs sont fausses et absurdes.

Déjà nous avons démontré contre la première, que la matière n'est point éternelle et qu'elle a commencé d'être; nous n'y reviendrons plus. La seconde, qui admet un second principe éternel, actif, essentiellement mauvais, duquel le bon principe ne peut pas empêcher l'action, suppose que tous deux sont impuissants et bornés, quoiqu'ils existent d'eux-mêmes et nécessairement; autre absurdité insoutenable. Dans le troisième système, on ne peut pas dire si c'est nécessairement ou librement que l'âme universelle a donné naissance à des esprits inférieurs, comment ces esprits peuvent émaner d'un

(1060) Tertull., *contra Marcion.*, l. I, c. 3.
(1061) *Lettre à M. de Beaumont*, p. 46.
(1062) *Témoignage du sens intime*, t. II, p. 116.

autre esprit, duquel ils faisaient partie: pourquoi l'âme universelle n'a pas fait le monde, et laisse faire à d'autres le mal qu'elle ne veut pas produire, etc. Ainsi les philosophes qui rejetaient la création, parce qu'ils ne la concevaient pas, admettaient des suppositions cent fois plus inconcevables.

§ II.

Sources du polythéisme, l'ignorance et les passions.

Mais ce ne sont pas les philosophes qui sont les premiers auteurs du polythéisme, il était établi avant eux chez les peuples ignorants. Sans déroger à ce qu'enseigne l'Ecriture sainte, que ce désordre est venu de la malice du démon, l'on peut en assigner deux causes, outre les passions qui y ont contribué. 1° La plupart n'étaient pas assez instruits pour envisager la totalité de l'ordre physique; ils n'ont considéré que les phénomènes particuliers : comme les uns nous sont avantageux, les autres nuisibles, ils les ont attribués à divers agents, les uns bons, les autres mauvais. S'ils avaient eu des connaissances plus étendues, ils auraient vu que souvent le mal est la source d'un grand bien; que ce qui est nuisible à tel individu est utile à un autre; qu'un désordre particulier rentre dans l'ordre général. Selon les incrédules, c'est cette ignorance qui a donné aux hommes la première notion d'un Dieu; cela est faux : c'est elle, au contraire, qui a étouffé le dogme d'une Providence générale et unique, enseigné par la révélation primitive, et qui a produit le polythéisme.

2° Ils n'ont pas compris qu'un seul Dieu pût, sans embarras et sans troubler son bonheur, soutenir le poids et les détails du gouvernement de l'univers. Ils l'ont comparé à un esprit borné, à un homme dont l'attention ne peut se porter également à une multitude d'objets. Ils ont cru que le repos et l'inaction était la félicité de Dieu, parce qu'ils font une partie du bonheur de l'homme. Les philosophes mêmes ont donné dans ce préjugé aussi bien que le vulgaire.

Mais avec quelle force les écrivains sacrés réfutent cette erreur, et peignent la puissance de Dieu! *Il a dit, et tout a été fait* (1063). *Par un soufle il a orné les cieux, et d'un clin d'œil il les fait trembler* (1064). *Avec trois doigts il pèse le ciel et la terre, il renferme les mers dans le creux de sa main; toutes les nations sont devant lui comme une goutte d'eau ou comme quelques grains de poussière* (1065). Quelles images!

Il a donc fallu une lumière surnaturelle pour faire comprendre à nos premiers pères que Dieu, qui a créé toutes choses par un simple acte de sa volonté, n'a pas besoin d'un plus grand effort pour les gouverner. Dans un temps où les hommes, encore enfants, n'avaient aucune expérience, ils n'étaient pas en état de concevoir une idée aussi sublime, ni de raisonner sur le système général des choses. Dans les siècles mêmes où l'esprit humain a pris tout son essor, il ne s'est point élevé jusque-là; aucun philosophe n'a eu cette notion qu'après la naissance du christianisme : les pythagoriciens, qui en ont le plus approché, l'avaient reçue par tradition, ils n'ont jamais essayé de la prouver.

Cette foi de l'unité de Dieu et d'une providence générale que nous trouvons chez les patriarches; leur culte religieux toujours adressé au seul Créateur, pendant que l'on adorait ailleurs les différentes parties de la nature, sont donc un monument incontestable d'une révélation primitive. Sans une attention particulière de la Providence, ce dogme ne serait né et ne se serait conservé dans aucun lieu du monde, puisqu'un torrent général entraînait tous les peuples dans le polythéisme.

§ III.

Les philosophes concevaient mal l'unité de Dieu.

Connaissons-nous une secte de philosophes qui ait enseigné l'unité de Dieu dans la rigueur du terme? Les seuls auxquels on puisse attribuer ce dogme, sont ceux qui regardaient Dieu comme l'âme du monde. Bayle a très-bien prouvé que, dans ce système, Dieu n'a point une *unité* ou une *simplicité* proprement dite, mais seulement une unité collective; il est réellement composé de parties divisibles (1066). Les philosophes supposaient cette grande âme divisée en effet, puisque selon eux, les âmes humaines en étaient autant de parties. Or tout homme sent que son âme est individuelle, distinguée et séparée de tout autre; quand il dit *moi*, il ne se confond pas avec un autre. Plusieurs, surtout les stoïciens, croyaient que tout ce qui est animé dans la nature, les animaux, les astres mêmes aussi bien que les hommes, étaient mus par une portion de l'âme universelle (1667). Dans cette opinion, chacune de ces parties de la Divinité pouvait être regardée comme un Dieu particulier; nouvelle source de polythéisme. Saint Augustin l'a très-bien remarqué (1068). C'est sur ce fondement que le stoïcien Balbus, dans Cicéron, pose l'édifice de l'idolâtrie romaine. Il ne servait pas moins à fomenter la superstition des Egyptiens (1069). Celse soutient très-sérieusement que les animaux approchent plus près de la Divinité que les hommes (1070). Nous ne devons pas être surpris si ce philosophe, aussi bien que Strabon, reproche aux Juifs d'avoir adoré le monde sous le nom d'un seul Dieu (1071).

(1063) *Psal.* XXXII, 9.
(1064) *Job* XXVI, 11, 13.
(1065) *Isa.* XL, 12, 15.
(1066) *Contin. des pensées div.*, § 26.
(1867) VIRGIL., *Georg.*, l. IV, v. 220; *Enéide*, l. VI, c. 724; SÉNÈQ., lett. 65; CIC., *Somn. Scip.*, c. 8.
(1068) *De civit. Dei*, l. VIII, c. 12; LELAND, *Nouv. démonstr. évang.*, Iᵉ part., c. 13, § 8.
(1069) CIC., *De nat. deor.*, l. II.
(1070) Dans ORIG., l. IV, n. 84, 88.
(1071) STRABON, l. XVI, p. 721; CELSE, dans ORIG., l. I, n. 24.

Moïse, d'un seul mot, a coupé la racine de ce rêve philosophique, en enseignant que *Dieu a créé le monde.* De là il s'ensuit que Dieu, première cause des mouvements de la machine, n'en est point affecté, et n'en dépend point comme l'âme dépend du corps. Le corps de l'homme a autant d'empire sur l'âme que celle-ci en a sur lui. Le pouvoir et l'activité de l'âme dépendent des organes tant que l'union subsiste; elle n'est point maîtresse de la durée du corps, et son activité ne s'étend point au delà des limites du corps. Dieu ne peut dépendre du monde; il l'a créé librement; il subsistait dans toute la plénitude et la perfection de son être avant la création; il peut conserver ou anéantir l'univers sans rien perdre, puisqu'il lui a donné l'être sans rien acquérir; il peut agir hors de l'univers et en créer un autre, comme il a créé celui-ci.

L'unité parfaite, la spiritualité, l'indépendance et la liberté de l'Etre souverain, ne peuvent être conçues sans la notion de *Créateur;* les philosophes anciens ne l'ont pas eue (1072); les déistes, qui la rejettent, retombent dans l'erreur des anciens, et prennent encore Dieu pour l'âme du monde. Ils pensent que Dieu est l'âme des bêtes, à plus forte raison l'âme des hommes (1073). Ils regardent les démonstrations de l'unité de Dieu comme des probabilités (1074). Ils supposent que Dieu est étendu, par conséquent matériel. Ce n'est pas sans raison que les matérialistes insultent à la divinité monstrueuse des déistes.

Il est évident qu'en fait de religion les philosophes n'ont pas découvert une seule vérité; ils n'ont fait que défigurer celles que Dieu avait révélées : ils n'ont connu ni Dieu ni l'homme. Pendant que le peuple avait la fureur d'animer et de spiritualiser tous les êtres, les philosophes s'obstinaient à tout matérialiser. Si nous les écoutions aujourd'hui, ils nous égareraient encore plus grossièrement que les anciens. La révélation seule pose les vrais fondements de la philosophie, et lui montre les bornes entre lesquelles elle doit se renfermer. Hors de là il n'est plus de vérité, plus de certitude, plus de connaissance utile au genre humain.

ARTICLE II.
Des attributs de Dieu.

§ I.
Reproches faits aux théologiens par les incrédules.

Autant il est aisé de démontrer que Dieu est, autant il est difficile de dire ce qu'il est; sa nature, ses attributs, ses opérations sont incompréhensibles. Selon la remarque de M. de Buffon, nous ne pouvons acquérir des connaissances que par la voie de la comparaison ; ce qui est incomparable est entièrement incompréhensible : Dieu ne peut être compris, parce qu'il ne peut être comparé (1075). De là, les athées concluent que quand nous parlons de Dieu, nous lui attribuons, non des perfections, mais des défauts ; incapables, disent-ils de nous élever à la sublimité de sa nature, nous la rabaissons jusqu'à nous : en disant que Dieu est bon, juste, sage, intelligent, nous en faisons un être de même nature que nous, quoique plus parfait (1076). C'est un vieux reproche que les manichéens avaient emprunté des épicuriens, et auquel saint Augustin a répondu, en avouant que les expressions mêmes qui semblent donner les plus hautes idées de Dieu sont encore indignes de sa majesté suprême (1077). Mais puisque Dieu, pour nous instruire, a daigné nous parler le langage des hommes, il ne trouve pas mauvais que nous nous en servions pour parler de lui-même.

Un philosophe moderne a fait un volume entier d'objections contre les attributs de Dieu ; il proteste que son but a été d'épurer l'idée, de nous guérir de l'anthropomorphisme subtil que nous avons porté dans la théologie. Mais à force d'épurer cette idée, il l'a réduite à rien ; il décide que nous n'avons aucune idée positive de Dieu ; que nous n'en pouvons rien dire ni affirmer. « Dieu, dit-il, ne nous est connu que sous la notion de *cause* ou *Créateur ;* c'est à quoi l'on devrait réduire toute la théologie naturelle (1078). » Ce symbole, quoique très-court, est encore trop long selon les principes de l'auteur ; l'idée de *cause* serait une idée positive de Dieu, et il soutient que nous n'en avons aucune.

Les conséquences de cette prétention sont palpables. 1° De la seule idée de cause première ou de Créateur, il ne s'ensuit point que Dieu nous impose des lois, nous prescrive un culte, punisse le crime, récompense la vertu. Cet attribut séparé des perfections morales, de la providence, de la bonté, de la justice, ne suffit point pour fonder la morale ni la religion. 2° Sous prétexte de réformer le langage des théologiens, l'auteur fournit des armes aux athées, presse leurs objections, copie les arguments de Spinosa ; il donne à entendre que nous ne devons rien croire de Dieu, puisque nous n'en pouvons rien dire.

§ II.
Sophismes de l'auteur du livre De la nature.

Si on lui objecte que les livres saints attribuent à Dieu l'intelligence, la sagesse, la bonté, la justice, il répond que, selon ces mêmes livres, Dieu est incompréhensible.

(1072) *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. LV, p. 414.
(1073) *Dict. philos.*, art. *Ame des bêtes.*
(1074) *Quest. sur l'Encyclop.*, Supplém., t. IX, p. 334.
(1075) *Hist. nat.*, t. IV, p. 154.
(1076) *Morale d'Epicure*, p. 187 ; *Expos. du syst. de Spinosa*, par Boulain, p. 78 ; Bolingb., *Œuvres posth.*, t. V, et ailleurs ; *Syst. de la nat.*, tom. II, c. 2, p. 40; *Le bon sens*, § 47; *Quest. sur l'Encyclop.*, art. *Infini*, etc.
(1077) Saint Aug., *contre Adimante*, c. 11.
(1078) *De la nature*, par Robinet, v° part., c. 81, 85 et dernier.

Or, si ces mots : *intelligence*, etc., expriment quelque chose qu'on ne conçoit pas, c'est comme s'ils n'exprimaient rien. Dans plusieurs endroits, il est dit que ces attributs conviennent à Dieu *seul :* ils ne signifient donc pas la même chose en Dieu et dans les créatures. Dieu lui-même s'est nommé *celui qui est ;* rien de plus : aucun autre titre ne convient donc à Dieu. L'Ecriture lui attribue aussi des qualités corporelles et des passions. Puisque celles-ci sont métaphoriques, on doit penser de même de la bonté, de la sagesse, etc. Il fallait que Dieu parlât ce langage pour se mettre à notre portée, et surtout pour instruire les Hébreux, peuple ignorant et grossier. La conformité d'une opinion avec quelques passages des livres saints est une marque très-équivoque de vérité, et son opposition avec d'autres passages n'en prouve point la fausseté. L'Ecriture, prise dans le sens propre des mots, est plus favorable au mensonge qu'à la vérité (1079).

Réponse. Cette conclusion est aussi injurieuse envers les livres saints que les raisonnements de l'auteur sont absurdes. 1° Il est faux que des termes qui expriment une chose que nous ne comprenons pas n'expriment rien. Sans cesse on nous parle de la substance de la matière ; nous ne savons pas ce que c'est : la plupart de ses propriétés sont encore inconcevables. L'auteur avoue lui-même que l'infinité et l'*asséité* de Dieu sont incompréhensibles ; que cependant nous ne risquons pas de nous tromper en les attribuant à Dieu (1080). 2° La sagesse, etc., ne signifie pas absolument la même chose en Dieu où elle est infinie, et dans l'homme où elle est très-bornée : il s'en suit que le terme de *sagesse* n'est point *univoque* à l'égard de Dieu et de l'homme, mais seulement *analogue.* 3° Dieu, en se nommant *celui qui est*, n'a pas exclu ses autres attributs, surtout celui de *cause* première que notre censeur lui donne : celui-ci n'est pas plus concevable que les autres. 4° Lorsque l'Ecriture semble prêter à Dieu des qualités corporelles ou des passions, elle nous avertit suffisamment que ce sont des métaphores, en nous apprenant que Dieu est pur esprit et souverainement parfait. Mais la bonté, la sagesse, etc., ne sont point des imperfections, ne dégradent point la Divinité : elles nous inspirent au contraire l'admiration et le respect. 5° Puisqu'il a fallu que Dieu se servît du langage humain pour nous instruire, à plus forte raison sommes-nous obligés de l'employer nous-mêmes. 6° Si l'Ecriture, prise dans le sens propre, est plus favorable au mensonge qu'à la vérité, il en est de même du langage philosophique : on peut en abuser, et même notre auteur nous en fournira vingt exemples. Bannir Dieu du langage humain, c'est vouloir en étouffer l'idée dans tous les esprits.

(1079) *De la nature, ibid.*, Appendix, à la fin.
(1080) *Ibid.*, c. 28, 49.
(1081) *Ibid.*, c. 68, 61, 64.

§ III.

Contradictions et bizarreries de cet auteur.

Après de vains efforts pour épurer l'idée de Dieu, il est forcé de convenir qu'il ne l'a pas rendue plus claire ; après bien des reproches et des déclamations contre les théologiens, il avoue qu'en expliquant les termes il est d'accord avec eux. Il ne veut pas affirmer, comme eux, que Dieu est intelligent, bon, juste, sage, mais qu'il est plus qu'intelligent, etc.; qu'elle idée nouvelle ce langage peut-il nous donner (1081) ?

Il a poussé la bizarrerie plus loin. On lui dit : « S'il n'y a réellement en Dieu ni intelligence, ni bonté, ni sagesse, ni liberté, ni action, *dans le sens propre des termes*, ne peut-on pas croire que Dieu a des perfections infiniment plus relevées que celles-là, qui sont en lui et à son égard ce que l'intelligence, la bonté, etc., sont en nous et pour nous?... Après y avoir mûrement réfléchi, dit-il, je n'oserais instituer une pareille comparaison entre aucune perfection de Dieu et les qualités des créatures. » Qu'a-t-il donc entendu lorsqu'il a dit que Dieu est plus que bon, plus que sage, plus qu'intelligent? A-t-il voulu exprimer quelque chose de positif, ou rien du tout? Quand il y aura mûrement réfléchi, sans doute il nous répondra.

L'unique fondement de ses sophismes est de confondre les termes *univoques* avec les termes *analogues*. Selon lui le néant est quelque chose de positif ; l'existence n'en est que la négation (1082). Il a trouvé un milieu entre l'affirmation et la négation ; il décide que Dieu n'est ni actif, ni passif, ni intelligent, ni aveugle, ni libre, ni nécessité, etc. Avec cette logique sublime, il traite comme des enfants Locke, Leibnitz, Clarke, Newton, Malebranche ; ces philosophes n'ont pas besoin d'être vengés. Il déclame contre les abstractions, et sans cesse il en fait usage ; il en déplore l'abus, et à tout moment il en abuse ; il déclare qu'il n'y a point d'idées universelles dans un esprit fini, etc. Réfuter en détail de pareilles absurdités, ce serait un temps perdu (1083).

Dieu étant parfaitement *simple*, on ne peut supposer en lui ni parties, ni qualités distinctes, ni modifications ajoutées à sa substance ; tous les attributs conçus en lui par notre esprit borné ne sont autre chose que l'essence même de Dieu. Mais nous sommes forcés de les envisager comme distingués, de les exprimer chacun en particulier, parce que nous ne pouvons les saisir tous par une simple perception. Nous faisons de même à l'égard des facultés de notre âme.

Le langage humain, encore plus imparfait que nos idées, ne peut nous fournir des termes propres pour exprimer l'essence, les perfections, les opérations divines ; mais

(1082) *De la nat.*, *ibid.*, c. 81.
(1083) *Ibid.*, c. 19 et 87.

dans la crainte de ne point répondre à toute la dignité du sujet, cesserons-nous de parler de la Divinité, d'exciter en nous la reconnaissance, le respect, la religion? Notre auteur, après Locke, dit que nous empruntons des créatures l'idée de Dieu; que cette idée nous suffit telle qu'elle est, qu'il faut nous en contenter faute de mieux (1084) : par la même raison, l'idée de ses attributs, tirée des créatures, doit nous suffire aussi faute de mieux.

Qu'est-ce donc que l'anthropomorphisme spirituel qu'il nous reproche? « Il consiste, dit-il, à soutenir que la différence entre Dieu et l'homme n'est pas proprement une différence de nature, mais une différence selon le plus ou le moins à revêtir Dieu des vertus de l homme, en les supposant seulement infinies en Dieu (1085). »

Cette accusation se réfute elle-même; le fini et l'infini ne diffèrent pas seulement du plus au moins, mais essentiellement et en nature; tout le monde reconnaît en Dieu des attributs incommunicables à la créature: l'infinité, l'éternité, l'immensité, l'immutabilité, etc. Ce n'est donc ici qu'un sophisme puéril et une calomnie.

§ IV.

Existence nécessaire, simplicité, immensité de Dieu.

On distingue dans la nature divine les attributs ou perfections *métaphysiques*, nommées par quelques-uns *attributs physiques*, d'avec les perfections *morales*. De celles-ci résultent les devoirs de l'homme à l'égard de Dieu; les premières ne fondent aucun devoir: il faut parler des unes et des autres. Selon notre auteur, copiste des athées, les premières ne sont que des négations : c'est une fausseté.

1° Dieu existe par soi-même, par sa propre essence, de toute éternité; cet attribut que l'on nomme *asséité* est très-positif; l'existence éternelle et nécessaire est certainement aussi positive que l'existence contingente. Vainement nous ferions des efforts pour concevoir *l'éternité*, soit successive, soit sans succession; c'est l'infini : cet attribut confond nos idées, mais il est démontré par la nécessité d'une première cause. De ce premier attribut s'ensuivent tous les autres.

2° Dieu est un être *simple*, exempt de toute composition. Cette qualité est la même chose que l'unité parfaite : or l'*unité* n'est pas une négation. Notre âme est aussi un être simple, mais non dans un sens *univoque* avec la simplicité de Dieu. Elle n'a point de parties, mais elle est susceptible de modifications accidentelles, d'idées, de pensées, de vouloirs, de sensations successives et différentes. Dieu connaît, et veut de toute éternité; rien n'est distingué réellement de son essence; rien en lui n'est accidentel ni successif.

Un philosophe moderne soutient qu'un être simple est inconcevable, que c'est un mot vide de sens. Selon lui, Dieu est un être étendu, puisqu'il est dans toute la nature; il demande en quoi l'étendue répugne à l'essence de Dieu. Il décide encore que notre âme n'est point un être simple, indivisible, intangible, incorporel, qui est dans notre corps; nul homme, selon lui, n'a encore osé le dire (1086).

Réponse. Tout le monde, à l'exception des matérialistes, a osé le dire et le prouver. Un être étendu est divisible, et un infini divisible renferme contradiction; nous l'avons démontré, et nous y reviendrons encore. Un Dieu étendu, composé de parties, d'une puissance bornée, soumis au destin ou à la fatalité, tel que l'auteur a osé le forger, n'est plus un Dieu, c'est un monstre. Mais le matérialisme est tellement la maladie du siècle présent, que ceux mêmes qui se donnent pour déistes y tombent sans le savoir.

3° *L'immensité* de Dieu est sa présence en tout lieu : nous ne pouvons nous en former une notion que par analogie à la présence de l'âme dans toutes les parties du corps. Elle n'est pas plus dans un membre que dans un autre, puisqu'elle sent et agit dans tous; elle correspond à tous, sans être étendue et sans être bornée par aucun. Dieu qui exerce également sa puissance dans tous les lieux, y est présent; il n'est point limité par les bornes de l'univers, il pourrait en créer un autre; il n'est point l'espace dans lequel sont toutes choses; il l'a créé aussi bien que les corps ; l'espace est divisible l'immensité de Dieu ne l'est point.

Je remplis le ciel et la terre, dit le Seigneur, l'homme ne se cachera point à mes yeux; de loin ou de près, je suis également son Dieu (1087). Un philosophe ne veut point d'un Dieu si voisin de lui et si clairvoyant, il tâche de l'écarter par des sophismes.

§ V.

Immutabilité, félicité, indépendance de Dieu.

4° En vertu de son *immutabilité*, qui dans le fond se réduit à la nécessité d'être, Dieu demeure toujours le même, sans succession, sans recevoir de nouvelles modifications. De même que le mouvement et le repos sont deux états positifs entre lesquels il n'y a point de milieu, ainsi le changement et l'immutabilité sont deux attributs opposés et positifs.

Notre esprit est trop borné pour pouvoir concilier l'immutabilité de Dieu avec les actes libres de sa volonté; mais ces deux attributs s'ensuivent évidemment de l'existence nécessaire. Notre subtil logicien convient que l'on peut démontrer des choses que nous ne concevons pas, contre lesquelles on peut faire des objections insolubles, des vérités qui paraissent inconciliables (1088).

(1084) *De la nat.*, *ibid.*, c. 3.
(1085) *Ibid.*, c. 15.
(1086) *Quest. sur l'Encyclop.*, tom. IV, Supplém., n. 12 et 15.
(1087) *Jerem.*, XXIII, 23, 24.
(1088) *De la nat.*, Ire part., c. 56.

Saint Augustin prouve très-bien que le monde a été fait dans le temps, sans qu'il soit arrivé à Dieu une nouvelle action, ou un nouveau dessein. On ne peut pas concevoir un temps dans lequel Dieu n'ait rien créé : le temps n'a commencé qu'avec le monde; il renferme l'idée de révolution et de changement; il n'y en avait point avant la création.

A la vérité, continue ce savant Père de l'Eglise, il est très-difficile de concevoir comment Dieu a toujours été, comment il a voulu créer l'homme dans le temps, sans avoir un nouveau dessein, une nouvelle volonté : j'avoue volontiers mon ignorance sur tout ce qui a précédé la création, mais je n'en suis pas moins convaincu qu'aucune créature n'est co-éternelle à Dieu (1089).

5° On conçoit beaucoup mieux que Dieu est *indépendant* de tous les êtres, puisqu'il en est la cause première. Il se suffit à soi-même; ce n'est ni par le besoin, ni par la nécessité de nature qu'il a créé toutes choses : il est donc souverainement libre ; quoique la *liberté* soit un attribut de la volonté humaine, elle n'est pas moins un apanage essentiel à la Divinité.

6° Dieu qui est la plénitude de l'être, ne peut rien avoir à désirer; il ne peut être mieux ; il est donc souverainement *heureux;* son bonheur est inaltérable. Le détracteur des attributs divins reconnaît que Dieu est fixé, par la nécessité de son être, dans l'état le meilleur; que non-seulement il n'en voit point de préférable au sien, mais qu'il sait qu'il n'y en a point et qu'il ne peut y en avoir (1090). C'est ce que nous appelons la *félicité* de Dieu. Une créature est heureuse, lorsque ses besoins et ses désirs sont satisfaits; Dieu est infiniment heureux, parce qu'il n'a ni besoins ni désirs. Il veut nous rendre heureux par pure bonté, et non pour augmenter son bonheur.

§ VI.

Spiritualité et intelligence, ou connaissance divine.

7° Dieu est-il un *esprit*, ou une *intelligence?* Nous entendons sous ce nom l'être qui se sent exister, qui est doué de connaissance, de volonté, d'activité, de liberté. Or, Dieu est intelligent, il pense, il connaît, il veut librement, il agit ; puisqu'il est cause de tous les êtres, sa volonté est toute-puissante. C'est donc un esprit, et non un corps; la *spiritualité* est un de ses attributs essentiels. Comme l'intelligence et la volonté sont propres à l'homme, ici revient l'accusation d'anthropomorphisme; mais ces deux facultés sont très-bornées dans l'homme ; elles sont infinies en Dieu.

Il n'est pas vrai, comme le prétendent nos adversaires, que nous ne connaissions l'esprit que par opposition à la matière ; nous le connaissons par le sentiment intérieur que nous avons de ses opérations. Il nous est donc connu par son essence même, puisque l'essence de l'esprit est de se sentir. Nous ne connaissons la matière que par ses qualités sensibles, ou qui font impression sur nos organes. La substance de l'esprit est un être réel et positif; c'est le *moi* individuel : la substance de la matière est une idée obscure. Nous la formons par analogie à la substance de l'esprit; mais cette analogie est fausse. Sans la conscience que nous avons de notre propre existence et de nos modifications, nous n'aurions l'idée d'aucune substance quelconque. Dieu ne peut pas exister sans sentir son existence; c'est donc un esprit.

Selon notre adversaire, les facultés de l'esprit ne peuvent convenir à la nature divine ; il n'y a point d'analogie entre les opérations de Dieu et celles de notre âme ; la pensée *pure*, ou la pensée d'un esprit dégagé du corps, n'est plus une pensée ; l'intelligence n'est plus une intelligence (1091) : conséquemment l'esprit séparé de la matière n'est plus un esprit.

Nous réfuterons toutes ces erreurs dans le chapitre suivant, où nous examinerons la nature et les opérations de l'âme humaine. Quand les réflexions de l'auteur seraient vraies, il s'ensuivrait seulement que la pensée *pure* n'est plus une pensée *humaine*, etc. Il y est dit que Dieu *sait* qu'il n'y a point d'état meilleur que le sien; *savoir* est certainement une propriété de l'esprit et non de la matière.

Nous dirons avec lui, s'il le veut, que Dieu est plus qu'un esprit, plus qu'une intelligence, etc. Ces expressions ne nous apprennent rien de plus que le langage ordinaire.

« Il est évident, dit un auteur très-enclin au matérialisme, que Dieu est un être immatériel, c'est-à-dire qui n'a aucune des propriétés de la matière, ni solidité, ni étendue, ni mouvement, ni lieu; car un être étendu a des parties et existe dans un lieu. Or, la pensée dans Dieu ne peut avoir pour fondement l'action des objets sur lui; elle n'est point successive; elle n'a ni parties, ni modes, parce que les modes de la pensée sont des actes distincts de la faculté de penser. Mais comme son essence est éternelle et immuable, sans la moindre variation ou altération, sa pensée est supposée être un seul acte numérique individuel, qui comprend en une seule vue toutes les réalités existantes et possibles; acte aussi invariable, aussi complet, aussi indivisible que son essence (1092). »

S'il y a, disent nos adversaires, une intelligence infinie, il n'y a point d'autre intelligence qu'elle; il est absurde d'admettre que l'intelligence soit, par sa nature, infinie dans un être, et finie par sa nature dans d'autres êtres (1093) : fausse conséquence. L'infini

(1089) S. Aug., *De civit. Dei*, l. xi, c. 4, 5, 6; l. xii, c. 14 et 16.

(1090) *De la nat.*, c. 79.

(1091) *De la nat.*, *ibid.*, c. 4; *Expos. du syst. de Spinosa*, p. 116; *Le bon sens*, § 46.

(1092) *Essai sur la nat. et la destin. de l'âme humaine*, p. 212.

(1093) *De la nat.*, *ibid.*, c. 53.

exclut un autre infini, mais il n'exclut point les êtres bornés; un esprit qui n'a aucune étendue ne peut exclure un autre esprit, comme un corps, par son étendue solide, exclut un autre corps. Puisqu'une seule cause, un seul être est nécessaire, un seul infini est possible; tous les autres êtres sont essentiellement contingents, créés et bornés par leur nature.

Les pécheurs ont dit, pour s'endurcir dans le crime : Le Seigneur ne le verra pas, il n'en saura rien. Insensés, y pensez-vous? Celui qui a fait l'oreille n'entend pas, et celui qui a formé l'œil est aveugle? Lui, qui punit les nations, ne jugera pas les particuliers? Dieu connaît même vos folles pensées (1094).

§ VII.

Volonté, liberté.

8° Un philosophe qui ne veut point admettre en Dieu l'intelligence, consent encore moins à y reconnaître une *volonté*. « La volonté, dit-il, a nécessairement un objet; l'être ne veut point sans une raison de vouloir. L'objet de la volonté est un état préférable à l'état actuel, et la raison de vouloir, le motif du mieux; Dieu, souverainement heureux, ne peut avoir aucun motif de vouloir (1095). »

Il s'ensuit seulement que Dieu n'a pas une volonté *humaine*, et nous en convenons; mais est-il essentiel à l'homme même de vouloir toujours le bien ou le mieux pour lui-même? Nous soutenons que non; qu'il y a des actes d'amitié et de charité désintéressée. Dieu n'est point dans le cas de désirer son propre bien, puisqu'il possède tous les biens, mais il peut vouloir celui de ses créatures. L'être souverainement heureux est essentiellement bienfaisant, sans aucun retour sur lui-même. Puisque Dieu a créé le monde, il ne l'a pas fait sans le vouloir, sans avoir une volonté. Dans l'homme, le *vouloir* est un acte distingué de la puissance, une modification accidentelle; en Dieu, rien n'est distingué de son essence.

Pour refuser à Dieu la *liberté*, l'auteur en donne une fausse notion. « La liberté, dit-il, est le pouvoir de ne pas faire ce que l'on fait, ou de faire ce que l'on ne fait pas. Elle consiste donc dans la non-action, et elle ne s'exerce jamais, soit que l'on agisse, soit que l'on n'agisse pas (1096). » Pure subtilité. La liberté est le pouvoir de choisir; ce pouvoir est réel et positif, puisqu'il s'exerce par le choix. Le choix a lieu, lorsque l'agent n'est point entraîné par une force intérieure ou extérieure qui prévient la réflexion.

Sur quoi fondés attribuons-nous à Dieu la liberté, le pouvoir de ne pas créer le monde, de le conserver ou de l'anéantir, à son choix? Sur sa béatitude infinie qui se suffit à elle-même, sur son éternité qui demeure immuable pendant que les créatures se succèdent, sur l'aveu de notre auteur qui convient que Dieu n'est pas *nécessité* (1097).

Mais, dit-il, si Dieu est déterminé par la nécessité de sa nature, il n'a point de liberté. D'accord; il ne reste qu'à démontrer que Dieu est déterminé par la nécessité de sa nature.

« Est-il possible, continue notre sophiste, que Dieu ne veuille pas ce qu'il peut? L'état le plus excellent d'un être est dans l'exercice *plein* de toutes ses puissances; c'est alors seulement que son existence est complète. Dieu peut-il préférer un état d'incomplétion à une manière d'être plus étendue (1098)? »

Comptons les absurdités de ce raisonnement : 1° il compare l'être infini à l'être borné, et il nous reproche ce sophisme; 2° il parle de l'exercice plein et entier d'une puissance infinie; cette puissance serait à bout, par conséquent épuisée et finie; 3° il suppose que la manière d'être de Dieu peut devenir plus étendue, plus grande, plus complète; 4° il veut que la puissance de Dieu ait été oisive avant la création; 5° il convient que Dieu ne peut être nécessité, ni par lui-même, ni par un autre, et que cependant il n'a pu laisser sa puissance oisive. C'est une logomachie continuelle.

Par un prodige nouveau, il trouve un milieu entre la liberté et la nécessité; mais il n'entreprend pas de l'assigner. Spinosa, de son côté, disait que Dieu est libre et qu'il agit nécessairement (1099). L'un est aussi absurde que l'autre. Dieu est vengé d'avance des blasphèmes des athées, par le ridicule dont ils se couvrent.

§ VIII.

Action et toute-puissance.

9° Puisque l'auteur avoue que Dieu est créateur, cause première et unique, seul principe actif, le premier et le seul agent (1100); sans doute il reconnaît en Dieu une *action*. Point du tout. Selon lui, Dieu n'agissait point avant qu'il créât. Cela est faux. Dieu agissait en lui-même; il connaissait ses propres perfections et ses desseins; il voulait créer le monde dans le temps, le gouverner comme il fait et comme il fera jusqu'à la fin des siècles. Ces actes sont en Dieu de toute éternité.

« Comment put-il produire le monde hors de lui, s'il était partout l'immensité de son essence? Comment aurait-il fait l'espace pour le remplir, sans agrandir d'autant son existence? Dieu, s'il ne produit plus rien, reste-t-il oisif et sans action? Dieu immuable a-t-il pu sans changement passer de l'inaction à l'action? Si l'acte de Dieu est éternel, simple et uniforme, pourquoi le monde n'est-il pas éternel (1101)? »

(1094) *Psal.* XCIII, 7.
(1095) *De la nat.*, *ibid.*, c. 79.
(1096) *Ibid.*, c. 79.
(1097) *Ibid.*, c. 80.
(1098) *Ibid.*, c. 79.

(1099) *Ibid.*, c. 80; *Expos. du syst. de Spinosa*, p. 55, 80.
(1100) *De la nat.* c. 4, 78, 89.
(1101) *Ibid.*, c. 4.

Vingt questions semblables, fussent-elles insolubles, ne renversent point une vérité démontrée; l'évidence ne se détruit point par des objections (1102). L'infini est essentiellement incomparable et incompréhensible; et nos adversaires exigent que nous le leur fassions comprendre.

Ils n'argumentent que sur des équivoques. Dieu a produit le monde *hors de lui*, c'est-à-dire, distingué de lui; Dieu n'en est pas moins présent à toutes les parties du monde: dans ce sens, le monde n'est point hors de lui. Avant la création, Dieu n'était point *partout*, c'est-à-dire, en tout lieu; le lieu ou l'espace n'existait pas. Dieu ne remplit point l'espace, et n'est point borné par l'espace ; il peut créer un nouvel espace et un autre univers : il ne serait point agrandi par là ; l'infini ne peut être agrandi. Dieu n'est point oisif; il conserve l'ordre physique et l'ordre moral, crée les âmes pour animer le corps, agit sur les esprits et sur les cœurs des hommes par sa grâce. Il ne passe point de l'inaction à l'action, ses volontés sont éternelles, et l'effet y répond dans le temps. Les créatures ont passé du néant à l'être: elles ont commencé; le monde n'est donc pas éternel et ne le saurait être : l'éternité n'admet ni commencement ni succession.

« Faire exister ce qui n'existait pas, dit notre philosophe, ne peut s'appeler *agir*, ou ce mot ne signifie plus rien d'humain ; il y a de l'abus à donner le même nom aux deux contradictoires, au compréhensible et à l'incompréhensible (1103). »

Si c'est un abus, l'auteur y tombe lui-même, en donnant le nom de *cause* à Dieu et aux créatures. Celles-ci agissent quand elles font exister une modification qui n'était pas; Dieu agit en faisant exister des substances qui n'étaient pas, et en leur donnant des modifications qu'elles n'avaient pas.

10° Sans attaquer directement la *toute-puissance* de Dieu, il la détruit. « On nous assure, dit-il, que Dieu peut faire une infinité de choses qu'il ne fait pas ; cela me paraît inconciliable avec une essence toute parfaite. » Conséquemment il juge que le monde est *co-éternel* et *co-infini* à Dieu; que la cause universelle a eu son effet plein et entier; que tout ce qui a pu être existe actuellement (1104).

Du moins les hommes qui existeront dans mille ans d'ici n'existent pas encore. Il est évident qu'un monde créé, et cependant éternel et infini, qu'une puissance infinie qui a eu tout son effet et ne peut plus rien faire, sont des contradictions grossières. Soutenir que tout est l'effet d'une cause éternelle et nécessaire, qui n'a ni volonté, ni liberté, ni puissance de rien faire de plus; ou prétendre, comme les matérialistes, que tout est nécessaire, que rien n'est contingent : c'est la même chose dans le fond; ce n'est qu'un spinosisme déguisé (1105). La première cause ne serait pas toute-puissante si elle n'était pas libre. Ses productions sont essentiellement bornées; elle ne peut produire un effet qui lui soit égal, parce que cela est contradictoire.

Un autre philosophe convient que rien ne peut borner la puissance de l'Etre éternel, existant nécessairement par lui-même : mais comment me prouverez-vous, dit-il, qu'il n'est pas circonscrit par sa propre nature (1106)?

Comment?....... Par la simple notion des termes. Une nécessité *absolue* d'être, et une nécessité *bornée* ou circonscrite par elle-même, sont deux contradictoires. Il est absurde que Dieu soit infini par sa nature et que sa puissance soit bornée par sa nature : rien n'est borné sans cause; où est la cause qui a borné la nature divine?

§ IX

Infinité de Dieu.

11° L'*infini* de Dieu est celui de tous ses attributs qui est le plus inconcevable, et qui donne lieu à de plus grandes difficultés; mais elle suit évidemment de la notion d'être nécessaire ; il est absurde que la nécessité *absolue* d'être soit *bornée*. Cette perfection ne convient qu'à un être simple; le célèbre Fénelon l'a très-bien démontré (1107).

Supposons en effet un infini divisible, et retranchons-en un atome ou la plus petite partie; ce qui reste est-il encore infini, ou l'est-il plus? Dans le premier cas, vous pouvez rendre l'infini *plus grand* en y ajoutant la partie que vous en avez ôtée; c'est une absurdité. Dans le second, c'en est une autre de supposer que l'addition d'un atome rendra infini ce qui ne l'était pas avant cette addition : une quantité infinie, ajoutée à une autre quantité finie ne peut produire l'infini.

Notre philosophe soutient que l'infinité exclut tous les autres attributs, parce qu'aucune qualité humaine, telle que l'intelligence, la sagesse, etc., ne peut être infinie.

Cela prouve très-bien que les perfections divines ne sont point des qualités humaines. C'est une absurdité de dire que l'*infinité* ajoutée aux qualités humaines ne les dénature point (1108); le fini et l'infini ne sont point de même nature ; ils sont essentiellement différents; mais cela ne prouve point que le même terme ne puisse servir à les désigner faute de mieux : alors les termes ne sont plus *univoques*, mais *analogues;* telles sont les notions de la logique.

Nous n'avons point l'idée claire et positive de *l'infini actuel*, mais seulement de *l'infini en puissance*, c'est-à-dire, d'une quan-

(1102) *De la nat.*,
(1103) *Ibid.*, c. 78.
(1104) *Ibid.*, c. 79, 80, Pref. p. xv, et le c. 8.
(1105) *Expos. du syst. de Spinosa*, p. 44, 80.
(1106) *Quest. sur l'Encycl.*, tome IX, p. 7, p. 342.
(1107) *Lettres sur la métaph. et la rel.*, p. 234.
(1108) *De la nature*, v partie, ch. 3, 11, 26, 86

tité qui peut toujours augmenter, sans être jamais actuellement infinie.

S'il y avait encore, dit-il, de l'analogie entre le fini et l'infini, leur différence ne serait plus infinie (1109). Pur sophisme. Elle ne le serait plus, selon notre manière de concevoir, parce que nous ne concevons rien d'infini; voilà tout ce que cela signifie.

« Appeler Dieu une sagesse infinie, une bonté infinie, c'est en faire une créature infinie. » Fausseté palpable : *créature infinie* est une contradiction.

Cet auteur et celui des *Questions sur l'Encyclopédie* confondent toutes les notions; à force de subtiliser ils ne s'entendent plus (1110). Détestable philosophie, qui cherche à détruire l'idée de Dieu pour rendre l'homme indépendant!

§ X.

Souveraine perfection.

12° Le premier avoue que Dieu est infiniment parfait; que sa perfection est sans bornes; qu'il est le parfait absolu : cependant il soutient que l'idée et le mot de *perfection* ne sont point applicables à Dieu. La perfection, dit-il, est une idée relative; un être est censé parfait, lorsqu'il a toutes les facultés nécessaires à sa destination : cela ne peut convenir en aucun sens à Dieu, qui, n'ayant pas été fait, n'a ni destination ni fin (1111).

Selon cette décision, la perfection ne convient pas même aux créatures, puisque l'auteur n'admet point les causes finales. Dans la vérité, leur perfection est relative; celle de Dieu est absolue : nous ne la concevons pas, mais elle est démontrée. L'auteur lui-même attribue à Dieu l'infinité et l'*aséité*, quoiqu'il ne les comprenne point (1112).

Par le mot *perfection*, continue-t-il, on entend une qualité qu'il est plus avantageux d'avoir que de ne pas avoir : or, aucune qualité n'est telle par elle-même : toutes peuvent croître, même le bonheur; il serait avantageux d'avoir un plus grand degré de bonheur que celui dont on jouit : donc le bonheur même n'est point une qualité qu'il soit plus avantageux d'avoir que de ne pas avoir.

Quoi! il est plus avantageux d'être absolument privé du bonheur, que d'en avoir un degré borné? Ce n'est pas là raisonner : toute qualité est bornée et peut croître dans une créature, mais non en Dieu.

L'auteur convient que tout ce qui est en Dieu, y est d'une manière plus parfaite qu'il ne pourrait exister hors de lui : mais il soutient que posséder ainsi *éminemment* une perfection, est quelque chose de moins que la posséder *formellement* (1113). Cela est faux. Qu'entendons-nous quand nous disons que Dieu possède éminemment l'intelligence ou une autre qualité? On entend qu'il y a en Dieu une perfection infinie, qui est à son égard ce que l'intelligence est en nous et pour nous, et en vertu de laquelle il a créé des intelligences finies et bornées; on entend ce que l'auteur a entendu lui-même, lorsqu'il a dit que Dieu est plus qu'intelligent, et qu'il est créateur de tous les êtres.

Il n'en faut pas conclure que Dieu est donc matériel, puisqu'il a créé la matière. Celle-ci est nécessairement bornée, et Dieu est infini; il est mieux d'avoir la puissance de créer des corps, que d'être un corps : c'est parce qu'il est esprit, qu'il opère par le seul vouloir.

§ XI.

Des perfections morales de Dieu. — Bonté.

Notre philosophe avoue que Dieu, en créant des êtres moraux, a créé avec eux leurs relations; qu'il ne les contredit point, parce qu'il ne saurait être en contradiction avec lui-même; qu'il suit les relations morales, dans ce sens qu'il en est l'auteur, et que son acte qui les a fait exister est permanent (1114). Cette volonté de maintenir les relations morales, et l'impossibilité de les contredire, sont ce que nous nommons en Dieu *sagesse*, *bonté*, *justice*, *sainteté*. Il ne s'ensuit point que Dieu soit un être susceptible de *moralité;* elle est pour nous, et non pour Dieu qui en est l'auteur.

Il est faux que les relations morales n'aient lieu qu'entre les créatures; il y a une relation essentielle et ineffaçable entre Dieu et nous, puisqu'il est créateur, père, bienfaiteur, législateur, juge et rémunérateur de tous les hommes. Dieu ne peut violer cette relation, non plus que leur permettre de violer celles qu'il a établies entre eux. Elle est *morale*, dans ce sens qu'il en résulte pour nous des devoirs moraux, et une certitude entière que Dieu, toujours d'accord avec lui-même, ne nous en dispensera jamais.

1° De là, nous concluons que Dieu est infiniment *bon*, qu'il est la *bonté* par essence. « Dieu nous comble de biens, dit notre auteur; nous sommes environnés et pénétrés de ses dons : il a multiplié sous nos pas les sources du bonheur (1115). » Cependant il ne veut pas accorder à Dieu la bonté, parce que c'est une qualité humaine, faible, bornée et variable, qui prend son origine dans la sensibilité. Elle est telle dans l'homme, sans doute; mais elle n'a pas ces défauts en Dieu.

Je ne puis, dit-il, concevoir la bonté que comme elle est dans l'homme; si Dieu n'est pas bon dans le même sens que nous, il n'est bon dans aucun sens (1116). Il est bon dans le même sens, puisqu'il nous fait du

(1109) *De la nat.*, v[e] part. c. 50.
(1110) *Questions sur l'Encycl.*, art. *Infini*, et t. IX, n. 7, p. 342.
(1111) *De la nat.*, c. 27, 52, 66.
(1112) *Ibid.*, c. 28.
(1113) *Ibid.*, v[e] partie, c. 65.
(1114) *Ibid.*, c. 50.
(1115) *Ibid.*, c. 66.
(1116) *Ibid.*, c. 66; *Question sur l'Enc.*, art. *Infini.*

bien; mais non avec les mêmes imperfections : si cette conduite de Dieu n'est pas *bonté* de sa part, comment faut-il la nommer?

Bon gré, malgré lui, l'auteur fait notre apologie. « L'impossibilité où nous sommes, dit-il, d'embrasser l'infinité de Dieu, ne doit pas nous empêcher de faire tous nos efforts pour avoir de cet Etre suprême des pensées qui, si elles ne sont pas dignes de lui, ne soient pas au moins indignes des lumières qu'il nous a données (1117). » De même, l'impossibilité de forger des termes propres à caractériser les perfections divines ne doit pas nous empêcher de les désigner par le nom des qualités humaines.

Il montre très-bien que les règles, selon lesquelles nous jugeons de la bonté humaine, ne sont pas applicables à la bonté divine. 1° La bonté humaine doit empêcher le mal d'autrui *tant qu'elle le peut;* Dieu pourrait empêcher tout le mal qui arrive aux créatures, et il ne le fait pas. 2° L'homme doit faire tout le bien qu'il peut; Dieu ne fait pas tout le bien qu'il pourrait faire. 3° Nous devons faire du bien au plus grand nombre de créatures possible; Dieu pouvait augmenter le nombre des êtres capables de recevoir ses dons, et il l'a borné. 4° On doit faire le bien le plus tôt que l'on peut; Dieu pouvait créer le monde dix mille ans plus tôt, et il ne l'a pas voulu. 5° L'homme vraiment bon ne venge pas les injures; Dieu punit les pécheurs en ce monde ou en l'autre. 6° La bonté humaine devient souvent justice; Dieu ne doit rien par justice à personne. En quel sens donc, reprend-il, peut-on attribuer à Dieu une bonté, et surtout une bonté infinie?

Réponse. C'est justement parce que la bonté en Dieu est jointe à une puissance infinie, que nous ne pouvons lui appliquer les mêmes règles qu'à la bonté humaine. Il est absurde que Dieu fasse *tout le bien qu'il peut;* puisqu'il en peut faire à l'infini, augmenter à l'infini le nombre des créatures susceptibles de ses bienfaits, etc. Il s'ensuit que la bonté divine est d'un ordre supérieur à celle des créatures, ou, pour parler comme notre auteur, que Dieu est *plus que bon.* La mesure du bien répandu dans le monde n'est point ce qui démontre l'infinie bonté de Dieu, puisque cette mesure est bornée. L'infini se tire évidemment de la notion d'*être nécessaire* ou existant par lui-même.

Avec de pareils sophismes, un philosophe se flatte-t-il d'arracher de nos cœurs l'instinct qui nous fait appeler le Seigneur le *bon Dieu,* ou d'étouffer en nous le sentiment de ses bienfaits?

§ XII.

Sainteté et justice divine.

2° L'auteur raisonne de même sur la *sainteté* de Dieu. Le seul moyen que nous ayons, dit-il, de démontrer que Dieu est bon et saint, c'est de faire voir que sa conduite est conforme aux règles de la bonté et de la sainteté humaines (1118).

Absurdité. Celles-ci ne sont pas jointes à une puissance infinie. Si Dieu était assujetti aux mêmes règles, il serait forcé de faire l'impossible. Mais il est faux que nous n'ayons point d'autre moyen. Ces deux perfections de Dieu sont démontrées par le principe, par la notion d'être nécessaire; elles le sont par les conséquences ou par leurs effets, puisque l'auteur avoue que Dieu nous fait du bien et qu'il ne peut s'écarter des relations morales; elles le sont enfin, parce que Dieu est incapable des passions et des défauts qui font obstacle à la bonté et à la sainteté dans l'homme. Celui-ci est souvent injuste et méchant, parce qu'il a intérêt de l'être, parce qu'il est faible et borné; Dieu n'est ni l'un ni l'autre.

Si l'on dit que nous n'attachons aucun sens à ces deux mots, *bonté* et *sainteté* de Dieu, on se trompe. Dieu fait du bien à toutes les créatures, quoiqu'il puisse leur en faire plus ou moins; par ses lois, par ses promesses et ses menaces, il témoigne qu'il aime la vertu et qu'il hait le vice : donc il est bon et saint. C'est la réponse de Bayle. La maxime de notre censeur, que Dieu n'est ni bon, ni méchant, ni bienfaisant, ni malfaisant, est-elle plus intelligible ou plus consolante que la nôtre?

3° La sainteté et la *justice* divine sont la même chose. « Dieu, dit notre philosophe, ayant créé des agents libres et raisonnables avec des rapports entre eux, a établi sur ces rapports des lois morales auxquelles il les a soumis, attachant des récompenses à la piété de ceux qui les suivraient et des punitions à la méchanceté des prévaricateurs. Conséquemment, l'Arbitre suprême ne se contredisant jamais, approuve et récompense les actions conformes à ses lois, désapprouve et punit celles qui y sont contraires (1119). »

C'est cette conduite de la Providence que nous nommons *justice* et *sainteté.* Dans le même sens, nous disons que Dieu hait le mal et qu'il aime le bien; qu'il est offensé par le péché, honoré et glorifié par la vertu, irrité par le crime et apaisé par la pénitence; qu'une bonne action mérite récompense, qu'une mauvaise est digne de punition, etc. Si ces expressions, empruntées de la législation et de la justice humaine, n'ont pas toute la justesse et l'énergie nécessaire, Dieu n'exige de nous ni des idées plus sublimes ni un langage plus épuré. Ces idées nous détournent du crime et nous portent à la vertu; voilà l'essentiel.

§ XIII.

Différence de cette justice et de celle des hommes; miséricorde de Dieu.

Dieu, législateur suprême et souverain maître de toutes choses, ne peut être assu-

(1117) *De la nat.*, v^e partie, c. 66.
(1118) *Ibid.*, c. 72; *Le bon sens*, § 64, 88, 69, 92.

(1119) *De la nat.*, c. 68.

jetti à toutes les règles de justice qu'il a établies pour les hommes et qu'il a fondées sur la nature humaine telle qu'elle est. La justice des hommes consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû; la justice de Dieu est de demander compte à chacun de ce qu'il lui a donné.

Notre critique même a remarqué cette différence. « Dieu défend par une loi expresse de punir les enfants du crime de leurs pères; Dieu pourtant, ayant droit sur la vie des enfants, peut leur enlever sans injustice, à l'occasion des crimes commis par leurs pères, des jours qu'il leur aurait conservés, si leurs pères ne s'étaient pas rendus coupables. »

Les raisons de cette différence sont sensibles.

« Un magistrat qui, pour aggraver la punition du père, punit ses enfants avec lui, s'arroge une autorité qui ne lui appartient pas; au lieu que Dieu est maître absolu de la vie de l'enfant comme de celle du père. Un magistrat ne peut dédommager ces enfants de la perte de leurs jours; Dieu peut le faire abondamment dans la vie à venir. Le premier ne sait pas s'il ne prive point la société de membres utiles, qui auraient par leurs services réparé les crimes de leurs pères; Dieu prévoit avec certitude quel aurait été le caractère des enfants qu'il enveloppe dans une catastrophe nationale. S'il prévoit leur méchanceté, il signale, en les fauchant, sa bonté pour la société dont ils sont membres. S'il prévoit qu'ils auraient été gens de bien, il punit cette même société d'avoir contribué, par de mauvais exemples, aux crimes dont il tire une vengeance si sévère (1120). » Il est clair que dans aucun de ces cas la mort des enfants n'est une *punition* pour eux.

Conclurons-nous avec notre philosophe, que Dieu n'est pas juste (1121)? Tout au contraire: il suit les lois de la justice telle qu'elle appartient au Législateur suprême, doué d'une prévoyance et d'une puissance que les hommes n'ont point, d'une justice dont cette vie n'est point le terme, mais qui s'exerce principalement dans l'autre.

Dieu ne peut donc mentir, se contredire, nous tromper, punir un innocent, laisser un coupable impuni pour toujours, priver pour jamais la vertu de sa récompense; il est la vérité même, fidèle à ses promesses, juste dans ses vengeances, saint et irrépréhensible dans sa conduite, les méchants doivent le craindre, les bons espérer en lui et l'aimer. Quand nous dirions avec notre censeur, que Dieu est plus que juste, il n'en résulterait rien.

« Dieu est bon, dit saint Augustin, Dieu est juste: parce qu'il est juste, il ne peut damner une âme sans qu'elle le mérite; parce qu'il est bon, il peut la sauver sans mérite, et alors il ne fait tort à personne (1122).

Pourrions-nous passer sous silence la miséricorde divine, le plus touchant et le plus consolant des attributs de Dieu, duquel les livres saints ne cessent de nous parler? Il dit lui-même qu'il fait justice jusqu'à la troisième et à la quatrième génération, et qu'il fait miséricorde jusqu'à la millième, ou plutôt sans bornes et sans mesure, *in millia* (1123). « Le Seigneur, dit le Roi-Prophète, est bon, patient, compatissant, porté à la clémence; sa colère est passagère, ses menaces sont promptement suivies de ses bienfaits... Comme un père a pitié de ses enfants, le Seigneur a eu pitié de nous, parce qu'il connaît le limon dont il nous a formés. » (1124), etc. Continuellement David répète: Louez le Seigneur, parce que sa miséricorde est éternelle.

Un autre philosophe appelle impies, sots, fanatiques, fous, énergumènes, ceux qui disent que ce n'est point à nous de juger de ce qui est raisonnable et juste dans le grand Être; que sa raison n'est pas comme notre raison, que sa justice n'est pas comme notre justice (1125). Ces épithètes obligeantes ne nous effrayent point; l'auteur que nous réfutons les partage avec nous.

§ XIV.

Sagesse divine.

4° Il raisonne de la *sagesse* divine comme des autres perfections. Après avoir dit que si Dieu suit quelques *lois*, c'est ce que l'on appelle la sagesse divine (1126); il décide que Dieu ne peut agir pour une fin ni par des moyens; que les prétendues marques de sagesse que nous croyons apercevoir dans la constitution de l'univers, sont des illusions (1127).

On ne peut, dit-il, assigner à Dieu une fin digne de lui. Les uns disent que Dieu agit pour sa gloire; ils en font un être orgueilleux; les autres prétendent qu'il veut exercer sa bonté; ils en font un être faible: les desseins de Dieu sont trompés, puisqu'il y a des malheureux. Ceux-ci soutiennent que Dieu agit pour déployer tous ses attributs: nouvel embarras; ils mettent ces attributs aux prises les uns avec les autres, et ne peuvent les concilier. Ceux-là disent que Dieu agit pour agir, pour ne pas demeurer dans l'inaction: ils craignent que Dieu ne s'ennuie: ce sont les plus ridicules. Cependant, quoique Dieu n'agisse point pour une fin, il n'agit point non plus au hasard.

Réponse. Entre agir à dessein, et agir sans dessein, il n'y a pas de milieu; nous avons démontré que si Dieu n'agit point pour une fin, il agit au hasard.

L'argument de l'auteur n'est fondé que

(1120) *De la nat.*, v[e] partie, c. 68.

(1121) *Voy.* encore *De l'homme*, par HELVET, t. II, sect. 9, c. 15, p. 517, etc.

(1122) *Contra Julian.*, l. III, c. 18, n. 55; *Contra duas Epist. Pelag.*, l. IV, c. 6, n. 16.

(1123) *Exod.* XX.

(1124) *Psal.* CIII.

(1125) *Questions sur l'Encycl.*, art. *Impies*

(1126) *De la nat.*, c. 17.

(1127) *Ibid.*, c. 70; *Exposition du syst. de Spinosa*, p. 79; *Le bon sens*, § 1.

sur une comparaison fausse entre Dieu et l'homme. Celui-ci étant un être indigent et borné, lorsqu'il agit pour une fin, c'est par besoin; et lorsqu'il agit pour sa propre gloire, c'est par orgueil. Veut-il montrer de la bonté? Il doit faire autant de bien qu'il lui est possible. S'il veut faire éclater plusieurs vertus, il doit en concilier si bien les effets, que personne n'y puisse trouver à reprendre. Lorsqu'il agit simplement pour agir, c'est pour éviter l'ennui de l'inaction.

Mais en est-il de même de Dieu? Peut-on conclure de l'un à l'autre? Dieu étant l'être infini et parfait, n'agit point pour une fin par besoin, mais par la perfection de sa nature, parce qu'il est indigne de lui d'agir sans dessein, comme s'il était privé d'intelligence. Il agit pour sa gloire, non parce qu'il est orgueilleux, mais parce qu'il ne peut avoir une fin plus digne de lui, ni distinguée de lui-même. Il agit pour exercer sa bonté, non autant qu'il le peut, puisqu'il le peut à l'infini, mais qu'il convient à ses desseins, et aux êtres bornés qu'il a faits. Il agit pour exercer ses divers attributs, non d'une manière qui nous mette toujours à portée de les concilier, cela passe souvent nos faibles lumières, mais de la manière qui convient au souverain Maître de toutes choses. Dieu n'agit point simplement pour agir; cette façon de parler est indécente à l'égard de l'Etre créateur, qui opère par le seul vouloir.

Dieu, dit le sage et pieux Fénelon, doit un amour infini à son infinie perfection: s'il agissait pour une autre fin que pour lui-même, il aurait un motif moins parfait que les âmes pieuses qui agissent pour l'amour de lui. Il se doit donc tout ce qu'il fait: telle est sa grandeur, qu'il ne peut agir que pour lui seul. Tout vient de lui, il faut que tout retourne à lui; autrement l'ordre serait violé (1128).

Notre philosophe juge comme les épicuriens, que les yeux ne sont pas faits pour voir, les pieds pour marcher, l'entendement pour raisonner, parce que souvent ces facultés sont perdues; nous avons répondu à cette ineptie. Dieu, dit-il encore, n'a pas besoin de moyens, il peut tout par lui-même. Cependant il a décidé ailleurs que Dieu avait besoin d'organes pour penser. Dieu pouvait sans doute nous faire voir sans yeux, entendre sans oreilles, marcher sans pieds, etc.; il ne l'a pas voulu. En vertu du plan qu'il a suivi, les organes sont des moyens nécessaires pour ces différentes opérations; *nécessaires* pour nous, libres et arbitraires pour lui. Ces organes n'en sont pas moins construits avec un art admirable, et relatifs aux effets qu'ils produisent. Si Dieu ne les avait pas destinés à cet effet, ils le produiraient par hasard.

Un autre philosophe prétend que l'on doit attribuer à Dieu la sagesse, mais non la justice et la bonté (1129). Pourquoi non? Les objections que l'on fait contre l'une de ces objections peuvent être tournées contre l'autre, l'ordre de l'univers n'est pas plus difficile à concilier avec l'une qu'avec l'autre.

§ XV.

Réflexions sur les égarements des philosophes.

Les prétentions bizarres de nos adversaires nous donnent lieu de faire deux observations importantes.

1° Ils ont fait un crime aux Pères de l'Eglise, aux théologiens, aux apologistes de la religion, d'avoir mêlé la métaphysique aux dogmes révélés, d'avoir emprunté son langage pour les expliquer (1130). Si c'est un objet de blâme, il doit retomber sur les incrédules qui, de tout temps, se sont servis de cette science trompeuse pour combattre les vérités de la religion. S'il n'y avait jamais eu de mécréants, ces vérités respectables auraient toujours été énoncées dans le langage simple et populaire des livres saints, seul convenable pour instruire tous les hommes. Mais la nécessité de les défendre contre des attaques redoublées, a forcé les théologiens de recourir aux armes dont se servaient leurs ennemis, et d'apprendre à les manier. Ce combat durera toujours, parce que l'esprit pointilleux des philosophes sera toujours le même. Il sera donc toujours nécessaire de leur résister; et si l'on n'a pas connaissance des routes tortueuses dans lesquelles ils aiment à marcher, l'on s'expose à leur donner un avantage dont ils sauraient très-bien profiter. Quand on leur démontre que leur métaphysique est fausse, que nos dogmes sont à l'abri de leurs sophismes, ils nous reprochent notre victoire, ils nous blâment de suivre une méthode que leur entêtement rend indispensable. D'un côté, ils voudraient que les dogmes religieux fussent énoncés dans le langage populaire; de l'autre, ils s'efforcent de démontrer que ce langage ne s'accorde point avec la saine métaphysique; quelles que soient leurs plaintes, ils ne cherchent qu'à tromper.

2° L'homme serait bien à plaindre, si Dieu ne lui avait point donné d'autre guide que cette faible lueur de raison, dont les philosophes affectent de se prévaloir, et dont ils ne cessent d'abuser. En suivant leur méthode, on ne peut être assuré de rien. L'un détruit ce que l'autre établit; ce qui paraissait démontré aux anciens, est renversé par les modernes; ceux-ci, à leur tour seront réfutés par leurs successeurs. Leur prétendue sagacité s'enveloppe dans ses propres filets; à force de subtiliser, toute la vérité leur échappe; ils n'ont pas encore pu s'accorder à croire un Dieu, et on vient nous vanter une *religion naturelle* formée par les seules lumières de la raison.

Heureusement Dieu a fondé la religion

(1128) *Lettres sur la métaph.*, p. 41.

(1129) Bolingbr., *Œuvr. post.*, tome V, et ailleurs.

(1130) *Dial. sur l'âme*, p. 95, *De la félicité publ.*, t. I, c. 5, p. 179.

sur une meilleure base, il l'a gravée dans le cœur de l'homme, il lui a donné des preuves de sentiment, il l'a incorporée à l'humanité. Sans avoir besoin d'un grand appareil de science, l'homme sent comme par instinct qu'il y a un Dieu créateur et conservateur de toutes choses; il est porté par un penchant invincible à le nommer son père, son bienfaiteur, son juge, son rémunérateur; à lui attribuer l'éternité, la puissance, la bonté, la sagesse, la justice. Les visions philosophiques, anciennes et modernes, viennent échouer contre ce témoignage de la nature et de la conscience; l'humanité sera toujours ce qu'elle est, les sentiments imprimés à notre premier père par la main du Créateur, passeront au dernier de ses descendants.

ARTICLE III.

De la providence de Dieu.

§ I.

C'est une conséquence de la création et des attributs divins.

Selon la croyance de nos premiers pères, qui est celle du genre humain, non-seulement Dieu a fait toutes choses, mais il les gouverne par sa providence; il préside à tous les événements. Ce qu'il y a de plus remarquable dans les écrivains sacrés, c'est leur attention continuelle à faire envisager tout ce qui arrive comme un effet des décrets de la sagesse divine (1131).

Dès qu'il est démontré que Dieu est créateur du monde, il y aurait de l'inconséquence à ne pas juger qu'il le gouverne. Sa majesté suprême ne s'est pas dégradée en lui donnant l'être; il n'est pas plus indigne d'elle de le conserver. Il n'a fallu qu'un acte de sa volonté pour tirer toutes choses du néant; elle n'a pas besoin d'un plus grand effort pour les maintenir dans l'ordre qu'elle a établi. Les épicuriens qui niaient la Providence, niaient aussi la création; ils sentaient l'enchaînement de ces deux dogmes.

1° Les mêmes raisons qui prouvent la nécessité d'une première cause, prouvent aussi que son action est permanente. Autant le hasard est incapable de produire l'univers, autant il l'est de le conserver: une intelligence n'est pas moins nécessaire pour entretenir le jeu de la machine, qu'elle l'a été pour lui donner le premier branle.

Excepté Dieu seul, tous les êtres sont contingents; ils n'ont pu commencer d'exister que par un acte de sa volonté libre; c'est donc aussi en vertu de cette même volonté qu'ils persévèrent. Il n'y a aucune connexion nécessaire entre leur existence passée, leur existence présente, et leur existence future; ce qui est contingent par sa nature, l'est dans tous les temps; il dépend toujours du même pouvoir qui l'a fait exister. Dieu conserve donc avec une pleine liberté les êtres qu'il a tirés du néant; cette conservation est une partie de l'action de sa providence.

2° L'ordre de l'univers, ou la connexion entre les causes physiques et leurs effets, n'est pas plus nécessaire que leur existence même; cet ordre n'est point fondé sur l'essence des choses: nous l'avons démontré. Quand le cours de la nature serait changé ou interrompu, il n'en résulterait aucune contradiction. L'expérience seule nous instruit des phénomènes tels qu'ils sont. Puisqu'ils sont constants et uniformes, quoique contingents, il est évident que Dieu, qui a établi cet ordre par une volonté libre, le conserve de même sans y être astreint par aucune nécessité.

Le mouvement circulaire des corps célestes s'exécute en vertu de deux forces contraires que Dieu leur a imprimées: l'une *centrifuge* et l'autre *centripète*, effet de la gravitation ou de l'attraction. Ce mouvement ne peut durer qu'autant que ces deux forces demeurent en équilibre; si l'une des deux venait à s'affaiblir, l'autre prévaudrait et dérangerait tout le système. Cet équilibre peut-il durer sans une action continuelle du premier moteur? La gravitation est plus forte dans les corps à mesure qu'ils approchent du centre. Puisque les globes célestes décrivent une ellipse, leur gravitation devrait augmenter lorsqu'ils sont plus près du soleil, et l'emporter sur la force de projection. Cependant le mouvement elliptique des planètes et des comètes autour du soleil, persévère depuis six mille ans; donc c'est en vertu d'une volonté permanente et d'une action continuelle de Dieu.

§ II.

Génération des êtres vivants; durée de l'ordre physique.

Comment méconnaître cette même action dans la génération régulière des êtres vivants, dans la variété et la perpétuité des espèces, dans l'uniformité des individus de la même espèce? Quelque système que l'on embrasse sur la manière dont se fait cette reproduction, c'est un prodige continuel. Depuis six mille ans, point d'interruption dans l'ordre que Dieu y a mis. Cette parole toute-puissante, *croissez, multipliez, peuplez la terre*, opère le même effet qu'au moment où elle fut prononcée. La vertu productive accordée aux êtres vivants n'a point diminué, ne s'est point écartée du modèle que Dieu lui a tracée. Les tentatives que la curiosité humaine a faites pour changer les espèces par le mélange, n'ont eu aucun succès. Soit que l'on suppose que tous les germes ont été créés, animés et renfermés dans le premier individu de chaque espèce; soit que l'on pense que Dieu crée successivement ces germes et les anime au besoin, la merveille n'est pas moins réelle, l'action de la Providence n'est pas moins sensible dans cette succession (1132).

Dans l'espèce humaine, quoique formée sur le même modèle, il se trouve néan-

(1131) Le dogme de la Providence est une ancienne tradition (Plut., *De Iside.*) Epicure est le premier qui l'ait combattue. (*Mém. des inscriptions*, t. LVI, p. 11.)

(1132) S. Aug., *De civ. Dei*, l. xxii, c. 24.

moins, entre les divers individus, une différence assez sensible pour les distinguer sûrement l'un de l'autre. Tous les visages sont jetés dans le même moule, et il n'y a pas deux physionomies parfaitement semblables. D'où vient cette diversité frappante dans l'uniformité même? Les philosophes répondent qu'il n'y a pas deux atomes de matière entièrement semblables, que leur combinaison ne peut par conséquent produire deux résultats identiques. Cela est très-bon pour expliquer la diversité : mais comment des atomes, essentiellement hétérogènes et dissemblables, peuvent-ils s'arranger tous sur un même modèle, former dans toute l'espèce un visage composé des mêmes parties, placées dans le même ordre, évidemment destinées à produire le même effet? S'il y a une loi qui les y force, d'où vient-elle? S'il n'y en a point, c'est un effet sans cause. Sans la diversité sensible des visages, à quelles méprises ne serait-on pas exposé dans la société? Cette différence est bien moins frappante dans les animaux.

3° Les athées reconnaissent malgré eux la nécessité d'une Providence, lorsqu'ils disent que nous ne savons pas si l'univers a toujours été et sera toujours rigoureusement le même (1133). En effet, si sa conduite était abandonnée au hasard, il serait impossible qu'il eût déjà duré six mille ans, et nous ne serions pas certains s'il durera encore quelques instants. Rien ne pourrait être constant dans la marche d'une machine, dont les éléments sont dans un combat continuel.

Cette Providence divine a montré une sagesse supérieure, en attachant le soin de notre conservation, de la propagation de l'espèce, des liens de société, non à la raison, mais à un instinct plus puissant qu'elle, et qui prévient la réflexion. Que deviendrait le genre humain, s'il fallait que les actions les plus nécessaires à la vie fussent un effet du raisonnement? Bayle et David Hume reconnaissent dans ce phénomène *la prudence de la nature* (1134); mais ces mots ne signifient rien, s'ils ne désignent pas la sagesse toujours agissante du Créateur.

4° Les miracles dont nous prouverons ailleurs la réalité, attestent d'une manière éclatante que Dieu conserve très-librement l'ordre physique de l'univers, et qu'il y déroge quand il lui plaît.

§ III.

Conservation de l'ordre moral ; croyance du genre humain.

5° La Providence est encore plus nécessaire pour conserver l'ordre moral. Pour conduire les esprits doués d'activité, d'intelligence et de liberté, il faut, non des lois physiques qui les entraînent sans leur participation et à leur insu, mais des lois morales et des motifs. Dieu, qui connaît ses divers ouvrages, les dirige chacun selon sa nature, parce qu'il ne se contredit jamais.

Quand on réfléchit sur le cours des choses humaines, il est impossible de n'y pas voir la main de la Providence. Des événements très-importants arrivent souvent par de faibles moyens, malgré de grands obstacles; des entreprises les mieux conduites ont eu un succès tout opposé à l'intention des acteurs; les esprits et les cœurs se trouvent changés au moment que l'on s'y attendait le moins, etc. Les Epicuriens attribuaient ces révolutions à une puissance inconnue : « Tant il est vrai, dit leur poëte, qu'une certaine force cachée se plaît à renverser les choses humaines, à fouler aux pieds les grandeurs et les dignités, et s'en fait un jouet (1135)! » Quelle est cette *force cachée*, sinon la Providence?

Personne ne peut démontrer que demain tous les hommes ne seront pas des fourbes sans foi, sans honneur, sans probité ; il n'y a point là d'impossibilité physique : ce qui arrive à l'un peut arriver à tous. Selon les matérialistes, « L'homme le plus vertueux peut, par la combinaison bizarre de circonstances inopinées, devenir en un instant l'homme le plus criminel (1136). » Nous ne savons pas si dans quelques moments, au lieu de converser avec des hommes, nous n'aurons pas à traiter avec des monstres.

Il y a un Dieu ; rassurons-nous. Il est l'auteur des lois morales aussi bien que des lois physiques; il veille à leur exécution : il a imprimé à tous les hommes l'amour de la vérité et de la vertu ; il les a destinés à vivre en société ; il ne permettra pas qu'elle devienne impossible.

Dire qu'il y a une Providence dans l'ordre moral, c'est affirmer que Dieu connaît nos actions, qu'il y a égard, qu'il y coopère, qu'il nous impose et nous intime des devoirs, qu'il nous y astreint par des peines et des récompenses. Sur cette base sont fondées la religion et la morale.

6° Le dogme de la Providence est la foi du genre humain ; le culte rendu à la divinité, dans tous les temps et dans tous les lieux, atteste la confiance de tous les hommes au pouvoir et aux soins du Créateur. Un instinct naturel nous fait lever les yeux au ciel dans nos besoins et dans nos peines; les insensés mêmes, par leurs blasphèmes contre la Providence, démontrent qu'ils y croient : voilà ce que Tertullien appelle le témoignage d'une âme naturellement chrétienne.

Un Dieu sans providence, sans affection et sans bienveillance, n'est plus un Dieu ; son existence nous serait indifférente : à quel titre lui rendrions-nous des homma-

(1133) *Système de la nature*, tome I, ch. 6, page 87.

(1134) Bayle, *Nouv. lettre crit.*, 16e lettre, § 2; *Comm. philos.*, IIe partie, c. 10; Hume, tome II, 5e essai, p. 122; *De l'homme*, par J. P. Marat, t. I, l. II, p. 155.

(1135) Lucrèce, l. v, 1232.

(1136) *Syst. de la nat.*, t. I, p. 254 ; *De l'esprit*, 2e disc., c. 2, p. 92.

ges? (1137) La Providence est la consolation des gens de bien, la terreur des méchants, le premier lien de la société, le fondement de la vertu : elle ne peut être méconnue que par un mauvais cœur.

§ IV.

Première objection : *Dieu ne peut connaître nos pensées.*

Première objection. Il est impossible de comprendre comment Dieu connaît nos pensées.

Réponse. Soit. Cette vérité est démontrée par l'infinité de l'intelligence divine, et par le témoignage de notre conscience : nous avons prouvé que les sensations sont un langage naturel par lequel Dieu parle continuellement à notre âme ; qu'importe que nous le comprenions ou non?

Nous ne concevons pas comment l'image d'un objet peinte sur la rétine de l'œil, peut pénétrer jusqu'au cerveau par les sinuosités du nerf optique, comment il peut en résulter dans notre âme une idée de l'objet; mais nous le sentons, l'incompréhensibilité du fait n'en détruit point la réalité. *Celui*, dit le Prophète, *qui nous a donné des oreilles, n'est-il pas capable d'entendre? L'ouvrier qui a fait l'œil, n'a-t-il pas la puissance de voir* (1138)?

Dieu a fait plus; il nous a donné le pouvoir de faire connaître nos sentiments et nos pensées à des esprits bornés comme nous. Le commerce des esprits soit entre les hommes, soit entre Dieu et nous, est un mystère si l'on veut, mais il n'est pas moins certain par l'expérience. Pour peu que nous rentrions en nous-mêmes, nous sentons que Dieu parle à notre âme, qu'il nous donne des idées et des volontés que nous n'aurions pas sans lui. La voix importune la conscience, alarme le méchant, lui reproche ses noirs projets et ses désirs injustes : il sent malgré lui un témoin et un juge invisible dont il ne peut tromper les regards.

La perfection infinie de Dieu, dit le sage Fénelon, le met en état de faire toute chose en nous, et d'être plus près de nous que nous-mêmes. Celui qui fait que nos yeux voient, que nos oreilles entendent, que notre esprit connaît, que notre volonté aime, peut-il ne pas être attentif à tout ce qu'il opère au dedans de nous? Cette attention ne coûte rien à une intelligence et à une bonté infinie; en elle tout est action et tout est repos (1139).

§ V.

Deuxième objection : *Il ne peut prévoir nos actions.*

Deuxième objection. Il n'est pas possible à Dieu de prévoir les choses futures; ce qui n'est point ne peut être prévu ni prédit (1140).

Réponse. Rien n'est futur à l'égard de Dieu; par son éternité indivisible, il est également présent à tous les temps, leur succession et leur division n'a lieu que pour nous, dont l'existence est bornée et passagère : Dieu voit tout d'un coup d'œil, l'avenir comme le présent et le passé. L'avenir *n'est point* encore pour nous, mais il est pour Dieu, dont l'éternité correspond à tous les temps. « Dieu, dit saint Augustin, voit changer les choses temporelles sans changer lui-même; du même coup d'œil il connaît le futur et le passé, les vœux qui lui seront adressés comme ceux qu'il exauce actuellement (1141). » Nous prévoyons les phénomènes physiques dans leurs causes, quoiqu'ils n'existent pas encore; nous conjecturons les actions futures des hommes par leur caractère et par les circonstances; un esprit éternel et infini fait avec certitude ce que nous pouvons seulement conjecturer.

La certitude de cette science divine ne donne aucune atteinte à la liberté de l'homme, parce que Dieu voit les choses telles qu'elles sont et telles qu'elles seront, les actions libres avec toute leur liberté, sans les changer et sans influer par là sur la volonté qui les produira; de même que sa connaissance présente ne détruit point la liberté des actions présentes ou passées, celle des futurs ne touche point à la liberté des actions futures (1142).

On dit : Si Dieu a prévu que je pécherai demain, cette prévoyance étant infaillible, il s'ensuit nécessairement que je pécherai en effet : dans cette supposition, mon péché sera nécessaire et non libre.

On ne fait pas attention que *nécessairement* n'exprime qu'une nécessité de conséquence ou de supposition qui, loin de détruire la liberté, en suppose l'exercice. Dieu prévoit mon péché tel qu'il sera ; il prévoit donc que je pécherai librement : donc par nécessité de conséquence, mon péché sera libre et non nécessaire. Parce que Dieu sait infailliblement ce que je fais au moment présent, il ne s'ensuit pas que je le fasse nécessairement : le changement du présent au futur ne met aucune différence dans la connaissance divine, ni dans l'action qui en est l'objet.

Dieu, ajoute-t-on, voit nos actions présentes, parce qu'elles sont déterminées dans leur cause : voilà pourquoi cette connaissance ne nuit point à la liberté; mais si les actions futures sont déjà déterminées dans leur cause, elles ne seront plus libres.

Fausse raison. Dieu avait prévu la détermination de la cause avant qu'elle fût; cette détermination est donc l'objet et non la cause de la connaissance divine : que l'objet soit présent, passé ou futur, cela est égal par rapport à Dieu.

Il n'y a, dit un philosophe, entre la

(1137) Cic., *De nat. deor.*, l. I, n. 5, 115.
(1138) *Psal.* XCIII, 9.
(1139) *Lettres sur la métaphys. et la religion*, c. I, p. 68.
(1140) *Dict. phil.*, art. *Catéch. chinois.*
(1141) S. Aug., *Cité de Dieu*, l. X, c. 12.
(1142) *Ibid.*, l. V, c. 9.

science de Dieu et celle des astronomes, point de différence que du plus au moins. Si le cours des astres était régulier, les observations et les calculs toujours justes, on pourrait prédire sûrement toutes les éclipses et les conjonctions des planètes qui arriveront d'ici à la fin du monde. Mais on ne pourrait en prédire aucune, si le soleil et la lune pouvaient, comme la volonté humaine, se détourner de leur cours sans cause et sans règle. Il n'est point de la grandeur de Dieu de prévoir des choses qu'il a faites lui-même de nature à ne pouvoir être prévues (1143).

Réponse. La science de Dieu et celle des astronomes diffèrent, non du plus au moins, mais essentiellement. A l'égard de Dieu, rien n'est futur ni successif; il voit tout d'un coup d'œil, sans se tromper jamais : il n'en est pas de même des astronomes. Il est faux que les actions libres soient de nature à ne pouvoir être prévues par une science infinie, puisqu'elles lui sont présentes de toute éternité. Sur ce point, les peuples les plus ignorants ont mieux pensé que les philosophes : tous ont attribué à la Divinité la connaissance de l'avenir.

§ VI.

Troisième objection : *Nos prières sont inutiles et absurdes.*

Troisième objection. Dieu ne peut pas avoir égard à nos prières : lui demander des bienfaits spirituels ou temporels, c'est attendre des miracles, c'est vouloir qu'il change en notre faveur le cours naturel des choses, ou qu'il révoque les décrets qu'il a faits de toute éternité (1144).

Réponse. Tout cela est faux. 1° La volonté que Dieu a eue de toute éternité, d'avoir égard à nos prières, entre dans l'ordre journalier de sa providence : ce n'est donc pas un miracle, ni une conduite contraire à ses décrets éternels. En faisant ces décrets, il prévoyait toutes nos prières : conséquemment il lui a plu d'arranger l'ordre de la nature de manière à rendre efficace telle ou telle prière qu'il voulait exaucer. L'événement qui s'ensuit est donc un effet du décret même qui a présidé à l'arrangement de la nature. 2° Lorsque Dieu donne à nous ou à d'autres des idées et des motifs capables de mouvoir la volonté, ce n'est pas un miracle, puisqu'il le fait continuellement. 3° Dans la maladie, nous ne demandons pas à Dieu de nous guérir subitement, comme Jésus-Christ guérissait les malades, mais de nous donner la connaissance des remèdes et des précautions, et surtout la patience pour supporter nos maux : ainsi du reste. 4° Dieu ne nous défend pas de lui demander des miracles, au besoin, avec une humble soumission à sa volonté.

Il est du moins absurde, disent les incrédules, de demander à Dieu du beau temps ou de la pluie, le calme au milieu d'une tempête, la cessation d'une épidémie, etc. Ce sont là autant d'effets nécessaires des causes physiques dont le cours ne peut être changé que par miracle.

Réponse. Ces prières ne sont ni absurdes, ni abusives. Nous ignorons jusqu'à quel point l'action immédiate de Dieu influe dans les phénomènes naturels, et les philosophes ne le sauront jamais. Dieu peut donc à notre insu modifier cette action comme il lui plaît. Lorsqu'un fléau vient à cesser, nous ne savons pas s'il y a du surnaturel dans cet événement, ou s'il n'y en a point. Dans une affliction publique ou particulière, nous ne prions pas seulement pour notre délivrance temporelle, mais pour obtenir la patience, le courage, la grâce de profiter de nos peines. Cette grâce, quoique surnaturelle, n'est pas un miracle : elle entre dans le cours ordinaire de la Providence. Dieu a souvent fait des miracles pour récompenser la foi de ses serviteurs, et il peut en faire quand il lui plaît.

L'erreur des incrédules est de penser que Dieu, après avoir fait le monde, le laisse aller tout seul, comme un horloger abandonne une montre à son jeu mécanique; mais le monde des esprits, le monde moral ne se gouverne point comme celui des corps; les êtres intelligents et libres ont continuellement besoin de l'assistance de Dieu : c'est une suite de leur dépendance naturelle et de la faiblesse contractée par le péché.

Les prières des hommes, disent-ils, sont souvent contradictoires : l'un demande du beau temps, l'autre de la pluie; celui-ci le gain, celui-là la perte d'un procès, etc. Dieu n'est-il donc occupé qu'à écouter les vœux intéressés et aveugles des mortels (1145)?

Réponse. Nos adversaires ont toujours peur que Dieu ne soient trop fatigué; ils ressemblent aux idolâtres qui lui donnaient des lieutenants pour le soulager. Des prières soumises à la volonté de Dieu ne sont jamais contradictoires; Dieu les exige comme une marque de notre dépendance et de notre résignation; il fait mieux que nous ce qui est le plus utile.

« Demander à Dieu, dit un autre, de changer ma volonté, c'est lui demander ce qu'il me demande, c'est vouloir qu'il fasse mon œuvre et que j'en reçoive le salaire... Pourquoi lui demander le pouvoir de bien faire? Ne me l'a-t-il pas donné (1146)?

Réponse. Ce même auteur ajoute : « La seule chose que j'attends de sa justice, est de redresser mon erreur si je m'égare ; et si cette erreur m'est dangereuse... lui seul peut m'en guérir. » Or, il est plus difficile à Dieu, ou plus indigne de lui de mouvoir une volonté faible, que d'éclairer un esprit borné. Les actes de vertu sont tout à la fois

(1143) *Nouv. Lib. de penser*, page 112 et suivantes.

(1144) *Emile*, tome III, p. 116; *Syst. de la nat.*, t. II, c. 7, p. 196; BOLINGBROKE, *Œuvr. posth.*, t. V, p. 458, etc.

(1145) *Dict. phil.*, art. *Dieu.*

(1146) *Emile*, t. III, p. 117.

l'œuvre de Dieu et la nôtre ; ils viennent de la grâce divine et de notre volonté ; l'une de ces causes ne nuit point à l'autre. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer sur ce point dans une plus longue discussion.

§ VII.

Quatrième objection : *L'homme ne peut offenser Dieu.*

Quatrième objection. Il est absurde de penser que l'homme puisse offenser Dieu. Un être souverainement heureux et indépendant peut-il être offensé par quelque chose ? Un être aussi vil que l'homme, qui, aux yeux de la Divinité, n'est qu'un atome, peut-il lui causer du déplaisir et troubler son éternelle félicité (1147) ?

Réponse. Nouvel abus du terme *d'offenser.* Le philosophe même qui a écrit avec le plus de chaleur contre les perfections morales de Dieu, reconnaît que Dieu a créé des agents libres et raisonnables, leur a donné des lois, a établi des peines pour les prévaricateurs, et des récompenses pour les cœurs dociles. Dieu, qui ne se contredit jamais, approuve donc et récompense les actions conformes à ses lois, désapprouve et punit les actions qui y sont contraires (1148). C'est dans ce sens seulement qu'une créature peut offenser Dieu. Il lui a donné des lois, non pour son propre bonheur, qui est inaltérable, mais pour le bonheur de la créature même. Quand on dit que la violation des lois civiles offense le législateur, cela ne signifie point qu'elle trouble son repos et son bonheur, mais qu'elle trouble l'ordre qu'il a établi pour le bien commun. Pour exprimer la conduite de Dieu, nous sommes forcés d'employer le langage humain, ou les termes usités à l'égard des hommes (1149).

Comment, disent nos adversaires, la créature a-t-elle le pouvoir de résister à une volonté toute-puissante ? Comment ? Précisément parce qu'elle est créature : à ce titre elle doit porter un double caractère ; savoir, de dépendance à l'égard du Créateur, et d'inutilité à son bonheur suprême. Elle est créature, donc elle doit obéir à Dieu qui l'a faite : elle lui est inutile ; donc elle ne doit pas être nécessitée, ni forcée à obéir ; donc, en désobéissant, elle ne résiste point à la toute-puissance divine qui lui a donné cette liberté (1150).

« L'homme, en feignant de se rabaisser, dit le sage Fénelon, ne cherche que l'indépendance ; c'est une humilité trompeuse et hypocrite. Il s'exagère à soi-même sa bassesse, son néant, la disproportion infinie qui est entre Dieu et lui, pour secouer le joug de Dieu, pour s'ériger en petite divinité, maîtresse de contenter ses passions déréglées, et de se faire le centre de tout ce qui est autour de lui. En faisant semblant d'élever Dieu de la sorte, on le dégrade, on en fait un Dieu indolent sur le vice et la vertu de ses créatures, sur l'ordre et le désordre du monde qu'il a formé. Sous prétexte de se rabaisser soi-même, on renverse toute subordination, on se donne toute licence, on se promet toute impunité, on veut se mettre au-dessus de sa raison même (1151).

§ VIII.

Cinquième objection : *Tout est nécessaire.*

Cinquième objection. Pour anéantir la Providence, les philosophes ont ressuscité le rêve des stoïciens, la fatalité ; ils disent : « Ou le monde subsiste par sa propre nature, par ses lois physiques, ou un Etre suprême l'a formé selon ses lois suprêmes : dans l'un et l'autre cas, ces lois sont immuables ; dans l'un et l'autre cas, tout est nécessaire (1152). »

Réponse. Pur sophisme. Le monde ne subsiste point par sa propre nature ; il est contingent : ses lois physiques sont un effet de la volonté libre du Créateur. A quelles lois suprêmes a-t-il pu être assujetti en créant l'univers ? Les lois physiques sont immuables de la part des créatures, elles n'ont pas le pouvoir de les changer : ces lois ne sont point immuables à l'égard de Dieu, qui les a librement établies ; il peut les changer, ou en interrompre le cours quand il lui plaît.

Nous convenons que *tout est arrangé dans l'univers* ; et cet arrangement consiste en ce que Dieu conduit tous les êtres de la manière qui convient à leur nature ; les êtres inanimés, par des lois physiques ; les agents libres, par des lois morales et par des motifs. Lorsque ces agents transgressent les lois morales en vertu de leur liberté, cela ne dérange point les desseins de la Providence : Dieu a tout prévu, et peut remédier à tout ; il veut que l'ordre soit rétabli par le repentir ou par la punition des coupables.

Il est contradictoire, disent les fatalistes, que ce qui fut hier n'ait pas été ; que ce qui est aujourd'hui ne soit pas ; il est aussi contradictoire que ce qui doit être puisse ne devoir pas être (1153).

Réponse. Equivoque puérile. Quand on dit qu'une action libre doit être, le terme *doit* n'exprime que le futur, et non aucune espèce de nécessité. Si vous dites que je dois me promener demain, faites quelle supposition il vous plaira ; demain il ne sera pas moins à mon pouvoir de me promener ou de ne pas sortir : mon choix seul, ma liberté seule en décideront. La contradiction de laquelle on parle ici n'est donc que par supposition, et il est absurde que la supposition d'un futur libre impose une

(1147) Shaftesbury, *Lett. sur l'Enth.*, sect. 5, p. 29 ; *Syst. de la nat.*, t. II, c. 7.
(1148) *De la nat.*, v[e] partie, c. 68.
(1149) S. Aug., *Cité de Dieu*, l. xv, c. 25.
(1150) *Témoignage du sens intime*, t. III, p. 14, 58, 59.
(1151) *Lett. sur la métaphys.*, p. 67 et 69.

(1152) *Syst. de la nat.*, tome II, c. 7, page 196 ; *Dict. phil.*, art. *Chaîne des événements*, *Destin*, *Liberté*, *Nécessaire* ; *Questions sur l'Encycl.*, art. *Providence*, etc.
(1153) *Dict. philos.* et *Quest. sur l'Encycl.*, article *Destin*.

nécessité. Si je me suis promené hier, ma promenade *devait* être; c'est-à-dire qu'elle a été future avant d'être présente ou passée : cela n'empêche pas qu'elle n'ait été libre quand je l'ai faite.

Selon les fatalistes, ceux qui font venir un médecin pour guérir un malade sont des imbéciles : ou le malade doit vivre encore dix ans, ou il doit mourir. S'il doit vivre, il guérira sans médecin; s'il doit mourir, les médecins ne le sauveront pas. Il en est de même de tous ceux qui prennent des précautions contre les accidents (1154).

Cicéron a déjà réfuté cette ineptie des stoïciens dans son livre *De fato;* elle ne vaut pas mieux après deux mille ans. Un malade guérira et vivra, s'il prend les remèdes et observe le régime nécessaire; s'il s'empoisonne, il ne vivra certainement pas. Soutenir que la prudence et la folie doivent produire le même effet, c'est une étrange philosophie.

§ IX.

Sixième objection : *La Providence dégraderait la Divinité.*

Sixième objection. Selon nos graves auteurs, la providence dégraderait la Divinité. « L'Etre éternel, disent-ils, ne se conduit jamais par des lois particulières, comme les vils humains, mais par des lois générales, éternelles comme lui. Pourquoi le Maître absolu de tout serait-il plus occupé à diriger l'intérieur d'un seul homme qu'à conduire le reste de la nature entière? Par quelle bizarrerie changerait-il quelque chose dans le cœur d'un Biscayen ou d'un Courlandais, pendant qu'il ne change rien aux lois qu'il a imposées à tous les astres? Quelle pitié de supposer qu'il fait, défait, refait continuellement des sentiments dans nous! et quelle audace de nous croire exceptés de tous les êtres (1155)! »

Réponse. Disons plutôt : Quelle pitié de raisonner ainsi! 1° Qui a imposé des lois générales à l'Etre éternel? Il est absurde que Dieu, maître de créer des êtres de différentes espèces, n'ait pas été libre d'établir pour chaque espèce les lois qui lui conviennent. 2° On le suppose *fort occupé*, comme si la providence était pour lui une occupation et un embarras. 3° Un Biscayen et un Courlandais ne sont ni des machines ni des êtres animés comme les astres : la bizarrerie serait de gouverner les uns comme les autres. 4° Selon l'auteur, *Dieu est l'âme des brutes;* il tourne en ridicule ceux qui les regardent comme des machines : Dieu les conduit donc par des lois particulières. Le méritent-elles mieux que les vils humains? 5° Il veut que l'on aille plus loin, aussi loin que les stoïciens, et que l'on dise, comme eux, que Dieu est l'âme des hommes. Dieu agit-il en nous selon les lois générales que suivent les êtres inanimés? 6° Il dit dans sa préface : « Le dogme de la Providence est si sacré, si nécessaire au bonheur du genre humain, que nul honnête homme ne doit l'attaquer. » Et dans ces cinq ou six articles, cet honnête homme y substitue la fatalité. Est-ce ignorance ou mauvaise foi? Nous n'en savons rien.

Dans un autre article, il invective contre ceux qui croient agir pour la gloire de Dieu. Ils font, dit-il, Dieu à leur image (1156).

C'est lui-même qui tombe dans ce sophisme. Il dit qu'un esclave serait ridicule, si, en faisant les fonctions les plus viles de son état, il croyait procurer la gloire de son souverain : voilà Dieu comparé à un souverain. Il dit que la gloire de Dieu serait d'avoir le suffrage de ses semblables, parce que c'est en cela que consiste la gloire de l'homme : nouveau parallèle entre Dieu et l'homme. Il dit : *Adorez*, et taisez-vous. Adorer Dieu et lui rendre gloire, n'est-ce pas la même chose? Il dit ailleurs que nous devons rendre un culte à Dieu; que ce culte n'est pas nécessaire pour lui, mais pour nous (1157). Quelle différence y a-t-il entre rendre gloire à Dieu et lui rendre un culte? Lorsque nos adversaires s'entendront eux-mêmes, sans doute ils feront des arguments plus sensés (1158)

§ X.

Septième objection : *Elle n'a égard qu'à la totalité des nations.*

Septième objection. Un philosophe anglais n'admet la providence qu'à l'égard des nations ou des sociétés, et non à l'égard des individus. Selon lui, c'est à Dieu de punir et de récompenser les nations; mais c'est aux magistrats de punir les particuliers. « Le cours des choses, dit-il, a toujours été tel, que la vertu nationale a produit le bonheur d'un peuple, et les vices nationaux son malheur : voilà la grande sanction de la loi naturelle (1159). » On sent bien que dans ce système il n'est plus besoin d'une autre vie.

Réponse. Avant qu'il y eût des empires formés, une famille était-elle une société de laquelle Dieu daignât prendre soin? Dieu veille-t-il sur chaque ville, sur une petite république, ou seulement sur un grand corps de nation?

Avant que les vices d'un peuple aient fait son malheur, vingt mille coupables ont le temps d'échapper à la punition; il y a des crimes pour lesquels les lois civiles n'ont statué aucune peine. Dans les désastres généraux, les grands sont ordinairement les auteurs du mal, et ce sont toujours ceux qui souffrent le moins; les enfants portent la peine des vices de leurs pères, et les innocents sont punis avec les coupables, etc. S'il n'y a point d'autre vie, ce plan de providence est-il juste?

Il est donc faux qu'une providence géné-

(1154) *Dict. phil.* et *Quest. sur l'Encycl.* art. *Destin.*
(1155) *Dict. phil.*, art. *Grâce.*
(1156) *Ibid.*, art. *Gloire.*
(1157) *Ibid.*, Catéch. des Chinois.
(1158) *Le bon sens*, § 49.
(1159) BOLINGBROKE, *Œuv. posth.*, tome V, page 431, etc.

rale suffise, qu'une providence particulière dégrade la Divinité : la création du plus vil insecte ne l'a point dégradée. Il est faux que, sous la direction d'une providence immédiate, le monde fût gouverné par des miracles : c'est une absurdité d'appeler *miracle* le cours ordinaire de la providence. Il est faux que la croyance commune soit née de *l'importance que nous attachons à notre espèce :* nous sentons évidemment que Dieu n'a pu abandonner au hasard la conduite du monde physique et moral. Il est faux que l'action de Dieu sur nos esprits et sur nos volontés soit incompatible avec la liberté humaine : les mouvements de la grâce, mis en contrepoids avec les passions, rétablissent plutôt la liberté qu'ils ne la détruisent.

Vainement les matérialistes prétendent que la distribution des biens et des maux de ce monde est inconciliable avec une Providence juste et bienfaisante : le philosophe anglais leur soutient le contraire. Selon lui, la nature humaine n'a aucun lieu de se plaindre, mais plutôt d'être reconnaissante; ni la bonté ni la justice de Dieu n'exigent que nous soyons meilleurs et plus heureux; l'homme par la manière dont sa nature est proportionnée à la constitution du monde, jouit de bienfaits innombrables qu'il n'a ni demandés ni mérités, mais qui lui ont été libéralement départis (1160). Tel est le concert qui règne entre nos adversaires.

Saint Augustin a mieux raisonné qu'eux : « Si tous les péchés, dit-il, étaient punis en ce monde par un châtiment éclatant, on croirait que rien n'est réservé pour le jugement dernier; si Dieu n'en punissait aucun, on se persuaderait qu'il n'y a point de providence. Il en est de même des biens temporels; si Dieu n'en accordait jamais à ceux qui les lui demandent, nous dirions qu'il ne se mêle point de cette distribution; au contraire, s'il en comblait indifféremment tous ceux qui les attendent de lui, nous envisagerions ces biens comme la seule récompense attachée à la vertu; une telle conduite ne nous rendrait pas pieux, mais avares et ambitieux (1161). »

§ XI.

Huitième objection : *L'ordre de ce monde n'est ni juste ni parfait.*

Huitième objection. David Hume a voulu justifier Epicure qui niait la Providence et les attributs moraux de la Divinité. En concluant, dit-il, d'un effet à sa cause, nous ne devons pas attribuer à celle-ci plus de perfection qu'il n'en faut exactement pour produire l'effet : cette règle est la même à l'égard des causes intelligentes et des causes nécessaires. Si Dieu est le créateur de l'univers, il s'ensuit qu'il possède le degré précis d'intelligence, de pouvoir, de bienveillance, qui éclate dans son ouvrage, et rien de plus. On ne doit point lui attribuer une bonté, une justice, une sagesse qui ne se font pas sentir dans l'état actuel du monde, plein de maux et de désordres, et le seul dont nous ayons connaissance. Nous ne devons donc pas conclure de cette justice supposée, qu'il y aura un autre état ou une autre vie dans laquelle le vice sera puni plus exactement et la vertu récompensée plus parfaitement qu'ils ne le sont sur la terre. Ce raisonnement se réduirait à dire que la Divinité possède *peut-être* des attributs dont nous ne lui avons jamais vu donner des marques, que peut-être elle règle ses actions sur des principes dont nous n'avons jamais découvert l'exercice. Car enfin, si la justice divine se déploie ici-bas, si elle ne se montre point, c'est sans raison que nous nommons Dieu *juste.* Si nous disons qu'elle ne s'exerce qu'en partie, et non dans toute son étendue, nous n'avons aucun droit de fixer cette étendue, aucune raison de la pousser au delà de ce que nous lui voyons faire actuellement. Ce raisonnement peut être appliqué à la puissance, à la sagesse, à la bonté divine comme à la justice (1162). Tel est le fond d'une dissertation entière.

Réponse. Les principes de David Hume, et les conséquences qu'il en tire, sont également faux. 1° Lorsqu'il est question d'une cause intelligente et libre, l'effet qu'elle produit n'est point la mesure infaillible de ses perfections; elle peut avoir des raisons de ne pas exercer toute son activité : il est faux que la règle soit la même pour elle que pour les causes nécessaires.

2° Nous connaissons les perfections divines, non-seulement par leurs effets, mais par la notion d'*être nécessaire,* ou existant par lui-même : de cette notion s'ensuit l'infinité de son être et de ses attributs; nous l'avons démontré. Il est donc faux que nous ne puissions attribuer à Dieu plus de perfection qu'il n'en paraît dans ses ouvrages.

3° Il l'est que la bonté, la justice, la sagesse divine ne se fassent point sentir dans ce monde; que l'univers ne soit rempli que de maux et de désordres : nous démontrerons le contraire dans l'article suivant. L'effet de ces perfections divines nous est plus ou moins sensible, selon le degré d'intelligence, de raison, de bon caractère dont nous sommes doués : nous le verrons par la manière dont les divers philosophes ont raisonné sur le bien et le mal, l'ordre et les désordres de ce monde. Donc si nous étions plus éclairés, moins ingrats, moins téméraires, nous jugerions plus sensément de la conduite de la Providence.

C'est encore un sophisme de dire que si la justice divine se déploie ici-bas, elle est donc satisfaite en ce monde. Elle se déploie autant qu'il lui convient de le faire dans un temps d'épreuve et de liberté, telle qu'es-

(1160) BOLINGBROCKE, *Œuv. posth.*, tome V, page 333, 512.
(1161) S. AUG., *Cité de Dieu*, l. I, c. 8.

(1162) *IIe Essai sur la Prov.*, t. III, p. 298; *Le bon sens*, § 52.

évidemment la vie humaine; mais cette justice ne serait point satisfaite s'il n'y avait pas un autre temps ou une autre vie pour le salaire et la récompense. Ces deux états entrent également dans le plan de la justice divine; il est donc absurde de les séparer et de les opposer l'un à l'autre.

Enfin, David Hume a prononcé lui-même sa condamnation. Ceux qui s'efforcent, dit-il, de désabuser le genre humain de ces sortes de préjugés (de providence et de religion), sont peut-être de bons raisonneurs; mais je ne saurais les reconnaître pour bons citoyens ni pour bons politiques, puisqu'ils affranchissent les hommes d'un des freins de leurs passions, et qu'ils rendent l'infraction des lois de la société et de l'équité plus aisée et plus sûre à cet égard (1163). » Nous ajoutons qu'ils sont aussi mauvais raisonneurs que mauvais citoyens et mauvais politiques.

§ XII.

Neuvième objection : *Le vice est heureux et la vertu misérable.*

Neuvième objection. Selon eux, l'on ne conciliera jamais avec les notions de la justice, un état dans lequel le vice est souvent heureux et la vertu misérable. Soutenir qu'il y a un état futur où l'ordre sera réparé, où la justice divine se déploiera tout entière, c'est avouer que dans l'état présent le désordre règne, et que la justice ne s'exerce point. Si cette justice est infinie, elle doit se faire sentir dans tous les états. On ne peut pas dire que Dieu soit juste, pendant qu'il se conduit comme s'il était injuste; et puisque la justice ne règne point sur la terre, sur quoi fondés assurons-nous qu'elle réparera le mal dans une vie future? Si Dieu est injuste pendant un seul instant, il peut l'être toujours; nous lui attribuons mal à propos une perfection de laquelle nous ne voyons aucun effet (1164).

Réponse. L'ordre établi par la Providence est que la vie présente soit pour l'homme un état de liberté et d'épreuve, que le mérite ait lieu avant la récompense, et que le crime précède le châtiment : nous soutenons que ce plan est juste, sage, irrépréhensible; qu'une conduite contraire serait absurde et incompatible avec la nature de l'homme : il ne sera pas difficile de le démontrer.

1° Si Dieu récompensait la vertu sur le champ dans cette vie, il ôterait aux justes le mérite de la persévérance, du courage dans les épreuves, de la confiance en lui; bannirait du monde les exemples de vertu héroïque, rendrait l'homme esclave et mercenaire, étoufferait en lui toute énergie. S'il punissait le crime dès qu'il est commis, il retrancherait aux pécheurs le temps et les moyens de faire pénitence; cette conduite serait bien rigoureuse à l'égard d'un être aussi faible, aussi inconstant, aussi variable que l'homme : il est de la miséricorde et de la sagesse divine de l'attendre à pénitence jusqu'au dernier soupir : et c'est ainsi que Dieu en agit ordinairement.

Si l'on dit que la promptitude n'est pas nécessaire, qu'il suffit que le vice soit puni et la vertu récompensée *dans cette vie:* quel délai accorderons-nous à la justice divine : un jour, un mois, ou une année, ou toute la vie de l'homme? Nouvel embarras. Dès qu'un pécheur sera puni plus tard qu'un autre, vivra plus ou moins longtemps, les murmures recommenceront; il en sera de même du sort des justes.

2° Souvent une action qui paraît louable est réellement digne de punition, parce qu'elle a été faite par un motif criminel; souvent un délit qui paraît mériter des supplices est pardonnable, parce qu'il a été commis par surprise et par erreur : Dieu, pour se conformer aux idées trompeuses des hommes, sera-t-il obligé de récompenser de fausses vertus, de punir des inadvertances et des faiblesses excusables?

Non, dira-t-on peut-être; alors la promptitude, le degré, la durée de la peine ou de la récompense, feront évidemment connaître la nature de l'action dont elle est le salaire. Soit. Est-il expédient à la société que tous les crimes secrets, les pensées, les désirs, les intentions vicieuses soient dévoilés par un châtiment éclatant? Ceux qui proposent ce système consentiraient-ils à être connus tels qu'ils sont et tels qu'ils ont été dans tous les instants de leur vie? Plus de confiance mutuelle, plus de société possible, plus de conscience ni de remords, plus de repentir sincère; il n'aura pour motif que honte attachée au châtiment présent; ou plutôt nous ne serons pas plus honteux du crime, que d'une blessure que nous nous sommes faite par imprudence.

3° S'il faut que dans ce monde le pécheur soit puni et le juste récompensé *autant qu'ils le méritent*, il faudra aussi que notre vie soit éternelle sur la terre. Quand les peines de ce monde pourraient suffire pour punir tous les crimes, la félicité dont nous sommes capables ici-bas, est-elle assez parfaite pour être le salaire de la vertu?

Dieu, en nous créant, pouvait sans doute nous placer d'abord dans un état de félicité absolue, où nous n'aurions besoin ni de vertu, ni de mérite, ni de liberté, où, par conséquent, la justice n'aurait pas lieu. Cet état sans doute, qui est celui des bienheureux, serait *meilleur* que le nôtre. Mais Dieu le devait-il par justice, ou à quelque autre titre? Nous prouverons, dans l'article suivant, qu'exiger de Dieu *le meilleur*, est une absurdité.

4° Les souffrances des justes sont souvent l'effet d'un fléau général; la prospérité des pécheurs, un effet physique de leurs talents naturels ou des circonstances dans lesquelles ils se trouvent : il faudrait donc que Dieu fît continuellement des miracles pour exempter les premiers d'un malheur général, et

(1163) *IIe Essai, ibid.*, p. 301.
(1164) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 3, p. 66 ; *Le bon sens*, § 1, 57, etc.

pour frustrer les seconds du fruit de leurs talents. Ce plan serait-il juste et sage?

Un philosophe très-entêté convient qu'il serait absurde (1165). Bayle, qui a tant écrit pour embrouiller la question, reconnaît que cette notion de la justice divine est d'un petit esprit; qu'elle réduit les obligations d'une cause qui gouverne toutes choses, à la mesure d'une providence tout à fait subalterne. Ceux, dit-il, qui voudraient qu'un méchant homme devînt malade, sont quelquefois aussi injustes que ceux qui voudraient qu'une pierre qui tombe sur un verre ne le cassât point : ils ont d'autant plus de tort, que par des combinaisons et des enchaînements dont Dieu seul était capable, il arrive assez souvent que le cours de la nature amène la punition du péché (1166).

§ XIII.

Dixième objection : *Les justes en ont gémi de tout temps.*

Dixième objection. Ce n'est pas d'aujourd'hui, disent les censeurs de la Providence, que l'on a fait l'objection que nous proposons. Les amis de Job étaient persuadés que Dieu ne l'aurait pas affligé, s'il n'eût pas été coupable : le Psalmiste avoue que la prospérité des méchants est un mystère et une tentation continuelle pour les gens de bien : l'Ecclésiaste se propose encore la même difficulté : elle n'a donc jamais été pleinement résolue.

Réponse. Elle ne sera jamais assez résolue pour arrêter les murmures téméraires et les faux raisonnements des philosophes. Nous avons vu de quelle manière le saint homme Job répondait à ses amis (1167); il est singulier qu'un juste souffrant soit l'apologiste de la Providence contre les sophismes des raisonneurs. Le Psalmiste se calmait en considérant *la fin dernière* des méchants (1168): l'Ecclésiaste concluait que Dieu jugera le juste et l'impie (1169). La réponse est donc aussi ancienne que l'objection; et nous achèverons de la résoudre par le principe dans l'article suivant.

Mais admirons le concert merveilleux qui règne entre les philosophes. L'un dit : S'il y avait une Providence, elle aurait mieux traité le genre humain; car enfin l'homme est un être très-important. Vous avez tort, répond un autre; Dieu est trop grand pour s'occuper d'un animal aussi vil que l'homme. Celui-ci s'écrie que le vice est triomphant, et la vertu malheureuse sur la terre : cela est faux, réplique un troisième; le crime porte son châtiment avec lui, et la vertu trouve en elle-même sa récompense. Un hypocondre juge que tout va mal en ce monde; et c'est une preuve, selon lui, que les choses ne sont pas mieux dans l'autre. Un nouvel oracle décide que cela doit être ainsi, que l'espoir d'une récompense éternelle rendrait la vertu intéressée et mercenaire. Enfin les matérialistes sont d'avis que la vertu n'a pas besoin d'un autre motif que l'intérêt, ni d'un autre prix que les avantages temporels qui y sont attachés. On établirait plutôt la concorde entre les flots d'une mer agitée, qu'entre les têtes échauffées des philosophes.

§ XIV.

Onzième objection : *La Providence.*

Onzième objection. Selon Bayle, la conduite de la Providence renverse plusieurs maximes de morale. 1° Il est évident qu'on doit empêcher le mal si on le peut; cependant Dieu souffre les désordres qu'il lui serait aisé de prévenir. 2° Il est évident qu'une créature qui n'existe point, ne saurait être complice d'une action mauvaise. 3° Qu'il est injuste de la punir comme complice de cette action; néanmoins le dogme du péché originel est contraire à ces maximes. 4° Il est évident qu'il faut préférer l'honnête à l'utile; cependant Dieu pouvant choisir entre un monde meilleur et le monde actuel, a préféré celui-ci, parce qu'il y trouve mieux les intérêts de sa gloire.

Si on répond qu'il ne faut pas mesurer les devoirs du Créateur à ceux de la créature, les pyrrhoniens concluront qu'il n'y a donc point de vérité absolue; que tout est relatif; que ce qui est vrai dans une circonstance est faux dans une autre. Comment prouvera-t-on que Dieu ne peut nous tromper, s'il n'est pas obligé d'agir selon nos idées; et comment sommes-nous sûrs qu'il y a des corps (1170)?

Réponse. Bayle lui-même a reconnu que ceux qui veulent réduire les obligations de la cause générale à la mesure d'une Providence subalterne, sont de petits esprits; il s'est donc réfuté lui-même : mais aucune contradiction ne l'étonne. Qui peut douter que les devoirs des différents états ne soient relatifs? Un père doit corriger son fils : celui-ci n'est pas en droit de corriger son père : un roi doit commander à ses sujets : ceux-ci ne commandent pas à leur souverain, etc. C'est déjà une absurdité de supposer à Dieu des *devoirs*, des *obligations* morales à l'égard des créatures.

1° Pourquoi un homme est-il obligé d'empêcher le mal autant qu'il le peut? Parce que son pouvoir étant borné, cette obligation ne le réduit point à l'impossible. Mais Dieu a une puissance infinie : si on veut que dans le monde il prévienne tout mal, qui n'est que la privation d'un plus grand bien, on le réduit à l'infini, par conséquent à l'impossible. Voilà pourquoi aucune comparaison ne peut avoir lieu à son égard.

La deuxième maxime est mal appliquée. Etre complice d'un crime, c'est y coopérer volontairement. Qui a jamais enseigné que

(1165) Bolingb., *OEuvr. posth.*, tome V, p. 428, 431.
(1166) *Pens. sur la comète*, § 231.
(1167) Ci-dessus, c. 1, art. 1, § 6.
(1168) *Psal.* LXXII, 17.
(1169) *Eccle.* IV, VIII, IX.
(1170) *Dict. crit.*, art. *Pyrrhon.*, rem. B.

les enfants d'Adam fussent dans ce sens *complices* de son péché?

La troisième maxime est fausse. Des enfants peuvent porter sans injustice la peine du crime de leur père. Le roi, pour crime de rébellion, peut dégrader un gentilhomme, confisquer ses biens, le bannir, etc. Ses enfants nés et à naître se trouvent déchus de la noblesse, de leur héritage et de leur fortune, sans avoir été complices du crime de leur père. De même, nous naissons privés de la grâce sanctifiante, du droit à la béatitude éternelle, de l'immortalité de nos corps, de l'empire absolu sur nos passions; autant de priviléges qui nous étaient acquis par le décret de Dieu, si notre premier père n'eût pas péché. Nous naissons *coupables* et non *complices* du péché originel. Nous le verrons ci-après.

La quatrième maxime porte sur une fausse supposition. Jamais personne n'a enseigné que Dieu a créé le monde tel qu'il est, *parce qu'il y trouve mieux l'intérêt de sa gloire;* il l'aurait également trouvée dans un monde plus parfait ou moins parfait que celui-ci. Il est donc absurde de dire qu'il a préféré l'utile à l'honnête; rien ne peut être utile à Dieu souverainement heureux et parfait.

Dieu n'est pas obligé d'agir selon nos idées, parce que souvent elles sont fausses. Il ne peut ni mentir ni nous tromper, parce que cela répugne à sa véracité souveraine; il n'y a point de milieu entre le mensonge et la vérité; le mal dans l'univers n'étant que la privation d'un plus grand bien, ne répugne point à une bonté infinie : entre le mal positif et le mieux, il y a un milieu qui est le bien borné. Cette discussion nous conduit naturellement à la question de l'origine du mal.

ARTICLE IV.

De l'origine du mal.

§ I.

Il y a des maux de trois espèces.

Il y a du mal dans le monde; nous y voyons un désordre affreux, soit dans le sens physique, soit dans le sens moral : c'est le lieu commun sur lequel insistent les athées, les blasphémateurs et les esprits faibles. Ou Dieu, dit Epicure, peut empêcher le mal et ne le veut pas, ou il le veut et ne le peut pas : s'il ne le veut pas, en quoi consiste sa bonté? S'il ne le peut pas, où est sa puissance? Telle est la difficulté qui a exercé l'esprit humain dans tous les siècles.

Nous répondons d'abord qu'il y a des maux que Dieu ne peut pas, d'autres qu'il ne veut pas empêcher, et qu'il ne s'ensuit rien contre son pouvoir ni contre sa bonté : il s'agit de démontrer la justesse de cette réponse. Dieu a dit à Cyrus par le prophète Isaïe : *C'est moi qui produis la lumière et les ténèbres, qui donne la paix et qui fais les maux* (1171). Il condamne ainsi l'erreur des anciens Perses, prédécesseurs des manichéens, qui admettaient deux principes, l'un du bien et l'autre du mal.

On distingue des maux de trois espèces : le mal que l'on pourrait appeler *métaphysique*, ce sont les imperfections des créatures; mal inséparable d'une nature contingente et bornée; le mal *physique*, ou les douleurs auxquelles sont exposés tous les êtres sensibles; le mal *moral*, ou le péché, triste apanage des êtres bornés, intelligents et libres. Selon la révélation, celui-ci est à l'égard de la nature humaine la source du mal physique : l'homme est condamné à souffrir et à mourir en punition du péché d'Adam; sans cette faute originelle, l'homme innocent et vertueux aurait été constamment heureux.

Il y a du mal dans le monde; mais comment en estimer la quantité? Les uns soutiennent qu'il y a plus de mal que de bien; c'était le sentiment des manichéens dont Bayle a pris la défense (1172) : c'est encore l'opinion des mélancoliques, des misanthropes et de plusieurs athées. D'autres, plus sensés, et en plus grand nombre, reconnaissent qu'il y a plus de bien que de mal; qu'aucune créature sensible n'est sur la terre absolument malheureuse. Un philosophe moderne s'est attaché à prouver que la somme des maux est parfaitement égale à celle des biens; que cette égalité est une suite nécessaire de la nature et des êtres créés et bornés, que Dieu avec toute sa puissance n'a pu faire autrement; que le bien pur et absolu ne peut se trouver que dans l'Etre infini. Enfin les optimistes ont pris pour leur devise : *tout est bien;* selon eux, il n'y a dans le monde aucun mal pur et duquel il ne résulte un bien : ce qui est mal pour un être particulier, est un bien à l'égard de la totalité des êtres; ce monde-ci est le meilleur des mondes possibles; Dieu souverainement puissant n'a pu en créer un plus parfait.

Cette diversité de sentiments, parmi les philosophes, est moins une preuve de l'obscurité de la question, que de la tournure bizarre des divers esprits qui l'ont examinée. Il n'est certainement pas démontré qu'un monde meilleur que celui-ci soit impossible; la révélation nous fait entendre, qu'avant le péché d'Adam, le monde était un séjour plus heureux qu'il n'est. Si Dieu a fait nécessairement les choses telles qu'elles sont, nous ne lui devons aucune reconnaissance, et nous sommes sous l'empire de la fatalité.

Il est encore moins prouvé que dans ce monde il y ait plus de mal que de bien : le contraire serait aisé à démontrer; mais cela n'est pas nécessaire pour résoudre la question que nous avons à traiter. Il s'agit seulement de savoir si le mélange des biens et des maux, tel que nous l'éprouvons, peut

(1171) *Isa.* XLV, 7.
(1172) *Diction. crit.*, art. *Xénophanes*, rem. F; *De la nat.*, 1re partie, c. 6 et s.

ou ne peut pas se concilier avec la bonté infinie de Dieu.

Bayle, avide de paradoxes, s'est appliqué à prouver que cette conciliation est impossible ; que le système des manichéens, qui admettaient deux principes, l'un auteur du bien, l'autre cause du mal, est le seul qui puisse soulager notre raison. Attaqué par divers adversaires, après bien des disputes et des contradictions, il a été forcé de convenir que cette hypothèse des deux principes, considérée en elle-même, est absurde, insoutenable, contraire aux idées de l'ordre, sujette aux rétorsions, et ne saurait lever les difficultés (1173). Tertullien l'avait déjà démontré dans son livre contre Hermogène (1174); et nous allons le prouver en peu de mots.

§ II.

Deux premiers principes sont absurdes et inconciliables.

1° Nous avons fait voir ailleurs qu'il ne peut pas y avoir deux êtres nécessaires ou existants par eux-mêmes; que l'existence nécessaire renferme la souveraine perfection : il est donc absurde d'en admettre deux, dont l'un soit essentiellement mauvais.

2° Ou le bon principe a pu empêcher son adversaire de produire le mal, ou il ne l'a pas pu. S'il l'a pu, il est aussi responsable de la production du mal que s'il l'avait fait lui-même. S'il ne l'a pas pu, sa puissance est bornée; peu importe qu'elle le soit, ou par la nature des choses, ou par la malice du mauvais principe : l'argument d'Epicure revient dans toute sa force; l'hypothèse manichéenne ne peut servir à la résoudre.

3° Les deux principes ont agi nécessairement ou librement : dans le premier cas, tout est nécessaire ; c'est le système de la fatalité. Que les choses soient telles qu'elles sont par la nécessité de leur nature, ou par la nature de leurs causes premières, cela est indifférent. Dans le second cas, Dieu devait plutôt s'abstenir de produire des créatures, que de consentir que le mauvais principe les rendît méchantes et malheureuses.

Vainement Bayle a donné à son hypothèse toutes les tournures imaginables. Il avait supposé d'abord que le bon et le mauvais principe ont fait ensemble une convention, afin de faire cesser le chaos où l'un détruisait ce que l'autre faisait (1175). On lui a montré que quand le chaos ne serait pas une absurdité, c'était encore un moindre mal que l'existence de tant de créatures qui souffrent par leur faute ou par celle d'autrui.

Il a supposé ensuite que les deux principes agissaient nécessairement et indépendamment l'un de l'autre (1176). Ils ont donc agi de toute éternité; il n'y a point eu de chaos, et tout est nécessaire. Mais comment se trouve-t-il de la diversité et de l'inégalité entre les créatures? Deux causes nécessaires, agissant de toute leur force, ne peuvent produire des effets inégaux : dire que cette inégalité est un effet de la nécessité, ou qu'elle vient du hasard, c'est la même chose. Bayle n'a recours à l'hypothèse des manichéens, que pour expliquer l'origine du mal moral; dans le système de la nécessité, il n'y a plus de mal moral : rien n'est positivement ni bien ni mal.

Donc l'hypothèse des deux principes, de quelque manière qu'on la conçoive, est absurde et ne satisfait à aucune difficulté (1177). L'essentiel est de faire voir que les objections des manichéens, de Bayle, des matérialistes, ne prouvent rien contre le dogme d'un seul Dieu infiniment puissant et bon, créateur de toutes choses.

§ III.

De l'imperfection des créatures ; inégalité de leurs dons.

D'où vient le mal que nous éprouvons? Le mal *moral* vient de la liberté de l'homme, le *physique* de sa condition, le *métaphysique* de la contingence de son être : Dieu ne peut empêcher cette dernière espèce de mal; toutes les créatures sont nécessairement imparfaites, le bien qui est en elles est essentiellement borné ; cette borne qui les termine, cette imperfection de leur être est le mal *métaphysique* duquel nous devons parler d'abord.

Si Dieu est bon, disent nos adversaires, il doit aimer également ses créatures, leur donner toutes les perfections qui leur conviennent, ne point favoriser certains individus plus que les autres : pourquoi cette prédilection aveugle et injuste (1178)?

Pour peser la valeur de cette objection, il faut savoir pourquoi telle perfection convient à telle espèce d'êtres ou à tel individu. Dieu, maître de créer des êtres ou de les laisser dans le néant, ne doit rien à ce qui n'existe pas; l'existence qu'il leur donne est un bienfait gratuit; chaque degré de perfection et de bien-être qu'il leur départit est une faveur et un trait de bonté : tel attribut leur convient, parce que Dieu l'a voulu, point d'autre raison.

Dans la totalité des créatures, Dieu, sans déroger à sa bonté infinie, a pu produire des espèces inégales, de purs esprits plus parfaits que l'homme, des êtres purement sensitifs qui lui sont inférieurs, des êtres inanimés d'une nature encore plus imparfaite. Il n'est aucune de ces espèces à laquelle Dieu n'ait pu donner plus de perfection, puisqu'il est tout-puissant; mais il pouvait aussi en donner moins, puisqu'il est maître

(1173) *IIe Eclairciss. sur les manich.*, à la fin du *Dict. crit.*

(1174) Ch. 10 et suiv.

(1175) *Dict. crit.*, art. *Manich.*, rem. D; *Pauliciens*, rem. E, F, I.

(1176) *Ibid.*, article *Zoroastre*, remarque E, n. 1.

(1177) *Mém. de l'Acad. des insc.*, t. L, in-12, p. 301, 339 et suiv.

(1178) S. AUGUST., *L. contra Epist. fundam.*, c. 25.

de ses dons : un bienfait reçu n'est pas un titre pour en exiger de plus grands.

Si l'espèce humaine est plus imparfaite que les anges, elle est aussi plus parfaite que les êtres purement sensitifs et que les corps inanimés. Rien n'est donc parfait ou imparfait, bien ou mal, que par comparaison; il n'est point de mal absolu; Dieu, quoique infiniment puissant, ne peut créer que des êtres finis et bornés.

De même que, sans déroger à une bonté infinie, Dieu a pu créer des espèces inégales, ainsi il a pu, sans blesser aucun droit, mettre de l'inégalité entre les individus de la même espèce. Il aurait pu créer différentes espèces d'hommes, comme il a créé différentes espèces d'animaux dont les facultés sont inégales. Si j'ai droit de me plaindre parce que j'ai moins de force, d'intelligence, de santé que mon voisin; celui-ci se plaindra, de son côté, de n'avoir pas la vue perçante de l'aigle, la force de l'éléphant, la vitesse du cerf, un sixième sens, et toutes les connaissances qui lui manquent. Cela va droit à l'infini, puisque Dieu pouvait augmenter à l'infini les facultés de chaque espèce et de chaque individu. Le philosophe qui a écrit qu'un être infiniment puissant et bon ne doit faire et permettre que l'*infiniment bien* (1179), ne s'entendait pas lui-même : l'infiniment bien dans une créature, un effet égal à la puissance infinie, est une contradiction. Si tous les hommes étaient borgnes ou boiteux, ce ne serait plus un défaut ni un mal; ce n'en est un dans l'état présent des choses, que par comparaison.

Vainement on dira que Dieu nous doit toutes les perfections qui conviennent à notre nature, qui sont une propriété ou un apanage de notre espèce; aucun degré de perfection ne nous convient, que parce que Dieu l'a libéralement voulu : il pouvait nous en accorder davantage; il pouvait aussi nous en donner moins. Ce que Dieu départit à l'un, ne le rend point redevable à l'autre; tout est pur bienfait de sa part, soit à l'égard des espèces, soit pour le compte des individus (1180).

Bayle a été forcé de reconnaître cette vérité; il avoue que Dieu n'est pas obligé de distribuer également ses dons; que l'inégalité ne dérogerait point à une bonté et à une puissance infinie, si chaque créature sensible était contente de sa condition et de la portion de biens qui lui est échue (1181). Déjà, par cet aveu, la bonté infinie de Dieu est justifiée à l'égard des imperfections des créatures : sera-t-il plus difficile d'en faire l'apologie à l'égard du mal physique, du mécontentement des êtres sensibles, de ce que l'on appelle *bonheur et malheur?*

§ IV.

Du mécontentement des hommes.

1° Est-il vrai qu'en général les hommes soient mécontents de leur sort? Un matérialiste a prouvé le contraire. Supposons, dit-il, que l'on propose à un homme quelconque de changer son existence contre celle d'un autre à son choix; j'entends par *son existence* tout ce qui le constitue tel qu'il est, ses facultés naturelles et acquises, ses connaissances, ses idées, ses inclinations, sa manière de voir et de sentir. Il y a cent à parier contre un, qu'aucun homme ne serait assez hardi pour vouloir hasarder l'échange avec quelque individu que ce soit (1182). Horace avait déjà fait la même réflexion (1183). L'Auteur du *Système de la nature* dit que si nous jetons un coup d'œil impartial sur la race humaine, nous y trouverons un plus grand nombre de biens que de maux; que nul homme n'est heureux en masse, mais qu'il l'est en détail, etc. (1184). Il n'est personne, dit-on, qui ne soit content de soi : comment donc quelqu'un est-il mécontent de Dieu?

2° La question n'est pas de savoir s'il y a des mécontents, mais s'ils ont raison de l'être; Bayle convient qu'ils ont tort. « De toutes les perfections de Dieu, dit-il, la bonté serait la plus visible, si les hommes y faisaient réflexion. L'on a beau dire que nous sommes plus susceptibles du chagrin et de la douleur que du plaisir; *cela n'est pas vrai.* Les plaisirs dont nous jouissons viennent des lois que Dieu a posées dans la nature; au contraire, la plupart de nos chagrins viennent du mauvais usage que nous faisons de notre raison. C'est notre ingratitude, notre orgueil, notre humeur insatiable qui nous fait parler : *Falso queritur de natura sua genus humanum*, dit très-bien Salluste, etc. (1185). » Ainsi il réfute ce qu'il avait dit ailleurs, qu'il y a dans ce monde plus de maux que de biens (1186).

3° Pour savoir si les créatures sensibles ont lieu d'être contentes ou mécontentes, il faudrait assigner le degré de bien-être au delà duquel l'homme ne peut rien prétendre légitimement, et en deçà duquel il a droit de se plaindre. Si de deux hommes également favorisés à tous égards par la Providence, l'un est content de son sort, l'autre mécontent, s'ensuit-il que la bonté divine est en défaut à l'égard du second, parce qu'il est moins soumis, moins reconnaissant, moins raisonnable que le premier? Prendrons-nous pour règle de la bonté divine l'ingratitude et les désirs des insensés?

(1179) *Traité des erreurs populaires*, ch. 5, page 110.

(1180) S. August., liv. II *De genesi contra Manich.*

(1181) *Rép. au Prov.*, c. 75, 157, 165, 175; *Dict. crit.*, art. *Manich.*, rem. D.

(1182) *Syst. social*, 1re partie, c. 15.

(1183) *Satyr.*, l. I, sat. I.

(1184) *Syst. de la nat.*, tome I, c. 16, p. 352 et suiv.

(1185) *Nouv. de la République des Lettres*, août 1684, art. 6, p. 111. *Diction. critique*, art. *Aurélien*, rem. F.

(1186) *Dictionnaire critique*, article *Xénophanes*, rem F.

Job sur son fumier bénissait Dieu : Alexandre, possesseur d'un empire immense, n'était pas satisfait. Il y a des hommes si mal organisés, disent les matérialistes, qu'ils ne peuvent être heureux que par le crime : faudra-t-il que Dieu refonde leur caractère, ou leur permette des crimes pour les rendre heureux? Si nous avons droit d'exiger tel ou tel degré de bonheur, dès que nous en avons l'idée ou le désir, ce principe va droit à l'infini.

§ V.

Notions du bonheur et du malheur.

Puisque sur l'article du bien et du mal physique, du bonheur et du malheur, les philosophes soutiennent le pour et le contre, tâchons de nous en faire des notions plus exactes que les leurs.

Le *bonheur* exige deux choses, être exempt de toute sensation douloureuse, et avoir un sentiment de plaisir du moins dans le degré le plus faible : donc être *malheureux* absolument parlant, c'est éprouver un sentiment continuel de douleur sans aucun intervalle de plaisir.

Je dis *absolument parlant*, parce que le bonheur et le malheur, soit pour le degré, soit pour la durée, ne consistent pas dans un point indivisible : ce sont deux états habituels, susceptibles de plus et de moins : nous n'en jugeons que par comparaison. Le sophisme continuel de Bayle et de ses copistes est de les prendre toujours dans un sens absolu. Si un homme pendant toute sa vie avait souffert les douleurs de la goutte ou de la gravelle, et n'avait joui que de quelques moments de repos, nous ne dirions pas que cet homme a été heureux; mais s'il a joui d'une santé et d'un bien-être constant pendant quatre-vingts ans, et qu'il n'ait éprouvé que quelques instants d'une douleur légère, soutiendra-t-on qu'il a été malheureux ? Ce serait se jouer des termes. Il est moins heureux, si l'on veut, que s'il n'avait jamais souffert, et que s'il avait éprouvé des plaisirs plus vifs et plus durables ; mais il est beaucoup plus heureux que le malade dont nous venons de parler.

Le seul principe fixe que nous ayons, est qu'il n'y a point de bonheur absolu que le bonheur éternel, point de malheur absolu que le sort des damnés ; leur existence est moins désirable que le néant. Mais entre ces deux extrêmes, il y a un nombre infini de degrés qui ne sont bonheur ou malheur que par comparaison, et dans lesquels Dieu a pu nous placer sans déroger à une bonté infinie.

De même que la perfection et l'imperfection des créatures sont des idées purement relatives, le bonheur et le malheur ne sont que relatifs. Il n'est aucune créature à laquelle Dieu n'ait donné quelque degré de perfection, et il n'en est aucune à laquelle Dieu n'ait accordé quelque degré de bonheur et de bien-être. Ce que nous nommons *imperfection* n'est que la privation d'un plus haut degré de perfection ; et ce que nous appelons *malheur* n'est que la privation d'un degré plus grand et plus durable de bonheur (1187). Nous n'avons pas plus lieu d'être mécontents du degré de bonheur dont nous jouissons que du degré de perfection que nous possédons ; notre état, tel qu'il est, ne peut paraître malheureux qu'à ceux qui n'espèrent rien après cette vie. L'égalité de bonheur et de perfection entre les hommes rendrait la société impossible ; ils ne sont liés que par leurs besoins (1188).

Il est donc faux que l'homme soit *malheureux* sur la terre ; il l'est qu'un seul degré de mal gâte cent degrés de bien (1189) ; il l'est qu'un seul instant de douleur ici-bas soit une objection insoluble contre la bonté divine (1190), surtout lorsque la douleur est une expiation du péché, et le moyen de mériter un bonheur éternel. Toutes ces maximes ne sont fondées que sur une notion fausse du bonheur, et sur une idée encore plus fausse de la bonté infinie de Dieu.

§ VI.

Fausse comparaison entre la bonté divine et la bonté humaine.

Continuellement on compare la bonté divine à la bonté humaine ; l'Etre infini à l'être borné : source intarissable de sophismes. Un homme n'est censé *bon* qu'autant que sa volonté de faire du bien égale son pouvoir, parce que ce pouvoir est très-borné. Il doit faire le plus de bien qu'il peut, l'accorder le plus promptement, au plus grand nombre de personnes, le plus longtemps qu'il lui est possible ; aucun de ces caractères n'est applicable à Dieu. On tombe en contradiction dès que l'on exige qu'il fasse autant de bien qu'il peut ; il en peut faire à l'infini ; qu'il en fasse le plus promptement, il l'a pu de toute éternité ; qu'il en fasse au plus grand nombre de créatures possible, il en peut créer à l'infini ; qu'il le fasse le plus longtemps, il peut continuer pendant toute l'éternité. Sa bonté même envers les bienheureux ne remplit pas toutes ces conditions ; Dieu peut augmenter à l'infini le bonheur des saints, et il a pu le faire commencer cent mille ans plus tôt ; ce bonheur n'est infini que dans sa durée ; c'est l'infini *en puissance*, mais il ne sera jamais l'infini actuel.

Bayle lui-même a été forcé de convenir que « nos idées naturelles ne peuvent point être la mesure commune de la bonté et de la sainteté divine, et de la bonté et de la

(1187) C'est le principe sur lequel saint Augustin a toujours raisonné contre les manichéens et contre les pelagiens. (L. III *De lib. arb.*, c. 2, n. 5; c. 12, n. 12 et 13; *L. contra Epist. fundam.*, c. 25, 30 37; *Op. imperf.*, l. V, n. 58, 60, etc.)

(1188) Théodoret, *Thérapeut.*, 6e discours, page 571.

(1189) *Dictionnaire critique*, article *Xénophanes*, rem. I.

(1190) *Le bon sens*, § 51 et 60.

sainteté humaine ; que n'y ayant point de proportion entre le fini et l'infini, il ne faut pas se permettre de mesurer à la même aune la conduite de Dieu et la conduite des hommes (1191). » Voilà cependant ce qu'il a fait dans tous ses livres, et ses copistes ne cessent de le répéter : pour argumenter contre la bonté divine, ils allèguent les exemples d'un père, d'une mère, etc. ; comparaisons fausses qui ne prouvent rien.

Posons donc pour principe que la bonté de Dieu, quoique infinie, est la volonté de faire du bien plus ou moins, et toujours dans un degré borné ; que dans les divers degrés dont les biens créés sont susceptibles, il n'en est aucun, quelque borné qu'il soit, que l'on puisse regarder comme indigne de la bonté de Dieu (1192). Si l'on ne voulait appeler *bien* que ce qui est le *meilleur* possible, il n'y aurait plus de bien dans l'univers; le mieux, le meilleur, c'est l'infini.

Or, dans le nombre immense des créatures sensibles que Dieu a formées, y en a-t-il une seule à laquelle il n'ait fait du bien plus ou moins, et dont l'existence ne soit pas préférable au néant? Voilà où la question est réduite. S'il a donné à toutes, sans exception, quelque degré de bien-être, il a donc été bon à leur égard ; quelque degré qu'il leur en eût accordé, il aurait toujours pu leur en faire davantage, puisque sa puissance est infinie : les limites de ses bienfaits, quelque resserrées qu'elles soient, ne prouvent donc rien contre sa bonté; les maximes de nos adversaires ne sont que des équivoques.

Bayle demande : « La souveraine puissance jointe à une bonté infinie, ne comblera-t-elle pas de biens son ouvrage (1193)? » Si *combler de biens*, c'est en accorder autant que Dieu peut en donner et que la créature peut en recevoir, cela va à l'infini : l'exiger, c'est vouloir l'infini créé, l'infini actuel, c'est tomber en contradiction.

« Une bonté infinie, continue Bayle, devrait rendre nos biens purs, notre bonheur continuel; elle ne peut rendre ses créatures malheureuses (1194). » Un *bien pur*, un bien sans privation, est un bien infini, soit dans la quantité, soit dans la durée ; Dieu ne peut l'accorder, parce que sa puissance est infinie et sa bonté inépuisable. Nous avons démontré qu'aucune n'est absolument malheureuse. « Dieu, dit-il encore, pouvait sauver l'homme, ou le rendre éternellement heureux, sans lui faire aucun mal temporel; s'il est infiniment bon, il le doit (1195). » Fausse maxime. Dès que la bonté est jointe à un pouvoir infini, il est absurde de dire qu'elle doit tout ce qu'elle peut : Bayle a été forcé de l'avouer.

§ VII.

Du mal moral, ou du péché.

Mais c'est principalement contre le mal moral, contre le péché et ses sujets, qu'il a tourné ses objections.

« Si Dieu, dit-il, a prévu le péché de l'homme, ou s'il l'a seulement jugé possible, il a dû le prévenir; il a dû déterminer l'homme au bien moral, comme il l'a déterminé au bien physique. » Ainsi raisonnaient déjà les manichéens (1196).

Réponse. Contradiction. L'homme déterminé au bien moral, comme au bien physique, ne serait plus libre ; il n'y aurait plus ni bien, ni mal moral, ni crime ni vertu, l'un et l'autre ne seraient plus imputables.

Dieu pouvait prévenir le péché, donc il le devait : fausse conséquence; il est absurde de réduire la bonté divine, jointe à un pouvoir infini, à faire tout ce qu'elle peut.

« Le pouvoir de faire le mal, dit-il encore, est mauvais en lui-même. Dieu ne devait pas l'accorder à l'homme (1197). »

Réponse. Fausse notion du libre arbitre ; Bayle a été obligé de la rétracter (1198). La liberté est le pouvoir donné à l'homme de faire le bien ou le mal moral, à son choix. Le pouvoir de faire le mal *seul* serait essentiellement mauvais, mais il répugne ; alors le mal ne serait plus *moral* ni imputable.

Le pouvoir de faire le bien *seul* dans un état de félicité parfaite, est le privilége des bienheureux dans le ciel, mais ce n'est plus un *mérite*. Cet état est sans doute meilleur et plus avantageux que celui dans lequel nous sommes ; le libre arbitre de l'homme est un moindre bien que la grâce inadmissible des saints ; mais c'est aussi un plus grand bien que l'état des brutes, incapables de faire le bien ni le mal moral : Bayle en est convenu (1199); il n'est donc pas *mauvais en lui-même;* ce n'est donc point un mal absolu : n'est-ce pas un très-grand avantage pour l'homme de pouvoir se rendre éternellement heureux, s'il le veut, par la pratique du bien (1200).

« Donner à l'homme, dit-il, le libre arbitre dans un instant où l'on prévoit qu'il en abusera, c'est lui faire un don pernicieux (1201). »

(1191) *Réponse à M. Le Clerc*, § 5; *Œuv.*, t. III, p. 997.

(1192) C'est encore le principe posé par saint Augustin, epist. 186, *ad Paulin.*, c. 7, n. 22.

(1193) *Dictionnaire critique*, article *Manichéens*, rem. D.

(1194) *Pauliciens*, rem. E.

(1195) *Dictionnaire critique*, art. *Origène*, rem. E, n. 4 et 6.

(1196) *Dict. crit.*, art. *Manichéens*, rem. D.; art. *Pauliciens*, rem. F ; S. Aug., *contra advers. Legis et Proph.*, l. I.

(1197) *Dictionnaire critique*, article *Pauliciens*, rem. E, F ; *Entretien de Maxime*, IIe partie, c. 21, p. 70.

(1198) *Eclaircissements sur les manichéens*, page 631.

(1199) *Dictionnaire critique*, article *Pauliciens*, rem. M.

(1200) C'est la réflexion de saint Aug., l. XI *De Genesi ad litt.*, c. 7, n. 9.

(1201) *Dictionnaire critique*, art. *Pauliciens*, rem. E, F ; *Entretiens de Maxime*, IIe partie, chap. 21, p. 70.

Réponse. Cela est faux. La prévoyance du mauvais usage que l'homme fera de sa raison, de sa liberté, des ses connaissances, de ses talents corporels, etc., ne change point la nature de ses dons; elle n'influe en rien sur l'abus que l'homme peut en faire.

« Dieu, continue Bayle, devait plutôt ôter à l'homme le libre arbitre, que de lui permettre d'en abuser (1202). »

Réponse. Nouvelle fausseté. La privation du libre arbitre n'est *un bien* que quand elle est jointe à la grâce inadmissible : or, l'homme n'était point dans cet état ; le libre arbitre ne lui était pas donné précisément pour la circonstance dans laquelle l'abus était prévu, mais pour toute sa vie : Dieu ne l'en avait pas doué afin qu'il en abusât, mais afin qu'il s'en servît pour se rendre constamment heureux.

« Ne vaut-il pas *mieux*, dit notre sophiste, enchaîner un homme que de lui laisser la liberté de se tuer (1203)? »

Réponse. Double faute de logique. Cela vaut *mieux ;* donc Dieu le doit : la conséquence est fausse, parce qu'elle mène à l'infini. Un homme devrait le faire en pareil cas; donc Dieu le doit de même : comparaison fautive ; Bayle en est convenu.

« Un don, dit-il, ne peut être envisagé comme un bienfait, que quand on y ajoute l'art de s'en servir. »

Réponse. D'accord. Dieu avait suffisamment donné à Adam l'art de se servir de son libre arbitre, toutes les connaissances et les secours nécessaires; Adam n'a péché ni par ignorance, ni par impuissance de mieux faire, mais par choix et de propos délibéré : il en est de même avec proportion de tous ceux qui pèchent.

« Il ne convient qu'à un ennemi, conclut-il, de faire des dons qu'il prévoit devoir être pernicieux à ceux auxquels il en accorde. »

Réponse. Autre comparaison sophistique. Cela peut être vrai, en parlant des hommes ; mais Bayle devrait se souvenir qu'aucun exemple de bienfaiteur, d'ami, d'ennemi, etc., ne peut être appliqué à Dieu.

« Pourquoi, dit saint Augustin, Dieu n'aurait-il pas créé l'homme malgré la prescience qu'il avait de son péché? Il était prêt à le couronner s'il persévérait dans l'innocence, à le guider après sa chute, à le secourir pour le relever, toujours également admirable par sa bonté, par sa justice, par sa clémence. Il prévoyait aussi que de cette race faible et mortelle il naîtrait un peuple de saints. De quelque manière que l'homme se conduise, il a toujours également à se louer de la Providence divine, de ses récompenses s'il fait le bien, de ses justes châtiments s'il vient à pécher, de ses miséricordes lorsqu'il fait pénitence et retourne à la vertu (1204). » Tertullien avait déjà répondu la même chose à Marcion (1205).

§ VIII.

Sur l'inefficacité des secours ou des grâces.

Les objections de Bayle sur la nature des secours accordés à l'homme ne sont pas plus solides que les précédentes.

« Dieu pouvait, dit-il, prévenir le péché de l'homme par une grâce efficace, sans nuire à son libre arbitre ; il ne devait pas cette grâce à l'homme, mais il la devait à lui-même et à sa bonté infinie. Ne donner à l'homme qu'un secours inefficace dont Dieu prévoyait l'inutilité, c'était plutôt lui faire du mal que du bien. »

Réponse. Cet argument et mille autres semblables portent sur trois suppositions fausses. La première, qu'un moindre bienfait comparé à un plus grand, n'est plus un bien, mais un mal. La deuxième, que de deux bienfaits inégaux, Dieu se doit à lui-même d'accorder toujours le plus grand. La troisième, que plus Dieu prévoit de résistance de la part de l'homme, plus il est obligé d'augmenter la grâce. Ces trois absurdités n'ont pas besoin d'une plus longue réfutation.

Une grâce inefficace, ou une grâce dont Dieu prévoit l'inefficacité, est sans doute un moindre bienfait qu'une grâce dont il prévoit l'efficacité; mais il est faux que la première soit un mal, un don inutile ou pernicieux, un piége tendu à l'homme, etc. Un secours qui donne à l'homme toute la force nécessaire pour le rendre maître de son choix et de son action, ne peut, sous aucune face, être envisagé comme un mal

« A l'égard de Dieu, continue Bayle, permettre le péché et vouloir le péché, c'est la même chose, puisqu'il peut toujours l'empêcher ; Dieu ne peut prévoir le péché futur que dans son décret; dès qu'il a prévu qu'Adam pécherait, il impliquait contradiction qu'Adam ne péchât pas (1206). »

Réponse. Tout cela est faux. En quel sens Dieu veut-il le péché au moment même qu'il donne la grâce nécessaire pour l'éviter? On ne peut mieux juger de la volonté de Dieu que par l'effet immédiat qu'elle opère : or, son effet immédiat est la grâce ou le secours qu'elle donne pour faire le bien : elle veut donc le bien, puisque la grâce est destinée à le produire. Mais Dieu laisse à l'homme le pouvoir de résister ; il permet la résistance, il ne l'empêche point; celle-ci n'est point l'effet de la grâce, mais de la volonté de l'homme. Dieu ne donne point la grâce afin que cette résistance arrive, mais pour une fin contraire ; il est absurde de juger de la volonté de Dieu par l'effet que produit la volonté de l'homme.

Avant de donner la grâce, Dieu prévoit

(1202) *Dictionnaire critique*, article *Pauliciens*, rem. M.

(1203) *Ibid.*

(1204) S. Augustinus, *Lib. de Catechis rudibus*, c. 18.

(1205) *Adv. Marcion.*, l. ii, c. 6.

(1206) *Dictionnaire critique*, article *Pauliciens*, rem F; article *Prudence*, rem. F; *Réponse au Prov.*, c. 145, etc.; *Ent. de Maxime*, iie partie, c. 21 et 26.

si l'homme y coopérera ou s'il y résistera : mais l'événement prévu n'est point, à l'égard de Dieu, le motif de donner telle grâce ou telle autre. Dans le premier cas, la grâce ne serait plus gratuite, elle serait la récompense du consentement prévu : dans le second cas, ce serait une punition de la résistance prévue : or, une *grâce*, un secours, un bienfait ne peut jamais être une punition.

Dieu ne fait aucun décret, aucune prédétermination du péché, il n'en a pas besoin pour connaître les futurs ni les possibles ; du moins ce décret n'est pas un article de foi, pour argumenter contre la bonté divine : il est ridicule de se prévaloir d'un système arbitraire et incertain, d'une dispute scolastique à laquelle on peut très-bien se dispenser de prendre part.

Nous avons fait voir que la *nécessité* que l'on fait résulter de la prescience divine, n'est qu'une nécessité de conséquence ou de supposition, qui, loin de détruire la liberté humaine, en suppose l'exercice.

§ IX.

Première objection : *L'homme n'est pas heureux.*

Les matérialistes n'ont fait que répéter les arguments de Bayle ; ils ont cru les renforcer par un ton déclamateur.

Première objection. L'homme n'est pas heureux, ses jouissances ne sont point durables, ses plaisirs sont mêlés de peines, peu de gens sont contents de leur sort ; la machine humaine, prétendu chef-d'œuvre d'industrie, a mille façons de se déranger. Une bonté infinie ne peut être limitée, ni partiale, ni exclusive ; si Dieu est infiniment bon, il doit le bonheur à toutes ses créatures : un animal, un ciron qui souffrent, sont un argument invincible contre la providence divine et contre ses bontés infinies (1207).

Réponse. L'homme n'est pas absolument ni complétement heureux, cela est clair ; il ne peut pas l'être sur la terre : mais ce n'est pas la faute de la bonté divine, si les athées ne veulent point du bonheur qu'elle leur offre dans une autre vie. Ils veulent le bonheur présent, sans mérite et sans vertu, la félicité des brutes ; Dieu ne serait ni juste, ni bon, ni sage, s'il la leur accordait.

L'homme n'est point non plus absolument malheureux, puisqu'il a *des jouissances et des plaisirs*, quoique mêlés de peines ; aucun homme ne meurt qu'à regret ; aucun ne voudrait, après de mûres réflexions, changer son existence contre celle d'un autre ; chacun est content de soi, par conséquent du sort que lui a fait la bonté divine : le désir aveugle et vague d'un sort meilleur ne signifie rien ; l'ingratitude volontaire de l'homme ne doit point être mise sur le compte de la providence.

Dieu n'a point voulu que la machine humaine fût immortelle ni invulnérable ; par là même il nous avertit que nous sommes réservés à une autre vie : cela n'empêche pas que cette machine ne soit un chef-d'œuvre d'industrie, puisque l'ouvrier a calculé avec la dernière précision les instants de durée qu'il veut lui accorder : il est absurde de la comparer à l'ouvrage d'un mécanicien, celui-ci est intéressé à rendre sa machine durable ; Dieu n'a aucun intérêt à nous faire vivre plus ou moins longtemps.

Un philosophe ne s'entend pas lui-même, lorsqu'il dit qu'une bonté infinie ne peut être *limitée* dans ses effets : ses effets peuvent-ils être infinis comme elle ? Elle n'est point partiale, puisque ses dons sont purement gratuits ; ni exclusive, puisqu'elle fait du bien à tous plus ou moins. Un animal, un ciron qui souffrent, ne prouvent rien ; mais un sage, un chrétien, qui bénissent Dieu dans les souffrances, fournissent une réponse invincible à toutes les déclamations des athées.

§ X.

Deuxième objection : *Nous ne sommes pas sûrs d'une autre vie.*

Deuxième objection. L'on nous console en disant que ce monde n'est qu'un passage et un lieu d'épreuve ; mais l'existence d'une autre vie n'a pour garants que les désirs et l'imagination des hommes. Dieu qui sait tout n'a pas besoin de nous éprouver : une épreuve qui dure depuis la création peut-elle nous inspirer de la confiance ? Sans nous donner ici-bas un bonheur infini, Dieu pouvait nous accorder du moins le bonheur dont les êtres finis sont susceptibles. S'il ne le peut ou ne le veut pas, comment savons-nous qu'il le pourra ou le voudra dans une autre vie dont nous n'avons point d'idée ! Depuis deux mille ans, les bons esprits attendent une solution raisonnable à ces difficultés (1208).

Réponse. Les bons esprits ont reçu cette solution depuis le commencement du monde ; pour les esprits pointilleux et gauches, ils disputeront jusqu'à la fin des siècles. Nous les prions de nous dire si leur déchaînement contre la Providence et le renoncement à un bonheur futur servent beaucoup à soulager le malheur présent.

Ce bonheur futur a pour garants, non le désir ou l'imagination, mais le sentiment intérieur de notre destinée, la notion évidente et ineffaçable de la justice divine, qui console le juste et fait trembler l'incrédule, l'absurdité du système, soit physique soit moral, des athées : nous le verrons ci-après.

Dieu ne nous éprouve point pour savoir ce que nous sommes et ce que nous ferons, il le sait de toute éternité ; mais pour nous juger par le témoignage de notre conscience, pour nous porter à la vertu ; c'est nous qui avons besoin de cette épreuve, et ce besoin même est le fondement de l'ordre moral et de la société : nous le prouverons en son lieu. La longueur même de cette épreuve est ce qui nous inspire la confiance, parce que Dieu, qui ne peut avoir aucune raison

(1207) *Le bon sens*, § 51 et 69.

(1208) *Ibid.*, § 57, etc.

d'être injuste ou méchant, ne peut laisser la vertu sans récompense, ni le vice sans châtiment.

Puisque les athées ne sont pas contents de la mesure du bonheur dont ils jouissent ici-bas, nous les supplions de fixer enfin cette mesure, de nous dire quel degré et quelle durée de bonheur ils croient pouvoir exiger de la bonté divine ; il est absurde de l'accuser toujours sans déterminer précisément en quoi elle a péché, et jusqu'à quel point elle est en défaut à l'égard des incrédules.

Depuis la création, l'on ne s'est pas aperçu que le bonheur de ce monde contribuât beaucoup à rendre l'homme meilleur ; c'est un préjugé fâcheux contre la validité des titres sur lesquels il exige ce bonheur. Si on nous répond que Dieu pourrait aussi aisément rendre l'homme vertueux par des bienfaits que par des châtiments, nous répliquerons qu'il dépend aussi de l'homme de se laisser toucher par les premiers plutôt que par les seconds ; s'il fait le contraire, c'est sa faute et non celle de Dieu.

§ XI.

Troisième objection : *Aucun attribut de Dieu n'est prouvé par les effets.*

Troisième objection. L'on ne peut juger de la nature d'une cause que par ses effets ; puisqu'il y a du bien et du mal dans le monde, nous avons autant raison de conclure que Dieu est méchant que d'affirmer qu'il est bon. Nous ne pouvons juger de la sagesse divine que par la conformité des moyens qu'elle emploie avec le but qu'elle se propose : or, ce but n'est jamais rempli ; Dieu a fait les hommes pour sa gloire, et il n'est point glorifié, puisque tous les hommes l'offensent ; il a fait le monde pour le bonheur de l'homme, et l'homme n'est pas heureux ; il veut punir le vice et récompenser la vertu, tout au contraire le vice triomphe pendant que la vertu est malheureuse. C'est donc contre l'évidence des faits que nous attribuons à Dieu l'intelligence, la providence, la sagesse, la bonté, la justice (1209).

Réponse. Il est faux que l'on doive juger de la nature de la cause première par ses effets : ceux-ci sont nécessairement bornés ; et par la notion de l'*Être nécessaire*, il est démontré que cette cause est infiniment parfaite, que tous ses attributs sont infinis. Le bien qui est dans le monde a nécessairement une cause, et cette cause ne peut être que la bonté de Dieu ; ce bien étant nécessairement borné, le mal n'est que la borne même qui le termine, ou la privation d'un plus grand bien : ce mal a donc pour cause non la méchanceté de Dieu, mais la nature même ou l'essence des êtres contingents et bornés. Il est absurde qu'un bien créé n'ait pas de borne et ne soit pas ainsi mélangé de mal.

Il est faux que nous puissions juger de la sagesse divine par la conformité des moyens qu'elle emploie avec son but ; dans l'ordre moral, nous ne connaissons point en détail les moyens dont Dieu se sert, et nous sommes forcés de dire avec saint Paul : *o altitudo !*

Il est encore faux que son but général ne soit jamais rempli. La gloire de Dieu ne consiste point à recevoir en effet les hommages et l'adoration de tous les hommes, mais en ce que leur bonheur dépend de leur fidélité à remplir ce devoir : or ce dessein de Dieu n'est jamais sans effet. Il a fait les créatures pour l'homme et pour son bonheur, non tel que les voluptueux et les méchants le désirent, mais tel qu'il convient à un être raisonnable créé pour la vertu et pour ses récompenses éternelles.

Dieu ne récompense pas ordinairement la vertu ici-bas, parce que les biens de ce monde sont trop bornés pour la rendre heureuse ; il n'en est pas moins vrai qu'à tout calculer l'homme est beaucoup plus heureux ici-bas par la vertu que par le vice : les athées en conviennent lorsqu'ils fondent leur morale sur l'intérêt temporel de l'homme, et sur ce principe, que la vertu même en ce monde porte avec elle sa récompense, et le vice son châtiment. Ils ont ainsi le privilége de se contredire quand il leur plaît.

Parce que nous attribuons à Dieu l'intelligence, la sagesse, la bonté, la justice, l'auteur que nous réfutons nous accuse de faire Dieu à notre image, et de lui laisser toujours un bout de l'oreille humaine (1210). Pour attaquer la bonté de Dieu, il la compare à la bonté de l'homme, il prescrit à Dieu ce qu'il doit faire par la conduite qu'un homme doit tenir : cette contradiction est un bout d'oreille qui n'est pas de l'oreille humaine.

§ XII.

Quatrième objection : *La croyance d'un culte est contraire à la bonté divine.*

Quatrième objection. Il est impossible de concilier la bonté divine avec la croyance d'un enfer. Selon les notions de la théologie moderne, Dieu n'a créé le plus grand nombre des hommes que dans la vue de les mettre à portée d'encourir des supplices éternels. Un Dieu assez perfide et assez malin pour créer un seul homme, et pour le laisser ensuite exposé à se damner, ne peut être regardé que comme un monstre de déraison, d'injustice, de malice et d'atrocité (1211).

Réponse. Les blasphèmes d'un énergumène ne sont pas des démonstrations. Selon les notions de cette théologie moderne, qui est celle de saint Paul, *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* (1212) ; il est donc faux que Dieu en ait créé un seul *dans la*

(1209) *Le bon sens*, § 1, 52, 76, etc.
(1210) *Ibid.*, § 59, 79.
(1211) *Le bon sens*, ibid., § 62 ; *Code de la nat.*, IIIe partie, p. 123 ; *Syst. social*, Ire partie, c. 11, p. 125.
(1212) *I Tim.* II, 4.

vue de le mettre à portée d'encourir des supplices éternels. Le dessein contraire de Dieu est prouvé par les bienfaits et les grâces que Dieu accorde à tous sans exception, par les promesses qu'il leur fait, par le châtiment dont il les menace, par les remords qu'il leur inspire, par la patience avec laquelle il les souffre, et dont les incrédules se scandalisent.

Pour savoir si la damnation d'un seul homme peut ou ne peut pas s'accorder avec la bonté infinie de Dieu, il faudrait combiner la grièveté de la peine avec la quantité des secours que Dieu a donnés, et le degré de résistance que le pécheur y a opposé: les incrédules sont-ils en état de faire ce calcul? Qu'ils se révoltent contre le dogme d'un enfer qui les épouvante, cela n'est pas étonnant; qu'ils blasphèment contre Dieu, parce qu'il punit rigoureusement le crime, ils ont leurs raisons; qu'ils veulent opiniâtrément le bonheur sans vertu et sans mérite, c'est leur affaire; mais l'obtiendront-ils en effet? Voilà la question.

§ XIII.

Cinquième objection : *Dieu aurait pu rendre l'ordre moral inaltérable.*

Cinquième objection. Si l'ordre physique de l'univers prouve une Providence intelligente, puissante et pleine de bonté, quelle incertitude ne doit pas jeter sur cette preuve le désordre moral et politique dont ce monde est continuellement le théâtre? L'ordre moral avait-il fait moins d'honneur à la Divinité, que le mouvement réglé des astres, que le retour périodique des saisons? Dieu serait-il moins bien représenté par des souverains justes et bons, que par des tyrans impitoyables, par des sultans avides, par des conquérants farouches? N'eût-il pas été plus avantageux à l'homme d'être déterminé à la vertu dans chaque instant de sa durée, que de jouir de sa funeste liberté de pécher et de se damner (1213)?

Réponse. Toujours même sophisme : cela eût été mieux, du moins il nous le semble; donc Dieu a dû le faire : cela eût été plus avantageux à l'homme; donc il a droit de l'exiger de la bonté de Dieu : les incrédules ne sortent pas de là. Outre l'absurdité qu'il y a de réduire la bonté de Dieu à faire non-seulement le *bien*, mais le *mieux*, qui est l'infini, est-il démontré que ce qui semble le mieux à notre égard est aussi le mieux à l'égard de Dieu et à l'égard de l'univers entier?

Au jugement des esprits droits et des cœurs vertueux, le *mieux* est que Dieu ait attaché à la vertu le bonheur parfait et inadmissible, que la vertu dépende de nous par le moyen du libre arbitre, et des grâces que Dieu nous accorde, qu'ainsi le bonheur soit la récompense de nos actions libres et méritoires. Tel est, selon nous, l'*ordre moral.* Que font les incrédules? Ils appellent *ordre moral* un système dans lequel la volonté de l'homme serait *déterminée à la vertu dans tous les instants de sa durée,* où par conséquent l'homme ne pécherait jamais. Ils ne voient pas que cet ordre prétendu *moral* serait purement *physique,* qu'alors la vertu et le bonheur seraient une nécessité. Nous n'avons point d'autre notion de la nécessité et de la causalité *physiques,* que la coexistence constante de tel phénomène avec tel autre ; c'est par là que nous jugeons que l'un est la cause physique et mécanique de l'autre : nous le verrons en parlant de la liberté.

A quoi aboutit donc dans le fond le verbiage des incrédules? A vouloir prouver que Dieu, par sa bonté infinie, a dû nous accorder un bonheur constant, parfait, inadmissible, sans exiger de nous la vertu, parce que cela aurait été mieux. Nous commençons par nier ce *mieux* prétendu qu'ils ne démontreront jamais, et nous ajoutons que quand ce serait évidemment le mieux, il serait encore absurde de l'exiger de Dieu, parce que le mieux, c'est l'infini; le bonheur même des saints dans le ciel n'est pas absolument le mieux que Dieu puisse faire.

Puisque nos adversaires font de cette question une affaire de goût et de tempérament (1214), nous demandons qui doit l'emporter, ceux qui aiment la vertu malgré ses obstacles et ses dangers, ou ceux qui n'en veulent point, parce qu'elle est pénible : le premier avis a été celui de tous les saints qui sont dans le ciel ; le second fut celui de tous les réprouvés qui souffrent en enfer.

Les théologiens, dit un matérialiste, rejettent sur le diable le mal moral qui est dans le monde : mais puisque c'est Dieu qui a créé le diable, c'est donc Dieu qui est la cause du mal. D'ailleurs, Dieu étant le maître de diriger comme il lui plaît le libre arbitre de l'homme, il doit empêcher le diable d'être le plus fort (1215).

Réponse. Quelque fort que l'on suppose le diable, il ne le sera jamais assez pour détruire le libre arbitre; Dieu ne permettra jamais une violence qui rendrait le péché involontaire, par conséquent non imputable. Comment l'auteur prouve-t-il que Dieu *doit* diriger toujours au bien le libre arbitre de l'homme? Par l'exemple d'un roi. Telle est la logique de nos adversaires ; ils comparent Dieu à l'homme, le pouvoir infini à la puissance bornée ; ensuite ils nous accusent de ce sophisme.

§ XIV.

Aveu important des athées ; ils se décident par goût.

Cependant ce paralogisme leur paraît suffisant pour rendre l'athéisme excusable. « Si l'agent universel, disent-ils, n'est pas intelligent, on ne conçoit pas qu'il puisse y avoir de l'ordre dans le monde ; s'il est intelligent, comment y a-t-il du mal physique et moral? La raison flottante entre ces deux

(1213) *Le bon sens, Système de la nat., Lettre de Memmius à Cicéron,* etc., etc.

(1214) *Voyez* le § suivant.

(1215) *Xe Lettre à Sophie,* p. 157 et suiv.

abîmes ne peut se déterminer par elle-même; elle ne trouve ni preuve ni induction; tout homme sensé resterait dans le doute, si son cœur, impatient de choisir, ne le déterminait pas.... Son tempérament seul décide du choix (1216). »

Réponse. Que le choix des athées soit décidé par un tempérament fâcheux, et vienne d'un cœur mal organisé, nous l'avouons sans peine; mais que la croyance d'un Dieu et d'une Providence parte de la même source, c'est une fausseté.

1° Cette croyance est celle de la très-grande pluralité du genre humain; les athées ne sont pas un sur vingt mille, si elle vient du cœur et du tempérament, elle est donc entée sur la constitution de l'humanité. Prendrons-nous pour singularité de tempérament le sentiment de tous les hommes, à la réserve d'un vingt-millième? Si ce très-petit nombre se croit mieux organisé et mieux pensant que le reste de l'espèce, cet orgueil est aussi bien fondé que celui d'un habitant des petites-maisons, qui a pitié de la folie du genre humain.

2° Il est faux que la raison n'ait ni preuve ni induction pour se décider entre deux prétendus abîmes. Il est démontré qu'il y a un *Etre nécessaire*, et c'est une contradiction de le supposer borné. C'en est un autre de supposer des *êtres contingents*, créés sans défauts; ils seraient infinis : l'ordre physique du monde est évident d'ailleurs; donc il est démontré en rigueur que la cause première est intelligente. Ce n'est pas assez de dire qu'*on ne conçoit pas* comment cet ordre peut être l'ouvrage du hasard ou de la matière aveugle; nous concevons évidemment que cela est impossible et absurde.

Mais est-il démontré de même que le *mal*, qui n'est que la privation d'un plus grand bien, est incompatible avec la nature de la première cause; qu'un degré borné de bien tel que nous le voyons n'est pas assez grand pour être l'ouvrage d'un Créateur sage et bon? Aucun degré, quel qu'il soit, ne peut être en proportion d'un pouvoir infini. Ici ce n'est pas la raison qui juge et qui creuse l'abîme, c'est le goût et le tempérament, puisque le très-grand nombre des hommes juge le contraire.

3° Pourquoi avons-nous peine à concevoir que tant de mal physique et tant de penchant au mal moral puisse être permis par un Créateur tout-puissant et infiniment bon? Parce que nous comparons sa bonté avec celle des êtres contingents et bornés. Notre ignorance ou notre scandale n'est donc fondé que sur une comparaison fautive, et dont l'absurdité saute aux yeux.

Il est absurde d'en conclure que, si Dieu avait voulu être connu, il nous aurait donné des lumières qui nous manquent; que le doute ne peut l'offenser, puisqu'il nous y retient lui-même malgré nous (1217). La question est de savoir si c'est la lumière qui manque aux athées, ou si c'est la volonté; si c'est Dieu qui la leur refuse, ou si ce sont eux qui la rejettent. Puisqu'ils sont dans le doute, de quoi s'avisent-ils de dogmatiser?

4° Si le théisme et l'athéisme sont un pur effet de tempérament, il est absurde d'argumenter pour ou contre. Les athées espèrent-ils de nous donner leur tempérament par des raisonnements philosophiques? Ils se couvrent d'opprobre, en avouant que ce n'est pas la raison, mais le goût qui les détermine.

§ XV.

Principes à retenir sur cette question.

Nous avons poussé pour eux la complaisance jusqu'où elle pouvait aller; nous avons réfuté leurs objections par leurs propres aveux, par leurs principes, par leurs contradictions; mais il est important de ne pas perdre de vue les axiomes évidents qui servent à éclaircir la dispute sur l'origine du mal, question que les incrédules regardent très-mal à propos comme insoluble. Tertullien s'en est déjà servi autrefois contre Hermogène et contre Marcion; saint Augustin contre les Manichéens (1218), et Théodoret dans ses *Discours sur la Providence.*

1° Dieu ne peut faire l'*infini actuel;* ses ouvrages, ses dons, ses bienfaits sont nécessairement bornés : il ne peut donc jamais y avoir de proportion entre ses attributs infinis, et les effets que nous apercevons.

Puisque sa puissance est infinie, la chaîne des créatures possibles et des dons qu'il peut leur accorder forme une échelle immense, dont les degrés tous bornés varient à l'infini. Aucun de ces degrés, quelque borné qu'il soit, n'est indigne de la bonté divine, autrement elle ne pourrait en accorder aucun.

Ces degrés divers ne sont un bien ou un mal, une perfection ou une imperfection, un bonheur ou un malheur, que par comparaison. Tout degré quelconque est un bien ou un avantage à l'égard des degrés inférieurs; c'est un mal ou un désavantage à l'égard des degrés supérieurs, puisqu'il renferme une privation. Prendre ce bien ou ce mal relatif pour un bien ou un mal absolu, et raisonner sur ce fondement, c'est se jouer des termes, c'est renouveler le sophisme des stoïciens, qui soutenaient que les souffrances ne sont pas un mal.

2° De là il s'ensuit que nous ne connaissons point l'*infini* des attributs divins, par leurs effets ou par les créatures; il n'y a point de proportion entre le fini et l'infini; nous la tirons de la notion d'Etre nécessaire, parce qu'il y a contradiction que la nécessité absolue d'être soit limitée. Argumenter sur la mesure bornée des bienfaits de Dieu, en

(1216) *Aux mânes de Louis XV*, tome I, p. 291; *Lettres de Memmius à Cicéron*, traité n. 5; *Le bon sens*, etc.; *De l'homme*, par HELVET., t. II, sect. 9, note XV, p. 598.

(1217) *Aux mânes de Louis XV*, tome I, page 305.

(1218) *Du libre arb.*, l. III, c. 5; *De Gen. ad litt.*, l. XI, c. 7, etc.

conclure que sa bonté infinie n'est pas, c'est un sophisme grossier.

3° Il s'ensuit encore que toutes les comparaisons et les exemples empruntés de la bonté des créatures, d'un père, d'une mère, d'un bienfaiteur, d'un législateur, d'un roi, d'un médecin, ne concluent rien. Dans les créatures, la bonté se mesure par les effets, parce que les uns et les autres sont bornés : à l'égard de Dieu, la mesure est fausse; la proportion ne peut avoir lieu.

Si l'on conclut que nous ne savons donc pas en quel sens Dieu est bon, cela est faux. Dieu est bon dans ce sens qu'il fait du bien à tous, non également, non autant qu'il le peut, ni autant que nous voudrions, mais autant qu'il le juge à propos, et sans aucun mérite de notre part : n'est-ce pas assez pour exciter en nous la reconnaissance, l'amour, la confiance, la religion?

4° Il s'ensuit enfin que quand on dit : *Il y a du mal dans le monde*, cela signifie seulement qu'il n'y a pas autant de bien qu'il pourrait y en avoir. Un instant de douleur nous paraît un mal positif et absolu; mais, envisagé sur la totalité de la vie, il n'est que la privation d'un bien-être continuel. De même le péché est un mal positif, mais il vient de l'homme, et non de Dieu; c'est l'abus d'une faculté bonne et avantageuse, quoique imparfaite. Une volonté toujours déterminée au bien serait un don *meilleur* que la liberté; mais celle-ci n'est pas un mal, puisque c'est le pouvoir de mériter un bonheur éternel, elle est infiniment supérieure à la condition des brutes. L'opposé du meilleur, ou du mieux, n'est pas le mal, mais le bien. Dieu aide cette faculté de l'homme par des secours plus ou moins forts, plus ou moins abondants; ce sont toujours des bienfaits; l'abus que l'homme en fait souvent n'en change point la nature. Il ne faut pas confondre le secours avec l'abus, parce que celui-ci est libre et volontaire.

Pourquoi les objections tirées de l'existence du mal paraissent-elles d'abord difficiles à résoudre? Pour plusieurs raisons. La première, c'est que l'on argumente sur l'*infini*, notion qui induit aisément en erreur, à moins que l'on n'y regarde de près. La deuxième, c'est qu'elles sont proposées dans le langage ordinaire, que tout le monde entend, ou croit entendre; mais ce langage est un abus continuel des termes de *bien*, de *mal*, de *bonté*, de *bonheur*, de *malheur* : pour les éclaircir, il faut les réduire à la précision du langage philosophique, à laquelle peu de personnes sont accoutumées, et de laquelle les incrédules ont grand soin de se dispenser. En troisième lieu, on voudrait y donner une réponse directe, tirée de la bonté humaine; et c'est justement l'application que l'on fait de ces notions à la bonté divine, qui produit les sophismes. Telle fut déjà la source des anciennes disputes entre les stoïciens et les autres philosophes, sur la nature du bien et du mal.

Il est bien singulier que deux sophismes, entés l'un sur l'autre, aient suffi pour renverser toutes les têtes philosophiques depuis Job jusqu'à nous, et que ce soit encore là le fondement de tous les systèmes d'incrédulité.

ARTICLE V.

Des divers systèmes d'athéisme, et en particulier de celui de Spinosa.

§ Ier.

Système d'Epicure.

Après avoir établi solidement la vérité, il n'est pas fort nécessaire de faire l'énumération de toutes les erreurs. Dès que l'existence de Dieu est invinciblement prouvée, peu nous importe de connaître les chimères que les philosophes ont voulu mettre à sa place. Mais puisque les modernes s'obstinent à renouveler les rêves anciens, il est bon de voir s'ils les ont rendus moins absurdes. Les uns ont prêté à la matière toutes les propriétés de l'esprit, comme si un nom substitué à un autre pouvait changer la nature des choses. Les autres ont attribué tout au *hasard*, comme si ce terme pouvait rendre raison de quelque phénomène. D'autres enfin ont appelé le hasard *nécessité*, sans être en état d'expliquer ce qu'ils entendent par là. Tous voulaient se débarrasser de l'idée d'un Dieu, peu inquiets de la vérité ou de la fausseté du système qu'ils embrassaient.

Si nous consultons Epicure, une infinité d'atomes de différentes figures, mus de toute éternité dans le vide, suivant des lignes obliques, se sont rencontrés par hasard, se sont accrochés, ont formé, par leur réunion fortuite, les différents corps dont l'univers est composé. Vainement on lui demande sur quoi fondé il croit les atomes éternels ou existants par eux-mêmes; pourquoi ils ont été séparés avant de former des masses; quelle cause leur a donné le mouvement; pourquoi ce mouvement s'est fait en lignes obliques ou convergentes, plutôt qu'en lignes droites, dans un vide immense où rien ne résistait; quelle est la cause du mouvement de masse qui persévère encore dans les globes après la réunion des atomes. Vainement nous voudrions savoir comment le hasard, aujourd'hui si impuissant, a produit les mêmes merveilles qu'aurait opérées l'intelligence la plus sage; comment des atomes non vivants ont enfanté des êtres vivants et animés; comment des molécules de matières, qui ne pensent point lorsqu'elles sont séparées, sont douées de la pensée lorsqu'elles sont réunies; comment leur mouvement nécessaire peut produire la liberté dans l'homme, etc. Epicure ne se croit point obligé de répondre à toutes ces questions : vingt absurdités, plus ou moins, ne l'effrayent point (1219); il eut des disciples, il en trouve encore: tous croient sur sa parole et se dispensent de rien prouver.

Ce philosophe ne se piquait point de rai-

(1219) Cic., *Tusc.*, l. v, n. 39.

sonner. Il regardait la dialectique et la métaphysique comme deux sciences assez inutiles (1220). De quoi servent-elles en effet quand on veut suivre un système par goût et non par raison? Sa physique était pitoyable; elle n'avait ni règle ni principes; il répétait continuellement qu'il faut étudier la nature, et il était incapable de donner une raison satisfaisante d'aucun phénomène. Mais il délivrait les hommes de la crainte des dieux, des remords de la conscience, de l'embarras des vertus civiles. Il faisait consister le souverain bien dans la volupté; comment n'aurait-il pas des sectateurs dans les siècles licencieux et chez les peuples corrompus?

Nous avons vu ailleurs par quels artifices on a voulu le justifier de nos jours, et jusqu'à quel point on y a réussi (1221).

§ II.

Systèmes des fatalistes.

D'autres attribuaient toutes ces choses à la *nécessité* ou à la fatalité. Nous avons fait voir que, dans le fond, celle-ci est la même chose que le hasard. Ils supposaient, comme Epicure, que la matière, par son essence, était douée du mouvement, du sentiment, de la vie, du pouvoir de former des êtres organisés, sans savoir ce qu'elle fait. Que l'on nomme ce pouvoir *forme substantielle, force plastique, nature naturante*, l'absurdité est égale. Il fallait soutenir que tout est nécessaire et que tout change; que tout est éternel et que rien n'est permanent; attribuer à la matière la propriété essentielle à l'esprit, l'*action* et le principe du mouvement.

Quand on compare ces deux hypothèses, on voit que leurs sectateurs ne disputaient que sur des mots. Que l'on appelle la raison première de toutes choses hasard ou nécessité, elle exclut également l'action d'une cause intelligente. Que le monde soit éternel, ou qu'il ait commencé, autre question très-peu importante selon l'idée des anciens. Tous admettaient l'éternité de la matière. Que celle-ci ait été réduite en atomes, en chaos, ou sous une autre forme avant la combinaison régulière qu'elle a aujourd'hui, cela est indifférent. La seule question intéressante est de savoir si cette combinaison, qui n'a pas toujours été, s'est formée par l'opération d'une cause intelligente, ou par une cause aveugle. Les fatalistes n'admettaient pas plus l'action d'une intelligence que les épicuriens. Ce n'était pas la peine de faire tant de bruit pour établir de part et d'autre la même absurdité (1222).

Les stoïciens, qui admettaient une intelligence qu'ils appelaient l'âme du monde, et qui concevaient l'univers comme un grand animal, étaient un peu plus sensés: absolument parlant, on ne peut pas les mettre au nombre des athées; mais ils ne raisonnaient pas conséquemment (1223).

1° Ils supposaient la matière éternelle : or un être éternel est immuable. Dès qu'il n'a point de cause extérieure de son existence, il n'en a point non plus de sa manière d'être; cette manière lui est donc essentielle et nécessaire. Dieu n'aurait aucun pouvoir sur la matière s'il n'en était pas le créateur.

2° Ils supposaient une relation mutuelle et une dépendance essentielle entre deux substances totalement différentes, entre l'esprit et la matière; supposition gratuite et non prouvée. Entre le corps et l'âme d'un homme, il n'y a point de relation essentielle, mais seulement en vertu de la volonté de Dieu, qui a fait ces deux substances l'une pour l'autre. De même notre âme est affectée par divers changements de notre corps, les stoïciens devaient admettre que Dieu ou l'âme du monde était affectée par les changements de la matière : idée fausse qui ôte à la Divinité l'indépendance, l'immutabilité, la toute-puissance, la félicité.

3° Ces philosophes n'avaient point une vraie notion de l'esprit; ils le supposaient étendu et divisible. Selon eux, l'âme du monde était répandue dans toute la masse; les âmes humaines étaient des portions détachées de l'âme universelle; elles y retournaient et s'y réunissaient après la dissolution du corps, ou après un certain période de temps. Ils n'attribuaient point à notre âme une existence individuelle, ni une immortalité personelle après la mort.

« Les anciens, dit Sénèque, entendaient par *Jupiter* ce que nous entendons nous-mêmes, l'âme ou l'esprit qui conserve et gouverne l'univers, le Maître et l'Ouvrier de ce monde, auquel on peut donner toutes sortes de noms. Voulez-vous l'appeler *le destin?* Vous ne me tromperez pas, car c'est la cause des causes, de laquelle tout dépend. Le nommez-vous *Providence?* Vous avez raison; c'est lui dont l'intelligence pourvoit aux mouvements de ce monde et le fait marcher à son insu. Dites-vous que c'est *la nature?* Très-bien; de lui toutes choses sont nées, et de lui vient l'esprit qui nous anime. Est-ce *le monde?* D'accord, car il est tout ce que vous voyez; intimement présent à toutes les parties de la machine, il subsiste par lui-même (1224). » Cicéron a rendu les mêmes idées dans le songe de Scipion, et Virgile les a ornées de toutes les grâces de la poésie (1225).

Ce système, examiné de près, n'est pas fort différent de celui de Spinosa.

(1220) Diog. Laerce, liv. x, § 30; Cic., *Acad. quæst.*, l. iv, n. 172.

(1221) *Ci-dessus*, c. 3, art. 6, § 17 et 18.

(1222) *Morale d'Epicure*, par M. Batteux, p. 160 et suiv.

(1223) A peine peut-on donner le nom de théisme à leur système. (Hume, *Hist. natur. de la religion*, p. 41.)

(1224) Sénèque, *Nat. quæst.*, l. ii, c. 45.

(1225) *Æneid.*, l. vi, 724; *Georg.*, l. iv, 220.

§ III.

Système de Spinosa, fondé sur des équivoques.

Si la doctrine de ce dernier pouvait être intelligible, elle le serait devenue sous la plume du comte de Boulainvilliers ; on ne l'a point accusé d'avoir mal rendu les sentiments de Spinosa, ni d'avoir affaibli ses raisonnements : en les dépouillant de la sécheresse géométrique, qui en rend la lecture insupportable, ce commentateur a cherché à les rendre moins révoltants. On a peut-être mieux réussi que l'on ne pensait, en donnant à son livre le titre de *Réfutation ;* une doctrine absurde, fondée sur un abus continuel des termes, n'a besoin que d'être expliquée pour être détruite. C'est sur ce commentaire même que nous ferons de courtes observations : lorsque nous aurons démontré que les propositions fondamentales du spinosisme sont fausses et absurdes, nous serons dispensés de réfuter les conséquences en détail.

Le but de Spinosa et de son commentateur est de prouver que Dieu n'est autre chose que l'universalité des êtres; que tout ce qui existe est un seul être, une seule substance : les arguments destinés à étayer cette proposition sont d'une absurdité palpable pour tous ceux qui entendent les termes.

« Il y a quelque chose d'existant, dit l'interprète de Spinosa; personne n'en disconvient; c'est ce que j'appelle l'*être abstrait en général*.... La première propriété que j'y découvre est la nécessité de son existence; car l'être ne serait point l'être s'il n'existait pas (1225*). »

Dans ce peu de mots il y a déjà deux sophismes fondés sur deux équivoques. 1° L'être abstrait en général n'existe pas, tout ce qui existe est un être particulier; une abstraction n'est qu'une idée, et une idée ne donne point de réalité à son objet. L'auteur reconnaît lui-même que l'*humanité abstraite* est un être non nécessaire et non existant (1226) ; il en est de même de l'être abstrait. 2° L'être abstrait ne serait point un être réel et actuel s'il n'existait pas, cela est vrai ; il ne serait pas un être idéal et possible, cela est faux. L'idée de l'être en général ne renferme en soi, ni la nécessité, ni la contingence; elle en fait abstraction.

« Tous les êtres particuliers, continue l'auteur, n'ont point cette existence nécessaire qui fait la propriété de l'être absolu... Je suis donc convaincu par raison qu'il y a un être absolu et nécessaire, et par sentiment qu'il y en a plusieurs particuliers qui ne sont ni absolus ni nécessaires (1227). »

Contradictions. 1° De la simple notion d'*être*, l'Auteur a conclu d'abord l'existence nécessaire; à présent il reconnaît que les êtres particuliers ne l'ont point : il est absurde de soutenir que l'existence nécessaire convient au genre et ne convient point à l'espèce, qu'un attribut essentiel à l'être n'est pas commun à tous les êtres. C'est comme si l'on disait qu'une qualité essentielle à l'homme en général n'est pas commune à tous les hommes. 2° Il nomme l'être nécessaire l'*être absolu*, et bientôt il dira que nous ne pouvons le connaître que par relation à tous les êtres (1228) : en quel sens est-il donc l'être absolu? 3° De son aveu, il y a *plusieurs êtres* particuliers; donc ils ne sont pas *un seul être :* il est impossible qu'un seul être nécessaire et plusieurs êtres contingents soient la même chose.

§ IV.

Double sens de ces mots : exister par soi.

De toutes ces suppositions fausses et captieuses, l'auteur tire deux conséquences : la première, que « tout ce qui est conçu comme nécessairement existant doit être en soi et par soi. » Cela est certain. L'être nécessaire est en *soi*, et non dans un sujet ou un suppôt distingué de lui : c'est donc une substance. Il est *par soi* ou par sa propre essence; il n'a point de cause distinguée de lui. L'auteur confond ces deux notions.

La seconde conséquence, dit-il, est que « ce qui n'existe point nécessairement existe en autrui et par autrui, et ne peut être conçu que par autrui (1229). » Fausseté. *Exister par autrui* a un double sens; il signifie exister dépendamment d'un sujet ou d'un suppôt, à la manière des modifications ou des accidents. Ainsi la rondeur d'une boule n'existe point en elle-même ni par elle-même; elle existe dans la boule et par la boule; son existence n'est point réellement ou substantiellement distinguée de celle de la boule. *Exister par autrui* signifie aussi exister indépendamment d'une cause, avoir reçu l'existence d'un principe distingué de soi. Dans ce sens, aucun être contingent, aucune substance créée n'existe par soi-même; elle a reçu l'existence par la volonté de Dieu. Mais il ne s'ensuit pas que Dieu soit le sujet ou le suppôt de l'être contingent, comme une substance est le suppôt de ses modifications, ni qu'une créature existe en Dieu comme un accident existe dans une substance. Un pareil sophisme est ridicule.

L'auteur lui-même dévoile cette grossière équivoque : « Je sens bien, dit-il, mon existence, mais je ne la saurais séparer de ses causes..... Je ne suis point une substance, parce que je ne puis être conçu par moi seul, et je n'existe point par moi seul (1230). »

Cela est faux. Non-seulement je sens mon existence, mais je sens qu'elle est distinguée de celui qui me l'a donnée; que je ne suis pas Dieu, et que Dieu n'est pas moi. L'idée d'un homme ne renferme point l'idée de Dieu, comme celle de *blancheur* emporte

(1225*) *Réfutation de Spinosa*, par Boulainv., p. 7 et 43.
(1226) *Ibid.*, p. 67.
(1227) Boulainv., p. 8.
(1228) *Ibid.*, p. 13.
(1229) Boulainv., p. 9 et 10.
(1230) *Ibid.*, p. 10 et 98.

l'idée d'un corps blanc. Je puis donc être conçu par moi seul, et j'existe par moi seul, dans ce sens que mon existence est individuelle et séparée de l'existence de toute autre substance.

Ce qui suit n'est pas moins captieux : « Entre les êtres qui n'ont pas *d'existence propre*, j'en vois de deux espèces : les uns imitent la nature de l'être absolu, en ce qu'ils paraissent être par eux-mêmes, comme un homme, un arbre ; les autres sont manifestement en autrui, et ne peuvent être séparés de leur sujet, comme la figure, la couleur (1231). »

Il est faux qu'un homme, un arbre n'aient pas une existence propre, distinguée de l'existence de tout autre être. Ils existent *en eux-mêmes ;* ce ne sont point des modifications, comme la figure et la couleur. Ils existent aussi *par eux-mêmes*, et non par un sujet ou suppôt ; ce sont donc des êtres absolus, quoique contingents, par conséquent des substances dans toute la rigueur du terme.

Non-seulement je sens que mon existence m'est propre et individuelle, mais que mes pensées et mes sensations sont à moi seul ; qu'un autre ne les éprouve et ne les connaît point, qu'il n'en a point la concience, puisque je n'ai pas non plus la conscience ni la connaissance des siennes. Il est donc impossible qu'un autre homme et moi soyons une seule et unique substance, un seul et unique individu.

§ V.

Fausse notion de la substance.

Notre sophiste continue à brouiller toutes ces notions. « Tout ce qui est en soi et par soi, dit-il, je l'appelle *substance ;* ce qui est distinctivement en autrui et par autrui, je l'appelle *mode* de substance ; ce qui est en autrui et par autrui, sans distinction, est un accident (1232). »

Fausses définitions. Tout ce qui est *en soi* est véritablement une substance, quand même il ne serait pas *par soi* ou par son essence, et indépendant d'une cause. Ainsi un homme existe en soi, sans avoir besoin de suppôt ; quoique Dieu soit la cause de cette existence, il n'en est le sujet ni le suppôt.

L'homme n'est donc point un *mode* de la substance divine ; il n'existe point en Dieu ni par l'existence propre de Dieu, puisqu'il en est réellement distingué ; il pourrait être anéanti sans que Dieu perdît rien de sa propre substance.

Un accident, comme la blancheur, la rondeur, le mouvement, existe dans un sujet et par un sujet ou un suppôt. Qu'il en soit distingué, comme le soutiennent quelques philosophes, ou qu'il n'en soit pas distingué, comme le veut Descartes, cela ne fait rien. La différence que met l'auteur entre *distinctivement* et *sans distinction* est absolument inutile.

Suivant le principe fondamental de nos raisonnements, si un homme et un arbre étaient identifiés avec la substance divine, qui est *une* et indivisible, selon Spinosa et selon la vérité, ils seraient aussi identifiés entre eux, ce qui est absurde.

Nous disons, dans un autre sens, que nous existons *en Dieu* (1233), parce que son immensité le rend présent à tous les êtres ; que nous existons *par lui* ou par sa volonté, parce qu'il nous a créés. Dieu est donc la cause et non le sujet ou le suppôt de notre existence. Dieu, être nécessaire, ne peut en aucun sens être le suppôt d'une existence contingente telle que la nôtre ; ce serait une contradiction. Il ne peut recevoir aucune modification, aucun accident, aucune qualité contingente et passagère ; il ne serait plus immuable.

§ VI.

Des modes ou modifications.

Comment l'auteur prouve-t-il que l'homme n'est qu'un *mode* de la substance universelle de l'être qu'il nomme *absolu ?* Par une équivoque. « Je ne tiens pas, dit-il, l'existence de moi-même ; je suis donc un être modifié ou une modification de l'être, déterminé à une certaine forme, à une certaine durée.... Je sens mon existence effective et séparée de toute autre ; je suis donc plus qu'un accident (1234). »

Fort bien. Je suis donc aussi plus qu'un mode ; un mode ne se sent pas lui-même ; il sent encore moins son existence séparée de toute autre. Il est absurde que mon existence soit ainsi *séparée*, et qu'elle me soit *commune* avec la substance universelle ; que ce ne soit pas une existence *propre* et individuelle. La cause qui m'a donné l'existence est distinguée de moi, puisqu'elle a existé avant moi. Dieu n'est donc dans aucun sens le suppôt de mon existence, de mes qualités propres, des modifications qui me surviennent.

Je suis un être modifié ou une modification. Absurdité. L'être modifié est une substance, la modification est un accident : je suis modifié par les accidents qui m'arrivent, je suis distingué d'eux, je puis être sans eux, quoiqu'ils ne puissent être sans moi, ni subsister hors de moi.

L'auteur confond le terme de *modification avec celui de détermination* ou de *limitation*. Dieu, en me créant, a limité, déterminé, modifié mon être comme il lui a plu ; il en a fixé à son gré la forme, les qualités, la durée : mais en me créant il n'a point modifié son être propre ; il est immuable, l'auteur en convient ; il ne le serait pas, si, en me donnant l'existence, il s'était donné une nouvelle modification : je ne suis donc en aucun sens un mode ou une détermination de l'être divin.

(1231) BOULAINV., p. 10.
(1232) *Ibid.*, p. 11.
(1233) *In illo vivimus, movemur et sumus.* (*Act.* XVII, 28.)
(1234) BOULAINV., p. 12.

§ VII

Il y a plusieurs substances et non une seule.

La grande question est de prouver qu'il n'y a qu'une seule substance. « Quant à l'être absolu, dit-il, que je nomme *substance*, je n'en ai aucun sentiment positif, ni perception sensible que dans la relation que tous les autres êtres ont avec lui, pour participer à sa propriété d'exister.... Il n'est ni la pensée, ni l'étendue exclusivement l'une de l'autre; mais la pensée et l'étendue sont des attributs ou propriétés de l'être absolu (1235). » Contradictions. 1° C'en est une de nommer *absolu* l'être que l'on ne conçoit que par relation aux autres êtres. 2° Selon l'auteur, l'être absolu existe nécessairement; or, il est impossible que les êtres contingents *participent à cette propriété*, ils ne seraient plus contingents. 3° L'étendue et la pensée ne peuvent être des propriétés du même être; elles s'excluent mutuellement; ce qui pense est indivisible, ce qui est étendu est divisible. 4° Si ces deux attributs étaient identifiés à l'être absolu, ils seraient identifiés entre eux, ce qui est absurde. 5° L'auteur entend ici la pensée en général ou par abstraction, et l'étendue abstraite indéfinie, indéterminée, ce sont deux chimères qui n'existent point.

La première qualité générale qu'il attribue à l'être absolu ou à la substance, est l'existence nécessaire (1236). Fausse supposition. L'idée de l'être en général, de la substance en général, ne renferme ni la nécessité, ni la contingence; elle en fait abstraction : je sens que je suis une substance, et que je n'existe pas nécessairement.

La seconde qualité est l'unité ou l'indivisibilité; c'est le point fondamental du spinosisme, il faut le démontrer. « Il ne peut y avoir, dit-il, plusieurs substances de même attribut ou de différents attributs. Si deux substances étaient de même attribut, elles ne seraient point différentes; et c'est ce que je prétends. Si elles avaient différents attributs, ce seraient ou des attributs essentiels, ou des attributs accidentels: dans le premier cas, ces substances ne seraient plus substances, puisqu'elles différeraient essentiellement; dans le second cas, leur différence ne serait qu'accidentelle : or, des différences accidentelles n'empêchent point que la substance ne soit la même, ne soit une et indivisible (1237). »

Equivoque puérile du mot *même* et du mot *différent;* le spinosisme n'a point d'autre base.

Il y a plusieurs substances de même attribut, et plusieurs substances de différents attributs, c'est-à-dire plusieurs substances, dont les unes diffèrent essentiellement, les autres accidentellement.

Deux hommes sont deux substances de même attribut; ils ont même nature, même essence; ce sont deux individus de la même espèce. Ils ne sont pas le *même* quant au nombre, ils sont différents, c'est-à-dire distingués. Spinosa confond l'identité de nature ou d'espèce avec l'identité individuelle, la distinction des individus avec la différence des espèces. Quelle logique !

Au contraire, un homme et une pierre sont deux substances de différents attributs, dont la nature, l'essence, l'espèce, ne sont point les mêmes. Cela n'empêche pas qu'ils n'aient l'attribut commun de *substance;* tous deux subsistent à part, et séparés de tout autre être, ils n'ont besoin ni l'un ni l'autre d'un suppôt : ils ne sont donc ni des accidents, ni des modes; s'ils ne sont pas des substances, ils ne sont rien.

Spinosa n'a pas vu que l'on prouverait qu'il n'y a qu'un seul *mode* dans l'univers, par le même argument dont il se sert pour prouver qu'il n'y a qu'une seule substance.

Son interprète se réfute lui-même, en avouant que l'on parle *improprement*, quand on dit que la substance est *unique* (1238); elle est donc proprement et réellement multipliée et divisée; elle n'a l'unité que par abstraction. Il est indigne d'un philosophe de fonder un système sur une façon de parler impropre et abusive, qui ne peut produire que des erreurs.

§ VIII.

Fausse notion de l'infini.

De la notion d'être nécessaire, l'auteur conclut très-bien que cet être ou cette substance est infinie, par conséquent une, simple, indivisible, indépendante, éternelle, immuable (1239); mais aucune de ces qualités ne convient à la substance universelle de Spinosa : il détruit son propre ouvrage, en donnant une fausse idée de l'infini. « Rien, dit-il, ne peut être nié de Dieu; on ne peut concevoir en lui aucune négation, aucun défaut (1240). Dieu et l'universalité des choses sont le même (1241). Il n'est point un être individuel, il ne serait plus infini (1242). Si l'on en pouvait nier quelque chose, il ne serait plus infini (1243). S'il y a une idée plus grande que Dieu, il n'est pas infini (1244). »

Tout cela est faux. 1° Puisque l'infini est un, simple, indivisible, on en doit nier tout ce qui est incompatible avec ces attributs; autrement l'on tombe en contradiction.

2° L'infini n'a aucune imperfection, aucun défaut; donc on doit en exclure tout attribut, qui emporte une idée d'imperfection, tel que l'étendue, etc. Supposer qu'il est l'universalité des êtres, c'est le charger de toutes leurs imperfections.

(1235) Boulainv., p. 13.
(1236) *Ibid.*, p. 14.
(1237) Boulainv., p. 15.
(1238) Boulainv., p. 28.
(1239) *Ibid.*, p. 16, 17, 18.

(1240) Boulainv., p. 36.
(1241) *Ibid.*, p. 43.
(1242) *Ibid.*, p. 53.
(1243) *Ibid.*, p. 55.
(1244) *Ibid.*, p. 66.

3° L'infini, selon l'auteur, est indivisible; donc c'est un être individuel.

4° L'infini est une différence qui le distingue du fini; donc l'idée générique d'être et celle de substance sont plus générales.

5° Après avoir affirmé que Dieu et l'universalité des choses sont le même, l'auteur dit ailleurs que Dieu n'est point toutes les parties de l'univers, puisque l'infini n'a point de parties (1245) : contradiction grossière.

6° Si l'on ne peut rien nier de Dieu, on en peut tout affirmer; il est corps, esprit, homme, brute, pierre, etc. Dieu se contredit et déraisonne dans Spinosa, blasphème dans les impies, tue et est tué par les homicides., etc., conséquences honteuses et absurdes.

L'auteur se propose lui-même cette objection. « Si Dieu, dit-il, est l'universalité des êtres, il s'ensuit qu'étant toutes choses en général, il n'est rien en particulier ; il ne pense que dans les intelligences, il n'est étendu que dans l'espace; en un mot, il est tout et il n'est rien : c'est une chimère aussi absurde que la matière première des péripatéticiens (1246). »

Pour esquiver cette démonstration, il dit qu'elle renferme une contrariété qui la détruit. « On convient que la substance existe, et qu'il lui est propre d'exister : or, elle ne peut être personnellement distincte de ses affections, ou de ses modes, quoique ses modes soient distincts entre eux. Si elle était un suppôt particulier, l'universel deviendrait particulier, et l'infini serait borné. Il m'est beaucoup plus évident que Dieu existe nécessairement et absolument dans ses attributs infinis, qu'il ne m'est difficile de concevoir qu'il est tout, et infiniment par delà. »

Ce verbiage ne signifie rien, sinon : je sens bien que je ne puis parer aux absurdités et aux contradictions de mon système; mais il me paraît évident, je m'y tiens.

Il est faux que la substance abstraite ou l'universel existent; des abstractions ne sont point des êtres réels : l'infini, confondu avec l'universel, est une chimère. Affirmer que la substance ne peut être distincte de ses modes, quoique ces modes soient distincts entre eux, c'est détruire tout raisonnement par le principe. Il n'est pas question, comme le suppose l'auteur, de concevoir *par l'imagination* la matière d'être de l'infini; mais il s'agit de ne rien affirmer qui le détruise; il n'est pas permis de se contredire même sur un sujet que l'on ne conçoit pas.

§ IX.

Du changement de sa substance.

Seconde difficulté, qui n'est pas mieux résolue : si Dieu est l'Etre nécessaire et infini, comment les êtres bornés et finis peuvent-ils en être une conséquence (1247).

L'auteur répond : Il est démontré que Dieu est infini, puisqu'il est l'Etre nécessaire; et il est démontré que les modes sont nécessairement bornés, puisqu'ils sont déterminés par leur cause, et qu'ils ont une cause *hors d'eux :* or, les affections et les modes de la substance sont une conséquence de son être : donc les modes nécessairement bornés sont des conséquences de la substance infinie (1248).

Nouveau chaos de contradictions. En supposant que Dieu est l'être nécessaire et infini, vous détruisez par les conséquences votre propre supposition. Vous dites que les modes sont déterminés par leur cause, qu'ils ont une cause hors d'eux, et vous les supposez identifiés avec elle. C'est abuser des termes que d'appeler *cause* le sujet même des modes, qui sont une conséquence nécessaire de sa nature. Comment peuvent-ils donc être déterminés par elle? Une nature nécessaire, qui n'a ni volonté ni action, ne détermine rien : il n'y a point de détermination dans la nécessité absolue. La substance abstraite, l'être abstrait, n'ont ni conséquence, ni modes, ni effets ; ce sont des chimères, et rien de plus.

Une troisième difficulté insoluble est de concilier l'immutabilité prétendue de la substance avec le changement continuel des modes qu'elle perd et qu'elle reçoit. Une étendue dont les parties sont tantôt divisées et tantôt réunies, un corps vivant qui meurt, un être pensant qui passe de l'amour à la haine, du plaisir à la douleur, ne changent-ils point ?

Non, selon notre philosophe, le changement des modes n'affecte point la substance, quoiqu'ils soient identifiés avec elle, qu'ils existent en elle comme elle existe en eux. « Par exemple, dit-il, je vois qu'un corps, tel que l'eau, est divisible, muable, sujet à se corrompre, à se geler, à prendre la forme des vases dans lesquels il est renfermé. Mais je dis que toutes ces propriétés ne lui conviennent que par rapport à sa modification, et non par rapport à son *existence substantielle*. Les modes peuvent changer; l'existence substantielle demeure la même : la manière d'être est bornée, limitée, muable; l'être est infini et immuable (1249). »

Telle est la doctrine de tous les matérialistes, qui disent que la matière est nécessaire et immuable quant à la substance, mais qu'elle varie dans ses modifications; selon eux, la substance n'est point changée, à moins qu'elle ne soit anéantie. Quand le système du monde serait bouleversé, ce ne serait pas un changement dans la substance universelle ; elle prendrait une autre forme et d'autres modes; mais comme elle ne serait point anéantie, elle serait toujours la même. En donnant au terme de *changement* un sens absurde, on répond à tous les arguments.

(1245) Boulainv., p. 40.
(1246) *Ibid.*, p. 51 et suiv.
(1247) *Ibid.*, p. 49.

(1248) Boulainv., p. 58.
(1249) *Ibid.*, p. 41 et suiv.

Mais, malgré cet abus grossier, l'auteur tombe encore en contradiction ; selon lui, l'étendue est le sujet des autres qualités du corps, de la figure, de la couleur, etc. ; lorsque ces dernières changent, l'étendue, qui en est le sujet, change-t-elle ou non? Si le sujet change lorsque les qualités s'altèrent, donc la substance universelle change aussi, lorsque l'étendue et la pensée, qui sont ses modes, viennent à changer.

L'autèur répondra sans doute à son ordinaire, que les modes de la substance ne sont point telle étendue en particulier, mais l'étendue indéfinie qui ne change jamais, ni telle pensée déterminée, mais la pensée en général qui ne cesse jamais d'exister.

Selon cette belle doctrine, telle ou telle dimension dans le corps a pour sujet l'étendue abstraite, et celle-ci a pour sujet la substance abstraite; une abstraction est ainsi le sujet d'une autre abstraction. Mais une étendue abstraite distinguée de trois dimensions est un rêve et une chimère. Quand les dimensions changent, l'étendue, le corps changent; sinon il faut renoncer au langage humain et à la raison.

X.

Diverses réfutations de Spinosa.

Le commentateur de Spinosa convient de bonne foi que le système ordinaire qui représente Dieu comme un être infini, distingué, et cause des êtres finis, a de grands avantages, et sauve de grands inconvénients. Il tranche les difficultés de l'infini qui paraît divisible et divisé dans le spinosisme ; il rend raison de la nature des êtres, ceux-ci sont tels que Dieu les a faits ; il donne un objet intéressant à la religion, en supposant que Dieu nous tient compte de nos hommages ; il explique l'ordre du monde, en l'attribuant à une cause intelligente qui sait ce qu'elle fait; il fournit une règle de morale, qui est la loi divine appuyée sur des peines et des récompenses ; il nous fait concevoir qu'il peut y avoir des miracles, puisque Dieu est supérieur à toutes les lois et à toutes les forces de la nature (1250).

C'est avouer ouvertement que le spinosisme ne peut nous satisfaire sur aucun de ces chefs, que ce sont là autant de preuves qui l'anéantissent. Les objections de Spinosa contre la notion de Dieu, sont les mêmes que celles des matérialistes ; nous y avons répondu ailleurs.

Ceux qui ont réfuté ce système ont suivi différentes méthodes. Les uns se sont attachés principalement à en exposer les conséquences absurdes. Bayle, en particulier, a très-bien prouvé, que, selon Spinosa, Dieu et l'étendue sont la même chose ; que l'étendue étant composée de parties, dont chacune est une substance particulière, l'unité prétendue de la substance universelle est chimérique et purement idéale. Il a fait voir que les modalités qui s'excluent l'une de l'autre, telle que l'étendue et la pensée, ne peuvent subsister dans le même sujet ; que l'immutabilité de Dieu est incompatible avec la division des parties de la matière, et avec la succession des idées de la substance pensante ; que les pensées de l'homme étant souvent contraires les unes aux autres, il est impossible que Dieu en soit le sujet ou le suppôt. Il a montré qu'il est encore plus absurde de supposer que Dieu est le sujet des pensées criminelles, des vices et des passions de l'humanité; que dans ce système le vice et la vertu sont des mots vides de sens; que Spinosa n'a raisonné que sur des équivoques, et que contre les miracles il n'allègue que sa propre thèse ; savoir, la nécessité de toutes choses, thèse non prouvée et dont on ne peut pas seulement donner la notion ; que, suivant ses propres principes, il ne pouvait nier ni les esprits, ni les miracles, ni les enfers (1251).

Les spinosistes, dans l'impuissance de rien répliquer de solide, se sont retranchés à dire que Bayle n'avait pas compris la doctrine de Spinosa (1252). Mais ce critique, aguerri à la dispute, n'a pas été dupe de cette défaite; il a repris en détail toutes les proportions fondamentales du système ; il a défié les spinosistes de lui en montrer une seule dont il n'eût exposé le vrai sens. En particulier, sur l'article de l'immutabilité et du changement de la substance, il a démontré que ce sont les spinosistes qui ne s'entendent pas eux-mêmes ; que, dans leur système, Dieu est sujet à toutes les révolutions et les transformations auxquelles la matière première est assujettie dans l'opinion des péripatéticiens (1253).

§ XI.

Toutes sont solides ; tout système d'athéisme est absurde.

D'autres, comme le célèbre Fénelon et le P. Lami, ont formé une chaîne de propositions évidentes et incontestables, qui établissent les vérités contraires aux paradoxes de Spinosa : ils ont ainsi construit un édifice aussi solide qu'un tissu de démonstrations géométriques, et devant lequel le spinosisme s'écroule de lui-même.

Quelques-uns enfin ont attaqué Spinosa dans le fort où il s'était retranché, et sous la forme géométrique sous laquelle il a rangé ses erreurs ; ils ont examiné ses définitions, ses propositions, ses axiomes, ses conséquences ; ils en ont dévoilé les équivoques et l'abus continuel des termes ; ils ont montré que de matériaux si faibles et si mal assortis, il ne résultait qu'une hypothèse absurde et révoltante (1254).

Vainement donc l'athéisme a pris toutes les formes imaginables pour se déguiser : vainement les esprits les plus subtils se

(1250) Boulainv., p. 60 et suiv.
(1251) *Dict. crit.*, art. *Spinosa.*
(1252) *Préface* de Boulainv., p. 153.
(1253) *Dictionnaire critique*, art. *Spinosa*, rem. CC, DD.
(1254) Hooke, *Relig. nat. et revel. Principia*, 1re part.

sont exercés à en cacher la difformité ; ce monstre paraît toujours ce qu'il est, l'humanité frissonne à son aspect ; il ne peut entrer que dans un cerveau blessé ou dans un cœur corrompu. L'esprit n'y est point conduit par une première vérité lumineuse qui l'entraîne, c'est le cœur qui cherche l'indépendance et s'arrête à un système quelconque; la route lui est indifférente, pourvu qu'il parvienne bien ou mal à un résultat qui le tranquillise. Les épicuriens, les fatalistes, les spinosistes, les matérialistes de toute espèce, n'ont d'autre but que d'étouffer l'idée importune d'un Dieu vengeur. Bayle le leur a reproché, et plusieurs en conviennent : ôtez ce dogme incommode, toutes les hypothèses leur sont égales.

« Je suis sûr, dit Bayle, que si Spinosa avait trouvé autant d'embarras dans une autre secte, il l'aurait jugée indigne de son attention; mais il ne s'en est pas fait une affaire dans sa propre cause. Il se moquait du dogme de la Trinité; il admirait qu'une infinité de gens osassent parler d'une nature terminée de trois hypostases, lui qui, à proprement parler, donne à la nature divine autant de personnes qu'il y a de gens sur la terre. Il regardait comme des fous ceux qui, admettant la transsubstantiation, disent qu'un homme peut être tout à la fois en plusieurs lieux, vivre à Paris, être mort à Rome, etc. Lui, soutient que la substance étendue, unique et indivisible, est tout à la fois partout; ici froide, ailleurs chaude ; ici triste, ailleurs gaie, etc. Notre homme ne pouvait souffrir les moindres obscurités du péripatétisme, ou du judaïsme, ou du christianisme; et il embrassait de tout son cœur une hypothèse qui allie ensemble deux termes aussi opposés que la figure carrée et la circulaire, et qui fait qu'une infinité d'attributs discordants et incompatibles, et toute la variété et l'antipathie des pensées du genre humain, se vérifient tout à la fois d'une seule et même substance, très-simple et indivisible.

« Si les difficultés étaient égales de part et d'autre, ce serait pour le sytème ordinaire qu'il faudrait prendre parti, puisque, outre le privilége de la possession, il aurait encore l'avantage de nous promettre de grands biens pour l'avenir, et de nous laisser mille ressources consolantes dans les malheurs de cette vie. Quelle consolation n'est-ce pas dans les disgrâces, de se flatter que les prières que l'on adresse à Dieu seront exaucées, et qu'en tous cas il nous tiendra compte de notre patience, et nous fournira un magnifique dédommagement ? C'est une grande consolation de pouvoir espérer que les autres hommes déféreront quelque chose à l'instinct de leur conscience et à la crainte de Dieu. Cela veut dire que l'hypothèse ordinaire est en même temps et plus véritable et plus commode que l'impiété (1255). »

(1255) *Dictionnaire critique*, art. *Spinosa*, rem. N, O.

Ces réflexions de Bayle peuvent être également appliquées à tout autre système de matérialisme.

CHAPITRE VI.

DE LA NATURE DE L'HOMME.

§ I.

L'homme est l'image de Dieu.

Lorsque saint Paul, au milieu de l'Aréopage, disait aux épicuriens et aux stoïciens, qu'il ne faut point chercher Dieu en tâtonnant dans les sombres lueurs de la philosophie ; qu'il est près de nous, qu'il est en nous ou plutôt que nous vivons, que nous respirons, que nous agissons en lui ; que c'est un père dont nous sommes les enfants (1256) ; l'Apôtre était plus philosophe que ses auditeurs; l'Esprit-Saint parlait en lui le langage de la raison et de la nature; il suffit de rentrer en nous-mêmes, de considérer nos facultés et nos opérations, pour connaître le Créateur. L'homme, image vivante de la Divinité, est la preuve la plus palpable de son existence. Dieu a mis sous nos yeux le tableau de ses perfections dans le vaste ensemble de l'univers, mais il l'a imprimé en raccourci dans les qualités de notre âme. Le domaine dont elle jouit sur la portion de matière qui lui est unie, peint en quelque manière l'action toute-puissante du moteur de l'univers ; la multitude, la variété, la rapidité des idées de notre âme, la fidélité de sa mémoire, ses pressentiments de l'avenir, semblent la rapprocher de l'intelligence infinie, qui embrasse d'un coup d'œil tous les temps, tous les lieux, toutes les révolutions des créatures ; la force qu'elle a de se commander à elle-même, de régler ses volontés, de réprimer les mouvements tumultueux des passions, imite du moins faiblement l'empire absolu que Dieu exerce sur tous les êtres; les désirs impétueux qui l'entraînent vers l'avenir, l'étendue de ses espérances, le sentiment profond d'immortalité dont elle ne peut se dépouiller, sont les signes par lesquels Dieu l'avertit qu'elle doit participer par grâce à l'éternité qui appartient à lui seul par la nécessité de sa nature. Moïse a rassemblé tous ces traits dans un seul mot, en disant que *Dieu a fait l'homme à son image*.

Cette expression lumineuse, jointe au sentiment intérieur, a suffi pour apprendre aux patriarches et à leurs descendants, quelle est la nature de l'homme, et quels sont ses devoirs. Dieu est esprit sans doute, puisqu'il a tout créé avec intelligence ; il est libre, puisqu'il est tout-puissant; il est immortel, puisqu'il existe de soi-même et de toute éternité : l'homme créé à son image, n'est donc, ni un animal purement sensitif comme les brutes, ni un agent déterminé invinciblement comme elles par les affections du corps, ni destiné comme elles à périr tout entier. Intelligent, libre, immor-

(1256) *Act.* XVII, 7.

tel, il doit respecter dans lui-même et dans ses semblables l'image de Dieu ; de là s'ensuivent tous les devoirs de la religion et de la morale.

Selon les philosophes, cette sentence de nos livres saints n'est pas vraie ; c'est nous au contraire qui faisons Dieu à notre ressemblance ; nous imaginons la nature divine sur le modèle de la nôtre ; nous attribuons à Dieu des qualités purement humaines.

Quand nous n'aurions pas démontré la fausseté de ce reproche, il serait encore déplacé. Cet anthropomorphisme prétendu est aussi ancien que le monde ; il est né des leçons mêmes de la révélation, et l'ancienne philosophie l'avait adopté. S'il peut donner lieu à des erreurs chez les peuples grossiers, elles seront toujours moins dangereuses que l'athéisme ; c'est un moindre malheur d'avoir une fausse idée de Dieu, que de n'en avoir aucune idée, et de méconnaître la dignité de notre être.

§ II.

Idée qu'en ont conçue les incrédules.

Pour faire oublier Dieu, la philosophie a dégradé l'homme ; elle soutient que la spiritualité, la liberté, l'immortalité de notre âme sont des chimères. A ses yeux, l'homme n'est qu'un peu de matière organisée, qui vit, qui sent, qui pense en vertu de l'organisation même. Entre l'homme et la brute, il n'y a de différence que du plus au moins; quand l'organisation se détruit, toutes les opérations cessent ; l'homme et l'animal ne sont plus, il ne reste que les débris de la matière. L'amour-propre nous a persuadé que nous sommes des êtres d'une nature singulière et privilégiée : c'est à la philosophie de faire rentrer l'homme dans la classe commune de tous les êtres vivants, de lui apprendre, en dépit du sentiment intérieur qui l'abuse, que tout est matière, qu'il n'y a point d'autre substance dans l'univers : cette vérité essentielle est la source de la sagesse, la vertu du vrai bonheur (1257).

Cependant il s'était écoulé quatre mille ans depuis la création, avant qu'Epicure et ses maîtres vinssent enseigner au monde cette doctrine précieuse : après un règne assez court chez des nations voluptueuses et corrompues, il s'est passé encore plus de quinze cents ans avant qu'elle sortît de l'oubli. Si le genre humain a subsisté si longtemps sans elle, il pourrait s'en passer encore : mais la conversion du monde au matérialisme, qu'Epicure et ses disciples n'ont pas pu opérer, est peut-être réservée aux philosophes du XVIIIe siècle ; rivaux de Circé, ils viendront à bout de transformer les hommes en brutes. Avant de subir cette métamorphose, voyons si le poison qu'ils nous préparent sera aussi puissant qu'ils imaginent.

Nous traiterons de la spiritualité de l'âme dans le premier article de ce chapitre ; de sa liberté dans le second ; de son immortalité dans le troisième ; sur ces trois questions, nous aurons de violents assauts, à soutenir. Les incrédules ont fait usage de toutes leurs ressources pour obscurcir la vérité ; mais nos droits nous sont assez chers pour être défendus avec le même courage.

ARTICLE Ier.

De la spiritualité de l'âme.

§ I.

Tous les hommes distinguent l'esprit d'avec la matière.

Une idée naturelle à l'humanité, et qui nous vient par une espèce d'instinct, est la distinction de l'esprit d'avec la matière ; plus les hommes sont ignorants et grossiers, plus ils sont portés à supposer des intelligences dans la nature. Aux yeux des peuples sauvages, tout ce qui se meut est animé par un esprit ; tout mouvement est spontané, vient d'une âme ou d'un génie logé dans le corps qui se remue. Ainsi les nations peu instruites ont imaginé que les astres, les animaux, les plantes, toutes les parties de la nature dans lesquelles on voit une espèce d'action, étaient autant d'être habités par des esprits supérieurs à l'homme. C'est à ces intelligences multipliées à l'infini, que les peuples polythéistes ont adressé leur culte ; et ce préjugé a été même adopté par les philosophes.

Il ne pouvait avoir lieu chez les premiers hommes instruits par la révélation ; ils avaient appris que Dieu, seul créateur de l'univers, en était aussi le seul maître et le seul moteur ; que tous les êtres particuliers sont destinés à l'usage de l'homme ; que lui seul a une âme spirituelle et immortelle ; qu'il est seul créé à l'image de Dieu. Moïse rend cette vérité sensible, en disant que Dieu a fait sortir de la terre les quadrupèdes, les reptiles, les plantes, et qu'il a tiré du sein des eaux les oiseaux et les poissons. Pour la création de l'homme, Dieu y met plus d'appareil : ***Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance :*** Dieu forme un corps de terre, et, par un souffle de sa bouche, il lui donne le mouvement et la vie. Ce souffle divin n'est donc point de même nature que le corps ; un être, simplement vivant comme les brutes, n'est point l'image de Dieu. La philosophie se serait exprimée différemment ; mais elle n'aurait pas pu instruire l'homme d'une manière plus palpable.

Lorsque le genre humain, tombé dans l'ignorance après la dispersion, eut oublié la dignité de son origine, le préjugé exerça son empire ; la croyance des esprits, moteurs de la nature, se répandit d'un bout de l'univers à l'autre. Les premiers philosophes aperçurent aisément le faible de cette opinion : plus ils étudièrent la nature, mieux ils sentirent que la plupart des phénomènes pouvaient être expliqués par des causes mécaniques, sans recourir à ces génies dont le

(1257) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 10 et 1 ; *Le bon sens*, § 94 et suiv.

peuple avait l'imagination frappée. Mais quelques-uns donnèrent dans l'excès opposé; le préjugé populaire avait multiplié mal à propos les esprits dans la matière; ils soutinrent qu'il n'y en avait dans aucun corps; que la matière seule était le principe des opérations mêmes qui paraissaient le plus opposées à son inertie. Sans la religion, qui retiendra la philosophie dans un sage milieu? Jamais elle n'a su le garder.

Si nous admettons une âme dans l'homme, disent les raisonneurs, il faut en supposer une dans les brutes, dont les opérations sont semblables aux nôtres; si les brutes ont une âme, pourquoi les plantes en seraient-elles privées? Si les plantes sont animées, tout corps qui se meut ne l'est pas moins: nous voilà retombés au point où se trouvaient les peuples stupides qui ne raisonnaient pas (1258).

Cet épouvantail des matérialistes ne peut effrayer que les enfants. Il y aurait moins d'absurdité à donner une âme aux pierres qu'à la refuser aux hommes; mais nous ne sommes obligés d'en placer une que dans les êtres où nous sommes sûrs qu'il y a sentiment et mouvement spontané. Nous ne pouvons savoir si les animaux sont doués de l'un et de l'autre, que par l'analogie de leurs opérations avec les nôtres, et cette analogie n'est point une démonstration; l'ignorance dans laquelle nous sommes sur le principe des opérations des animaux n'affaiblit point le sentiment intérieur que nous avons de nos propres opérations; les inductions fausses ou douteuses que l'on peut tirer d'un fait, ne prouvent point la fausseté d'un autre fait qui est certain. Si la *conscience* des opérations de notre âme démontre que la matière en est incapable, concluons sans hésiter, qu'il y a en nous une substance spirituelle distinguée du corps, et tenons-nous en là. Qu'il y en ait une ou qu'il n'y en ait point dans d'autres corps, c'est une question différente que nous ne serons peut-être jamais en état de résoudre par la raison. Bornons-nous à ce que nous connaissons, à ce que nous sentons, à ce qui nous est démontré, et n'argumentons jamais sur notre ignorance. Il ne faut pas dire qu'un principe prouve trop, parce qu'il prouve plus que nous ne pouvons comprendre; dès qu'il est évident, il faut nous y fixer, et ne pousser les conséquences que jusqu'au point où nous sommes en état de les vérifier.

Ce qui constitue l'âme, dit un philosophe, c'est le sentiment du *soi*, dont nous ne pouvons juger que pour nous; il nous est donc impossible de prouver directement que les bêtes ont une âme, ou de prouver qu'elles n'en ont point; nous n'en pouvons juger qu'obliquement et par analogie, à peu près comme nous pouvons juger des habitants des planètes (1259).

§ II.

Première preuve : De la spiritualité de l'âme ; le sentiment intérieur.

Pour n'avoir pas la peine de répondre aux preuves de la spiritualité de l'âme, nos adversaires les passent sous silence; il n'est cependant aucune vérité qui soit plus aisé à démontrer; la subtilité même de leurs objections prouve contre eux.

Première preuve. Le sentiment intérieur : il suffit à tout homme raisonnable. Je sens ma propre existence, et je me sens distingué de tout être qui n'est pas moi : or, je ne sens ni l'existence, ni la figure, ni la structure, ni le jeu de mon cerveau, ni d'aucune partie intérieure de mon corps; donc chacune de ses parties et toutes prises ensemble ne sont pas moi. Le plus ignorant des hommes se sent comme moi (1260).

Je sens que je suis le même individu qui, depuis soixante ans, éprouve des sensations, des pensées, des vouloirs, du plaisir, de la douleur, etc. Je sens donc que je suis une *substance*, puisque sous ce nom l'on entend un être qui reçoit successivement différentes modifications, et les perd sans cesser d'exister, sans rien perdre de son être.

Ce sentiment du *moi* individuel et permanent n'est point un accident, qui me survienne; c'est mon essence même, l'essence de mon âme; il ne peut cesser sans que je sois anéanti : je ne serais plus, si je ne me sentais pas exister : il ne restrait de moi que l'idée abstraite d'*être*, sans attributs et sans aucune modification quelconque; un tel être n'est qu'une chimère. Si j'existais sans sentir mon existence, comment pourrais-je recevoir ce sentiment? Dieu même ne pourrait, sans contradiction, me donner le sentiment d'*avoir été*, puisque, selon la supposition, je recevrais le sentiment d'*être* pour la première fois. Un matérialiste, un sceptique ne s'entend pas lui-même, quand il dit : *Je sens en moi je ne sais quel être, je ne sais quelle substance, qui est le sujet de mes modifications.* Il détache par abstraction l'existence d'avec sa substance; il fait de lui-même un être abstrait; il prétend sentir l'existence hors de la substance qui existe. Y a-t-il une absurdité plus complète (1261).

Donc il est démontré que le sentiment du *moi* individuel et permanent est l'essence même de l'âme. Or, ce sentiment n'est point l'essence de la matière; autrement toute matière se sentirait. Il est impossible qu'elle le reçoive, puisque ce n'est point un accident de l'être qui se sent : donc il est évident que l'esprit et la matière sont deux êtres essentiellement différents, et que mon âme n'est point matière.

Lorsque les philosophes disent que nous n'avons point d'idée de l'âme, ni d'aucune susbtance; si par *idée* ils entendent une *image*, cela est vrai; mais il est absurde que l'esprit ait une image. S'ils entendent une

(1258) *Dial. sur l'âme*, p. 51; *Le bon sens*, § 95.
(1259) Lettre 51 de MAUPERTUIS, p. 41.
(1260) Ce raisonnement est de saint Augustin, l. x *De Trinit.*, c. 10. Cependant il est dit dans l'*Encyclopédie*, art. *Immatérialisme*, que saint Augustin raisonne toujours en parfait matérialiste.
(1261) *Témoignage du sens intime*, tome III, page 526.

idée abstraite, cela est encore vrai ; mais faut-il que l'esprit fasse une abstraction de lui-même, qu'il se voie hors de soi-même, comme nous nous voyons dans un miroir? Ces raisonneurs veulent voir leur âme en dehors et du dehors ; ils disent qu'un terme auquel ne correspond aucun objet sensible ne signifie rien (1262). C'est le comble de l'absurdité de sübtituer des idées abstraites au sentiment intérieur; ce sentiment est supérieur à toute évidence d'idées possibles.

Pour connaître à fond deux substances, il faut les comparer. Nous connaissons notre âme par le sentiment de ses opérations, et la matière par ses qualités sensibles ; les opérations de l'âme font sentir, penser, réfléchir, vouloir, mouvoir le corps : voyons si la matière en est capable.

§ III.

Deuxième preuve : L'être sensitif est simple.

Preuve seconde. La matière est incapable de sensation. Il est démontré que l'être sensitif est un être simple : or, la matière n'est point un être simple ; donc l'être sensitif n'est point matière.

Un être privativement affecté de sensations bornées à lui, et qui ne sont senties que par lui, est réellement distingué de tout autre être sensitif. Un être qui se sent soi-même ne peut se sentir hors de lui-même ; il ne peut se sentir dans un autre ; il n'y a que lui qui puisse se sentir : donc chaque être sensitif est simple, réellement distingué de tout autre être sensitif.

Vous êtes assuré que vous ignorez ce que je sens, et je suis assuré aussi que j'ignore ce que vous sentez ; nous connaissons donc avec certitude que nous sentons séparément, que votre sensation n'est pas la mienne, que votre être sensitif et le mien sont réellement et individuellement distincts l'un de l'autre.

Nous pouvons, il est vrai, nous communiquer nos sentiments et nos pensées par des paroles et par d'autres signes convenus, mais il n'y a aucune liaison nécessaire entre ces signes et les sensations ; l'on peut s'en servir également pour mentir et pour dire la vérité. Nous n'y avons recours, que parce que nous savons que nos sensations sont incommunicables par elles-mêmes : l'usage de ces signes est un aveu continuel de l'incommunicabilité de nos sensations, et de l'individualité de nos âmes.

Puisque l'être sensitif est nécessairement simple, il s'ensuit qu'on ne peut supposer un assemblage d'êtres qui aient la faculté de sentir, sans reconnaître qu'ils l'ont chacun en particulier, et que chacun d'eux doit sentir à part, que leurs sensations ne peuvent par elles-mêmes se communiquer de l'un à l'autre. Il s'ensuit qu'un tout, composé de parties sensitives, ne peut pas former une âme ou un être sensitif individuel, parce que chacune de ces parties sentirait privativement et séparément de l'autre. Il ne pourrait donc y avoir entre elles aucune réunion ni combinaison intime d'idées, l'idée de chacune d'elles serait inconnue aux autres.

Il est donc évident qu'une portion de matière organisée, composée de parties réellement distinctes, placées les unes hors des autres, quoique contiguës, ne peut pas former une âme ou un principe sensitif. Or, toute matière est composée de parties réellement distinctes : donc les êtres sensitifs individuels ne peuvent être des substances matérielles (1263).

Dans une armée de vingt mille hommes, chaque soldat sent son existence individuelle ; mais il est impossible que de tous ces sentiments particuliers et incommunicables, il résulte un sentiment général par lequel toute l'armée se sent exister comme armée, ait la *conscience* des sensations de chaque soldat : donc dans un composé de matière quelconque, quand même chaque atome sentirait sa propre existence, il serait impossible qu'en vertu de ces sentiments individuels, le tout ou le composé se sentît exister, eût la conscience des sensations de chaque atome : donc le sentiment que j'ai de mon existence individuelle, et des sensations qui affectent chacun de mes organes, n'est point, et ne peut être le résultat du sentiment de plusieurs atomes de matière. Voilà une démonstration à laquelle les matérialistes n'ont jamais essayé de répondre (1264).

§ IV.

Troisième preuve : Nous éprouvons à la fois plusieurs sensations.

Troisième preuve. Je puis, au même instant, éprouver plusieurs sensations différentes ; je sens tout à la fois la chaleur du feu, l'odeur et la saveur d'un fruit, le plaisir de la musique, la beauté d'un tableau ou d'un paysage ; je juge laquelle de ces sensations m'est la plus agréable, je la choisis et la préfère : il y a donc un *moi* indivisible qui reçoit au même moment ces différentes affections. Puisque toute matière organisée est étendue et divisible, il est impossible que le *moi* soit matière. La même particule indivisible de mon cerveau n'a pu recevoir, au même instant, cinq mouvements divers, encore moins les comparer et en juger. Bayle, après avoir pesé la force de ce raisonnement, ne craint point de conclure ainsi : On peut dire, sans hyperbole, que c'est une démonstration aussi assurée que celles de géométrie (1265).

De même, je puis sentir, au même instant, de la douleur dans les différentes parties de mon corps, distinguer et comparer

(1262) *Encycl.*, art. *Incompréhensible, Philosophie de Locke.*

(1263) *Encyclopédie*, article *Evidence*, pag. 41 et suiv.

(1264) Elle est indiquée par saint Aug., l. *Contra Epist. fundam.*, c. 16, n. 20.

(1265) *Nouv. de la République des Lettres*, août 1684, art. 6, p. 110 ; CICERON, *Tusc.*, quæst. 1, n. 20.

ces divers sentiments simultanés, juger quel est le plus vif et le plus incommode. Est-ce un atome indivisible de matière, qui est mû en quatre ou cinq directions différentes, ou plusieurs atomes tiraillés chacun de son côté? La première supposition est impossible. Dans la seconde, le mouvement ou l'ébranlement de l'atome *A* n'est point celui de l'atome *B;* celui-ci ne peut avoir la conscience du mouvement de son voisin, et la conscience de son propre mouvement; il ne peut donc les comparer ni en juger.

Lorsque je porte ma main à mon visage, le sentiment est double; mon visage sent ma main, et ma main sent mon visage; si une autre personne me touchait, le sentiment serait différent. Je distingue si j'applique sur mon visage un seul doigt, ou deux, ou plusieurs, si ces doigts sont courbés ou étendus, si l'un appuie plus fort que l'autre, etc. Est-ce une molécule de matière qui se sent elle-même de plusieurs côtés, ou dans plusieurs parties différentes, qui a la conscience de cinq ou six attouchements divers?

§ V.

Quatrième preuve: L'organisation ne change point la nature de la matière.

Quatrième preuve. Bayle fait encore un autre raisonnement sur les sensations. « Si un corps, dit-il, est capable de douleur quand il est placé dans les nerfs ou dans le cerveau, il en sera également capable en quelque endroit qu'il se trouve; et si un atome d'air est destitué de pensée, il ne peut en être capable en devenant ce qu'on appelle *esprits animaux*, et tout ce qu'on voudra. Comme un être qui n'a pas de présence locale, ne peut acquérir une présence locale, de même un être non pensant; ne peut devenir pensant par une nouvelle situation. Ainsi, il faut nier que les corps pensent, ou il faut soutenir que tous les corps pensent. Supposé qu'un assemblage d'os et de nerfs sente et raisonne, tout assemblage de matière devra également sentir et raisonner. L'arrangement des organes se réduisant à un mouvement local, si les parties organisées n'ont pas le don de penser avant d'être organisées, elles ne l'auront pas après l'organisation, qui n'est qu'une nouvelle position de ces parties.....

« Si le sentiment est une propriété de certaine portion de matière, cette portion ne peut perdre un sentiment sans en acquérir un autre, comme un corps ne peut perdre une figure sans en acquérir une autre : si donc une portion de matière sent dans un corps vivant, elle sentira aussi dans un cadavre (1266). »

Un philosophe moderne a prétendu réfuter Bayle. Il dit : 1° que ce raisonnement ne prouve rien contre ceux qui regarderaient l'âme comme une substance corporelle, mais distinguée du corps; que quand elle en est séparée, elle ne peut plus sentir non plus que le corps; 2° que le sentiment n'est point une propriété de la matière en général, mais de la matière organisée; que l'organisation cessant, le sentiment doit cesser : une preuve de cette vérité, c'est que nous ne connaissons aucun corps organisé qui ne sente, et aucune matière qui, sans organisation, soit capable de sentiment; 3° que les esprits animaux, à la sortie des nerfs, ne sont plus des esprits animaux, puisqu'ils changent alors de mouvement et de figure; ils ne font plus partie de l'organisation (1267).

En comparant cette réponse avec l'argument de Bayle, on verra que la difficulté reste tout entière. Bayle vous a objecté que l'organisation ne donne à la matière qu'une nouvelle situation, un mouvement local, une figure différente; quelle relation y a-t-il entre ces divers accidents et le sentiment ou la pensée? Voilà ce qu'il faut montrer. Appliquez cette réflexion à l'âme prétendue matérielle séparée du corps et aux esprits animaux séparés des nerfs, et dites ce qui en résultera.

Vous donnez la question pour preuve, en soutenant que tout corps organisé est doué de sentiment. 1° Cela est faux; lorsque l'âme est plongée dans une méditation profonde, le sentiment cesse, sans que l'organisation soit détruite. 2° Il s'ensuit seulement que l'organisation est une condition nécessaire pour que l'âme puisse sentir; mais cela ne prouve pas que ce soit le corps qui sente. 3° Est-il démontré qu'une portion de matière ne peut perdre un sentiment sans en acquérir un autre, comme elle ne peut perdre une figure sans en acquérir une autre? Vous ne répondez rien à cette partie.

D'autres docteurs disent que « le sentiment se fait par le choc des corps, ou des rayons qui partent de ces corps; que le mouvement, la vie, le sentiment, sont des accidents résultant du choc des corps, ou de la matière arrangée de certaine manière... C'est du degré de flexibilité, de dureté, ou de mollesse dans les organes des êtres, que dépend et que résulte le sentiment (1268).

Verbiage sublime qui n'explique rien, qui n'est pas même entendu par ceux qui le proposent. Le mouvement n'est qu'un changement de lieu et de situation; le sentiment est la perception ou la conscience de ce mouvement; il est absurde de confondre ces deux idées. Toute espèce de choc produit un mouvement; mais il y aurait de la folie à soutenir que tout choc produit un sentiment; que deux atomes de matière qui se choquent sentent l'un l'autre le coup qu'ils se donnent. Le mouvement est divisible et communicable, le sentiment est indivisible et incommunicable : lorsqu'un homme s'est heurté contre moi, nous sentons de la douleur tous les deux; mais mon sentiment n'est pas le sien, sa douleur n'est pas la

(1266) *Dict. crit.*, art. *Dicéarque.*
(1267) *De l'âme et de son immortalité*, p. 116.

(1268) *Dial. sur l'âme*, p. 50 et 52.

mienne; le sentiment est double. Si donc le sentiment était un simple résultat du choc de deux atomes de matière, il serait toujours double : un même sentiment individuel ne peut exister dans deux êtres distincts et divisibles.

La flexibilité, la dureté, la mollesse, et toutes les autres affections de la matière, ne sont que des qualités passives; il n'en résultera jamais une faculté active, telle que le sentiment, la conscience, la perception. Recevoir une impulsion ou un choc, c'est souffrir ou être passif; l'apercevoir et en juger, c'est agir. Rassemblez des particules de matière, donnez-leur l'arrangement, la situation, la configuration, la tension, la flexibilité des mouvements et des chocs à votre gré; elles souffriront, elles n'agiront ni ne sentiront pas pour cela.

§ VI.

Cinquième preuve : La pensée répugne à cette nature.

Cinquième preuve. La nature de la pensée répugne par elle-même à la nature de la matière : que l'on subtilise celle-ci tant que l'on voudra, elle sera toujours étendue et divisible, les matérialistes en conviennent. La pensée, au contraire, est un acte simple, indivisible, instantané, que l'on ne peut mesurer ni décomposer. Qui a jamais osé dire, *la moitié ou le quart de ma pensée, le premier ou le second instant de mon jugement, la lenteur ou la vitesse de mon raisonnement : un morceau ou une fraction de doute, de choix, de volonté?* Penser, juger, douter, raisonner, vouloir, désirer, choisir, ne sont point des actes susceptibles d'étendue, de durée, ou de parties : ces actes simples peuvent-ils naître d'un principe double ou divisible? un être composé ou étendu peut-il en être le sujet?

Selon un matérialiste célèbre, la pensée est divisible. Dans une pêche, dit-il, j'aperçois la couleur, la rondeur, la mollesse, la fraîcheur, la pesanteur, l'odeur, la saveur; l'idée de pêche est composée de ces différentes perceptions; elle est donc divisible (1269).

Fausse conséquence. Une idée qui résulte de plusieurs autres idées successives, n'en est pas pour cela composée. Quand j'aperçois d'abord la couleur, c'est une idée; quand je remarque la rondeur, c'est une autre idée, etc. Lorsqu'à la suite de ces idées simples je forme l'idée complexe de pêche, les idées précédentes ne sont point des parties de celle-ci; de même que la première ne fait point partie de la seconde, ni la seconde de la troisième. Ce sont autant d'idées abstraites et distinctes. Une idée *complexe* n'a pas plus de parties qu'une idée simple; l'objet est complexe ou composé, et non l'idée; c'est par métaphore que l'on attribue à l'idée un terme qui ne convient qu'à son objet.

Un principe pensant, susceptible d'idées simples, ne saurait être lui-même composé ni divisible; une seule idée abstraite et simple est une démonstration invincible contre le matérialisme.

« Quoi! dit un déiste célèbre, je puis observer, connaître les êtres et leurs rapports; je puis sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu; je puis contempler l'univers, m'élever à la main qui le gouverne, je puis aimer le bien, le faire, et je me comparerais aux bêtes? Ame abjecte, c'est ta triste philosophie qui te rend semblable à elles. Ou plutôt tu veux en vain t'avilir; ton génie dépose contre tes principes; ton cœur bienfaisant dément ta doctrine, et l'abus même de tes facultés prouve leur excellence en dépit de toi (1270). »

§ VII.

Sixième preuve : La pensée n'est point un mouvement.

Sixième preuve. Ceux qui attribuent à la matière la faculté de penser, confondent la pensée avec le mouvement : l'on n'a jamais imaginé que la pensée et le repos fussent la même chose, mais on distingue aussi clairement la pensée d'avec le mouvement que d'avec le repos. Le mouvement est le passage du corps d'un point de l'espace à un autre point : concevons-nous la pensée par cette définition? La pensée est-elle un mouvement plus ou moins vite, en ligne droite, en ligne courbe, la rotation d'un atome sur lui-même, un choc, une secousse ou une combinaison de mouvements divers? Quand on prouverait que la pensée ne peut naître sans un mouvement des fibres du cerveau; celui-ci n'est ni la cause, ni l'instrument, ni le sujet, ni la pensée même; il n'y a aucun rapport, aucune analogie entre l'un et l'autre. Tant que vous ne supposerez point un principe pensant, distingué de la matière, capable d'en apercevoir les changements ou les mouvements, vous n'aurez ni la pensée, ni rien qui en approche.

Le mouvement est divisible comme la matière. il peut se mesurer, il est susceptible de plus et de moins; nous en calculons les instants, les degrés de force et de vitesse, il peut être accéléré ou retardé, recevoir telle ou telle direction et en changer : plusieurs forces distinctes peuvent y concourir, une seule force peut l'imprimer à deux corps par la même action. Le mouvement se communique et se divise, le corps qui l'imprime en perd à proportion de ce qu'il en donne. Rien de tout cela ne convient à la pensée, elle n'a ni instant ni degrés, elle ne peut être soumise au calcul, elle ne se communique point; ma pensée ne peut être celle d'un autre, elle ne peut passer de mon cerveau dans le sien, elle est individuelle et identifiée avec moi. Deux esprits ne peuvent concourir à la même pensée, ils ne peuvent la partager entre eux. Il en est de même du sentiment, du jugement, du raisonnement, du vouloir, du choix et de toutes les opérations de l'âme.

Un matérialiste s'entend-il lui-même,

(1269) *Système de la nature*, tome I, ch. 8, page 113.

(1270) *Emile*, t. III, p. 60.

lorsqu'il dit que le mouvement n'est point matériel, non plus que le sentiment et la pensée, mais que ce sont des accidents d'êtres matériels (1271) ? Un accident divisible est certainement matériel, à moins que la divisibilité ne soit une propriété de l'esprit.

§ VIII.

Septième preuve : Tous les attributs de la nature sont divisibles.

Septième preuve. Toutes les propriétés, les attributs, les accidents, les qualités de la matière sans exception, sont divisibles comme le mouvement, sont susceptibles de plus et de moins : l'étendue, la solidité, la figure, la gravité, l'attraction, la prétendue force d'inertie et telle autre qualité que l'on voudra, peuvent être divisées, se divisent en effet ; lorsqu'on sépare les parties de la masse, toutes les propriétés de la masse se retrouvent à un moindre degré dans chacune des parties; il n'est si petit atome de matière qui n'en soit doué. En est-il de même de la pensée ? Si le cerveau pense, il faudra dire que chacune des parties du cerveau pense aussi dans un moindre degré, a une pensée moindre que le cerveau entier. Il y aura donc autant de pensées distinctes qu'il y a d'atomes dans le cerveau : de deux atomes pensants, l'un ne peut pas savoir si son voisin pense ou ne pense pas.

Nous ne connaissons pas, disent nos adversaires, toutes les propriétés de la matière ; il peut y avoir en elle une qualité inconnue, dont la pensée soit le résultat.

Vain subterfuge. Il est contre la raison de supposer dans la matière aucune qualité connue ou inconnue, qui soit incompatible avec sa nature. Selon les matérialistes mêmes, la matière, par sa nature, est étendue et divisible : il est donc impossible qu'il y ait en elle aucune qualité inétendue et indivisible ; il est impossible qu'aucune qualité divisible soit le fondement ou la cause de la pensée, ait aucune analogie, aucun rapport avec elle. La divisibilité de la substance exclut nécessairement toute qualité, tout accident, toute modification indivisible Les possibilités, les *peut-être*, auxquels les matérialistes ont recours pour éluder un argument qui les écrase, sont autant d'absurdités.

A quoi pensait donc le fameux Locke, lorsqu'il a dit : Il nous est impossible de découvrir, par la contemplation de nos propres idées, si la toute-puissance de Dieu n'a point donné *à quelque composé de matière, bien disposée,* la faculté d'apercevoir et de penser (1272)? Ce doute, recueilli avec tant d'empressement par nos philosophes (1273), ne leur sera pas d'un grand secours. Quelque disposition que l'on suppose dans un composé de matière, il est divisible puisqu'il est composé. Or, il y a contradiction qu'un composé divisible soit le principe et le sujet d'une modification indivisible, telle qu'une pensée ou une perception. Ce n'est point borner la puissance divine, d'assurer que Dieu ne peut pas faire ce qui est contradictoire; douter, s'il le peut, est une absurdité. Locke, avant de proposer son doute, devait détruire les démonstrations que nous venons d'alléguer.

Admettrons-nous qu'un atome simple et indivisible de matière peut penser? Nouvelles contradictions à dévorer. Ou cet atome pense par lui-même, et alors la faculté de penser lui est essentielle; il est par lui-même indestructible et immortel : à moins que Dieu l'anéantisse, il pensera pendant toute l'éternité; nous retrouverons dans cet atome prétendu l'*esprit* dont les matérialistes ont peur. Si la pensée lui est accidentelle, il la reçoit donc d'un autre comme il en reçoit le mouvement; il y aura communication de pensées comme de mouvement : mais la pensée est incommunicable ; un atome pensant ne peut transmettre sa pensée à un autre, un atome non pensant le peut encore moins.

Mais aucun matérialiste n'attribue la pensée à un atome particulier; tous disent qu'elle est un résultat de l'organisation : or, l'organisation suppose un composé de plusieurs parties de matière.

§ IX.

Huitième preuve : La réflexion. — Neuvième preuve : Le vouloir. — Dixième preuve : La force motrice.

Huitième preuve. Le pouvoir de réfléchir répugne à la nature de la matière. Non-seulement l'homme pense, mais il réfléchit sur ses pensées ; il les compare pour former ses jugements; il raisonne en tirant la conséquence de deux jugements comparés. La pensée réfléchie est donc essentiellement accompagnée de la conscience ou du sentiment de la pensée même; c'est un acte évidemment spontané. Je suis actif et non passif quand je juge; je compare et je raisonne. Or, la matière est incapable d'un acte spontané; les matérialistes en conviennent. D'ailleurs, un mouvement ne peut se replier sur lui-même, être la conscience de soi-même ; le mouvement direct et le mouvement rétrograde sont deux mouvements différents ; la pensée directe et réfléchie est une seule et unique pensée simple et indivisible : penser et sentir que l'on pense ne sont point deux actes différents. Il est impossible, dit Locke, d'apercevoir sans se sentir apercevant.

Neuvième preuve. Outre la faculté de penser, notre âme a celle de vouloir : le vouloir est un acte spontané et libre ; nous le prouverons dans l'article suivant. Or, selon l'aveu des matérialistes mêmes, la matière

(1271) *Dial. sur l'âme*, p. 53.
(1272) *Essai sur l'entendement humain*, livre IV, c. 3.
(1273) *Elém. de la philos. de Newton*, Ire partie, c. 7; *Lettres philosophiques*, 13e lettre, page 109, 1re *Lettre sur le traité de la nature de l'âme*, etc.

est incapable de spontanéité et de liberté : donc notre âme est une substance distinguée de la matière.

Dixième preuve. L'âme est douée de la force motrice, propriété incompatible avec l'inertie de la matière. Celle-ci peut communiquer le mouvement qu'elle a reçu, et non le commencer : se mettre en mouvement est un acte spontané contraire à la nature d'une substance passive.

Ici nous partons encore du sentiment intérieur. Je sens que je remue mon bras ; ce mouvement lui est imprimé par un corps ou par un esprit, il n'y a pas de milieu. Un corps ne peut le mouvoir s'il n'a reçu le mouvement d'un autre ; celui-ci d'un troisième, et ainsi à l'infini : or, ce progrès à l'infini est absurde ; nous l'avons démontré ailleurs. Je sens d'autre part que c'est ici un mouvement commencé, et non acquis ou communiqué : donc il ne vient pas d'un corps, mais d'un esprit.

Lorsqu'un corps donne le mouvement à un autre, il en perd autant qu'il en communique, loin de pouvoir en augmenter la quantité ; c'est une loi générale et constante, connue par expérience. Je sens au contraire que la puissance qui remue mon bras ne perd rien de son activité ; que je puis continuer ou finir, augmenter ou diminuer ce mouvement à mon gré : donc le principe de ce mouvement n'est pas un corps.

Si un corps meut un autre corps, aucun des deux ne peut changer la direction qu'il a reçue ; autre loi générale du mouvement : or, je sens que je puis changer à volonté la direction du mouvement de mon bras, lui faire décrire une ligne droite ou une ligne courbe, le porter en haut, en bas, à droite, à gauche, dans tous les sens imaginables : donc ma force motrice n'appartient pas à un corps, mais à un esprit.

Cette force est entièrement différente de toute force supposée dans les corps. Lorsque deux corps sont en équilibre, ils y restent constamment, à moins qu'une cause extérieure n'augmente ou ne diminue le poids de l'un des deux. Cet équilibre consiste dans un point indivisible ; le moindre excès de gravité d'un côté le détruit. Au contraire, quand je tiens par ma propre force un corps en équilibre ; l'effort que je fais est susceptible de plus et de moins ; on pourrait augmenter de quelque chose le poids que je soutiens, et je l'emporterais encore. Je puis employer plus ou moins de force à mon gré, quoique je ne puisse passer une certaine mesure. En employant toute ma force, je me fatigue, elle diminue ; après une longue résistance, le poids l'emporterait enfin sur moi. Rien de tout cela n'aurait lieu dans l'équilibre des corps : donc le principe de ma force n'est pas un corps.

Un matérialiste, qui pose pour principe que l'âme agit et se meut suivant des lois semblables à tous les autres êtres de la nature, avance une fausseté palpable (1274).

Quand un organiste emploie tout à la fois ses doigts sur le clavier, ses pieds sur les pédales, ses yeux sur la note, sa voix pour accompagner, sa langue pour articuler des mots, son oreille pour sentir si tout est d'accord, est-ce un molécule de matière qui fait intérieurement la fonction de maître de musique, qui bat la mesure, qui combine et marie ensemble les sensations, les idées, la force motrice, qui fait de ces différentes pièces disparates un seul tout ou un concert ? Quelques matérialistes ont essayé d'expliquer, par le mécanisme, une sensation simple ; nous verrons s'ils y ont réussi : je voudrais que, dans une dissertation savante, ils entreprissent d'expliquer, par les lois du mécanisme, l'opération compliquée d'un organiste ou d'un joueur de harpe ; qu'ils nous fissent sentir, au doigt et à l'œil, qu'une portion de cerveau peut faire au même moment autant de fonctions différentes.

Mon âme, bénissez le Seigneur, s'écrie le Roi-Prophète ; *que toutes les facultés dont il vous a douée louent son saint nom* (1274*) ! Malheureux l'homme qui méconnaît en lui les dons du Créateur, il est puni par son ingratitude même.

§ X.

Onzième preuve : L'homme diffère des animaux.— Douzième preuve : La croyance universelle.

Onzième preuve. Il y a une différence essentielle entre l'homme et les animaux. « L'homme, dit M. de Buffon, est d'une nature très-différente, très-distinguée, et si supérieure à celle des bêtes, qu'il faudrait être aussi peu éclairé qu'elles le sont, pour pouvoir les confondre (1275). » On peut voir, dans l'histoire naturelle, les preuves sensibles qu'il donne de cette vérité : donc les matérialistes se prévalent très-mal à propos de cette comparaison pour conclure que l'homme n'est qu'un peu de matière organisée.

Selon l'avis d'un physicien moderne, le pouvoir qu'a l'âme de se détacher des sens dans les somnambules, est bien plus propre à prouver sa distinction d'avec le corps, que les subtilités métaphysiques (1276). Mais dans une question si importante, il ne faut négliger aucune espèce de preuves.

On peut en tirer une du sentiment moral. « Si se préférer à tout est un penchant naturel à l'homme, et si pourtant le sentiment de la justice est inné dans le cœur humain, cette contradiction peut-elle s'expliquer dans une substance matérielle (1277) ? »

Douzième preuve. La spiritualité de l'âme,

(1274) *Système de la nature*, tome I, c. 15, page 257.

(1274*) *Ps.* CII, 2

(1275) *Histoire naturelle*, in-12, tome IV, pag. 162 et suiv. ; tome V, p. 280 et suiv. ; tome XII, p. 44, 86.

(1276) *De l'homme*, par J. P. MARAT, t. I, l. II, p. 225, note.

(1277) *Emile*, t. III, p. 64.

aussi bien que l'existence de Dieu, est une croyance universelle, un témoignage constant que l'humanité se rend à elle-même ; c'est la foi du genre humain. Qu'elle soit venue de la tradition primitive, du sentiment intérieur, ou de la réflexion sur nos opérations, cela est égal ; pourquoi ne serait-elle pas venue de ces trois sources? Avant qu'il y eût des philosophes, aucun peuple, aucun être raisonnable ne s'était persuadé que la matière pût penser, aucun même n'avait imaginé qu'elle pût se mouvoir. Malgré les sophismes d'Epicure, la spiritualité de l'être pensant est un dogme aussi généralement répandu que dans les premiers âges du monde. S'il y a une vérité que la nature et la conscience dictent à tous les hommes, c'est la différence entre l'esprit et la matière; aucun peuple qui n'ait des termes divers pour les désigner; tous entendent, sous le nom d'*esprit*, un être qui connaît, qui se sent exister, qui a la conscience du *moi* individuel, qui a le pouvoir d'agir et de mouvoir la matière.

Il s'est trouvé des nations assez aveugles pour rendre un culte aux animaux, mais il n'y en eut jamais d'assez stupides pour croire que l'homme n'est qu'un animal. La superstition des premiers était fondée sur un principe directement contraire au matérialisme, sur la supposition d'un génie logé dans le corps des animaux. Aucune opinion vraie ou fausse, universellement répandue, n'eut jamais le matérialisme pour base.

Rien n'est plus risible que de voir des philosophes s'évertuer pour trouver dans l'antiquité le premier peuple qui a cru la spiritualité et l'immortalité de l'âme (1278). Les uns s'arrêtent aux Egyptiens, d'autres aux Thraces ou aux Gaulois, quelques-uns aux Indiens, et font gravement la généalogie de ce dogme. Il aurait été plus court de citer une nation qui eût professé la croyance contraire : jusqu'à présent l'on n'en a connu aucune. Mais c'est justement parce que cette opinion est générale, que nos raisonneurs se font gloire de lutter contre elle, et jugent qu'il est digne d'eux de l'étouffer ; ils parviendront plutôt à dépouiller l'homme de sa propre nature.

Ces preuves de la spiritualité de l'âme ne sont ni des sophismes, ni de simples probabilités, ni des réflexions nouvelles : il est étonnant que les matérialistes n'aient pas encore pris la peine de les réfuter l'une après l'autre.

Plaignons-les de leur aveuglement. L'homme, dit le Psalmiste, *a méconnu sa propre gloire et la dignité de son être ; il s'est comparé aux animaux stupides et s'est rendu semblable à eux* (1279).

§ XI.

Dispute entre Clarke et Collins.

Il y a eu une dispute très-vive sur ce sujet entre Clarke et Collins ; l'ouvrage de ce dernier a pour titre : *Essai sur la nature et la destination de l'âme humaine.* Il est dit, dans la préface, que les théologiens donnèrent gain de cause à Clarke, leur confrère, mais que Collins eut les philosophes et la raison pour lui. Les philosophes et la raison ne sont pas la même chose : on les trouve rarement ensemble.

Clarke avait dit : Plusieurs parties de matière, réellement distinctes et divisibles, ne peuvent avoir un même sentiment individuel et indivisible, ou une même pensée : donc le sujet ou la substance qui pense est un être immatériel. Il voit confirmé ainsi sa première proposition : Toute faculté ou qualité inhérente à un composé de matière, n'est que la somme ou le résultat des qualités ou facultés de même espèce inhérentes à chaque partie. La grandeur d'un corps n'est que la somme des grandeurs de toutes ses parties, son mouvement n'est que la somme des mouvements de toutes ses parties, sa figure de même. Si donc la pensée était inhérente à un composé de matière, elle serait nécessairement la somme et le résultat des pensées des diverses parties; il y aurait dans le corps total autant de pensées ou de sentiments intérieurs individuels que de parties matérielles (1280).

Collins soutient que cet argument ne prouve rien. 1° Selon lui, un composé de matière peut avoir des qualités ou facultés qui ne se trouvent point les mêmes dans chacune des parties. Les parties d'une rose étant séparées ne peuvent produire la sensation agréable qu'elle nous causent étant réunies; les parties de l'œil, rassemblées et rangées de telle manière, ont la faculté de contribuer à la vision, au lieu qu'étant séparées ou dérangées, elles n'ont plus cette faculté. Un instrument de musique peut rendre un son agréable, quoique chacune des parties ne le puisse pas. Le mouvement total d'une montre ne réside point de la même manière dans chacune de ses parties considérée séparément. La rondeur d'un globe résulte de l'union de plusieurs parties qui ne sont pas rondes : il en est de même de la figure d'un carré ou d'un triangle. Il se peut donc faire que le sentiment ou la pensée, dans un composé de matière, soit toute autre chose que la somme des sentiments de toutes ses parties : de ce que le composé pense, il ne s'ensuit pas que chaque partie pense de même.

Quand il serait vrai que la grandeur, la figure, le mouvement d'un corps, ne sont autre chose que le résultat ou la somme des grandeurs, des figures, des mouvements de ses parties, on ne doit pas conclure qu'il en est de même du sentiment de la pensée : il se peut faire que ces deux propriétés ne soient pas de même espèce que la grandeur, la figure, le mouvement : que ce soient des qualités matérielles d'un genre différent, ou si l'on veut, des qualités inconnues qui ne

(1278) *Traité de la nature de l'âme*, etc.
(1279) *Ps.* XLVIII, 13.

(1280) *Essai* de COLLINS, p. 25.

ressemblent point à celles que nous connaissons. Pour être sûr du contraire, il faudrait connaître parfaitement la nature de la pensée, expliquer ce que c'est que le sentiment intérieur, et en quoi il consiste; prouver, par l'essence même de la pensée, qu'elle ne peut résider que dans un être indivisible et non composé.

Tels sont les raisonnements de Collins dépouillés de verbiage : nous y répondrons sans nous assujettir à copier Clarke. Nous soutenons : 1° que toutes les comparaisons alléguées par Collins confirment pleinement la démonstration de son adversaire; 2° que, quand il a recours à des qualités inconnues, c'est comme s'il avouait que la pensée est d'une espèce toute différente des qualités de la matière, telle que nous la connaissons : c'est précisément ce que nous prétendons.

§ XII.

Réfutation des comparaisons colliguées par Collins.

Commençons par les comparaisons. En quoi consiste la sensation agréable causée par une rose? Dans le mouvement d'une infinité d'atomes odorants, portés à notre organe par les véhicules de l'air; toutes les parties de la rose contribuent à fournir ces atomes; une seule feuille de rose a de l'odeur. Le mouvement total duquel résulte la sensation n'est donc que la somme des mouvements particuliers des atomes fournis par les différentes parties de la rose.

Il en est de même du mécanisme des parties de l'œil d'où s'ensuit la vision : toutes contribuent à recevoir, à réfléchir ou à rompre les faisceaux de rayons envoyés à la rétine sur laquelle se forme l'image de l'objet; c'est un mouvement composé de plusieurs mouvements divers, un mouvement auquel concourent également ou inégalement les différentes parties de l'œil.

Toutes les parties de la caisse d'un instrument concourent encore au mouvement qui forme le son : nous en sommes convaincus par le frémissement que nous y sentons avec la main.

Le mouvement total d'une montre est certainement composé des mouvements particuliers de chacune des pièces, puisque c'est une chaîne de mouvements communiqués du ressort à l'aiguille : celle-ci ne marcherait point si le mouvement d'une seule roue était interrompu.

Selon Collins, la rondeur d'un globe résulte de plusieurs parties qui ne sont pas rondes. Clarke lui a démontré que la rondeur ne peut résulter que de plusieurs portions de rondeur, ou de plusieurs lignes courbes : jamais des lignes droites ne formeront un cercle, et jamais des superficies plates ne forment un globe.

Donc toutes les comparaisons de Collins concourent à démontrer la proposition de Clarke.

Collins lui-même a été forcé d'en convenir et de se rétracter sur tous les chefs. Il avait comparé d'abord la pensée au mouvement et à la figure des corps; il a désavoué ensuite cette comparaison; il reconnaît que le sentiment intérieur n'est point une qualité telle que la figure et le mouvement, *qui sont des sommes des figures et des mouvements des parties* (1281). J'étais fort éloigné, dit-il, d'avancer que la pensée fût un mode du mouvement (1282). Cependant il soutient plus bas que nous ne pouvons pas décider si la pensée n'est pas un mode très-composé du mouvement, un mouvement des esprits animaux (1283). Mais il avoue que tous les modes du mouvement sont successifs; *qu'ils ont des parties;* qu'ils peuvent être variés de plusieurs manières (1284). Le sentiment et la pensée sont-ils successifs, et ont-ils des parties?

Collins l'avait prétendu; il avait dit que le sentiment intérieur commence, continue et finit : qu'il est donc successif et divisible; que la pensée est successive, comme toutes les actions de la matière, qu'elle est divisée, simple ou composée; qu'elle a des parties distinctes et assignables comme les modes de la matière (1285). Mais il a fallu déloger de ce poste et avouer qu'il est impossible que la même conscience numérique persévère plusieurs moments de suite dans un être fini; que le sentiment intérieur est à chaque instant une *nouvelle action* (1286). Or, plusieurs actions successives ne sont point des parties d'une même action.

Il n'a pas été plus heureux sur la comparaison entre la pensée et la figure des corps. Il avait dit, dans la seconde réponse, que la rondeur peut résulter de différentes espèces de figures (1287). Dans la troisième, il a été forcé de se rétracter, et de convenir que la rondeur est formée de plusieurs portions de rondeur (1288). Il avait dit que chaque partie du corps animal contribue à la sensation, comme chaque partie du corps rond participe à la rondeur (1289) : la palinodie a suivi de près : Je crois, dit-il, que la pensée diffère, sous plusieurs rapports, de la rondeur et de *tous les autres modes* figurés des corps (1290).

Pour éblouir le lecteur, il avait fait une distinction subtile entre les propriétés *numériques* des êtres, et les propriétés *génériques*. Par les premières, il entend les propriétés du tout : et par les secondes, les propriétés des parties. Le tout, dit-il, peut avoir des propriétés qui ne se trouvent point dans les parties; chaque partie n'étant pas le tout, ne peut avoir la même propriété *numérique* que le tout; il avait voulu le prouver par les comparaisons dont nous avons

(1281) *Essai* de COLLINS, p. 166
(1282) *Ibid.*, p. 206, 215.
(1283) *Ibid.*, p. 217, 224.
(1284) *Ibid.*, p. 116.
(1285) *Ibid.*, p. 112 et 211.
(1286) *Ibid.*, p. 265, 272.
(1287) *Ibid.*, p. 161.
(1288) *Ibid.*, p. 109.
(1289) *Ibid.*, p. 128.
(1290) *Ibid.*, p. 205.

parlé. Donc, dit-il, il se peut faire que le sentiment ou la pensée soient les propriétés numériques d'un corps, sans qu'on puisse les trouver dans chacune de ces parties (1291); mais en abandonnant les comparaisons, il a fallu aussi renoncer à la conséquence.

En effet, *propriété numérique* ne signifie rien, sinon une propriété composée : il serait absurde d'attribuer à un tout composé, une propriété ou une action simple et indivisible. Or, une propriété composée est évidemment la somme ou le résultat des parties de cette même propriété. Il est aussi impossible de supposer dans le tout une propriété qui n'existe dans aucune de ses parties, que d'admettre un tout qui n'ait rien de commun avec ses parties. Si le corps pense, il faut que chaque partie possède une portion de pensée, comme chaque partie d'un cercle possède une portion de rondeur, comme chaque partie d'un instrument sonore contribue à son mouvement, etc. Collins partagera-t-il la pensée comme on divise une figure ou un mouvement?

§ XIII.

Et des qualités inconnues de la matière.

Il ne tirera pas plus de secours des qualités inconnues qu'il suppose dans la matière. 1° La pensée n'est point une qualité inconnue; il n'est point de connaissance plus intuitive que le sentiment intérieur. Demander en quoi il consiste, c'est exiger une définition plus claire que l'évidence même. Collins pourrait-il dire en quoi consiste l'étendue?

2° Il est absurde d'admettre dans les corps une qualité inconnue, incompatible avec les qualités connues, avec la divisibilité qui en est inséparable. Vainement on dira que nous ne connaissons point l'essence des corps (1292). Collins a prévenu cette objection, en disant que la notion *la plus sûre* que nous ayons de la matière, est de la regarder comme quelque chose de solide (1293). Il n'est point de solidité sans étendue, et il a prouvé lui-même que toute étendue est nécessairement divisible (1294) : donc la notion la plus sûre de la matière en exclut essentiellement toute la qualité, toute modification indivisible, telle que la pensée et le sentiment.

Tel a été le triomphe de Collins sur les arguments de Clarke : forcé de se rétracter et de renoncer aux comparaisons derrière lesquelles il s'était retranché, lorsqu'il s'est senti pressé par un raisonnement auquel il ne pouvait échapper, il s'est borné à dire : *Je ne dois pas y répondre; un tel raisonnement se réfute de lui-même; je ne veux pas ôter à M. Clarke la satisfaction qu'il lui procure* (1295); cependant, selon nos adversaires, il a eu les philosophes et la raison pour lui. Voyons par leurs objections s'ils ont encore la raison pour eux.

§ XIV.

Première objection : L'esprit est un être incompréhensible.

Première objection. Sous le nom d'esprit, d'âme, d'être immatériel, nous admettons une substance inconnue, incompréhensible, que l'on ne peut pas définir; nous ne la désignons que par des attributs négatifs, en disant que c'est une substance non étendue, indivisible, insensible, sans figure, sans mouvement, etc. Nous n'en avons donc aucune idée positive; quand nous en parlons, nous n'attachons aucun sens aux termes dont nous nous servons : nous n'avons point d'idée véritable que des choses corporelles (1296).

Réponse. Tout cela est faux. 1° L'esprit nous est mieux connu que la matière ; c'est l'être ou la substance qui se sent exister ; telle est son essence et sa définition. Il est absurde de dire qu'une substance qui se sent, qui a la conscience de toutes ses modifications, est inconnue à elle-même. 2° Les idéalistes et les sceptiques font contre l'existence de la matière le même argument. Nous ne connaissons, disent-ils, que les qualités de la matière, et non sa substance ; ces qualités ne sont que des affections qui sont en nous, et qui ne prouvent rien de réel hors de nous : quelques-unes renferment contradiction, comme la divisibilité à l'infini et le mouvement : donc la matière n'existe point.

Nous n'imaginons une substance dans la matière que par analogie avec le *moi* permanent et individuel dont nous avons la conscience : les matérialistes conviennent que l'essence des êtres nous est inconnue (1297). Si des opérations de nature différente, des qualités qui s'excluent l'une l'autre, des attributs contradictoires, ne sont pas une raison suffisante de distinguer deux substances, il faut renoncer à la philosophie et à la raison.

Quels que soient les termes par lesquels nous exprimons les qualités de l'esprit, nous en avons une idée positive ; penser, juger, raisonner, vouloir, choisir, etc., sont des opérations réelles et positives ; le sentiment que nous en avons est positif. Nous n'employons les termes négatifs que pour exclure de l'esprit les propriétés de la matière. L'imperfection du langage ne prouve rien contre la clarté, ni contre la la certitude de nos connaissances.

Un matérialiste convient, aussi bien que M. de Buffon (1298), que le mot de *matière* n'exprime point un individu, mais cette chose, *sans forme* et sans nom, qui sert de base

(1291) *Essai* de COLLINS, p. 106 et suiv.
(1292) *Ibid.*, p. 274.
(1293) *Ibid.*, p. 275, 280.
(1294) *Ibid.*, p. 66, 158, 282.
(1295) *Ibid.*, p. 204.
(1296) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 7, p. 90 ; *Dial. sur l'âme*, p. 54 ; *De la nat.*, v[e] partie, c. 51, *Le bon sens*, § 21, 22; *Quest. sur l'Encyclop.*, art. Ame, sect. 1.
(1297) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 6, p. 88 ; *Encycl.*, art. *Immatérialisme.*
(1298) *Hist. nat.*, t. IV, in-12, p. 153.

aux différentes formes, et qui peut les recevoir toutes successivement. Nous ne connaissons point, dit-il, la matière privée de formes ou la substance de la matière. Il en conclut que nous avons tort d'assurer qu'elle ne peut pas se modifier elle-même (1299). Mais une substance sans forme et une substance douée d'une forme active, capable de se modifier elle-même, sont deux contradictoires : une substance sans forme essentielle est un être sans attributs, une abstraction, un néant pur.

§ XV.

Deuxième objection : Les anciens n'admettaient que des corps.

Deuxième objection. Nous supposons mal à propos que tous les peuples ont eu l'idée de la substance spirituelle dans le même sens que nous. 1° Les termes qui la désignent dans toutes les langues sont empruntés des objets corporels ; l'*esprit* et tous les noms qui répondent à celui-là ne signifient que le souffle, l'haleine, la respiration. 2° Les anciens philosophes et les Pères de l'Eglise n'entendaient, par les mots d'*âme* et d'*esprit*, qu'une matière subtile, ignée ou aérienne, plus déliée que les autres corps. Descartes est le premier qui ait donné l'idée de la parfaite spiritualité ; la signification actuelle de ces termes est très-récente et purement métaphorique (1300).

Réponse. La multitude de ceux qui ont copié cette objection ne la rend pas meilleure. 1° La substance spirituelle, inaccessible à tous les sens, ne peut être désignée que par une métaphore ; aucun terme ne peut la peindre ; il a donc fallu l'exprimer par un de ses effets sensibles. Or, l'effet qui atteste le plus communément la présence de l'âme dans le corps est le souffle ou la respiration.

Un matérialiste zélé convient que, dans tous les temps et dans tous les lieux, les hommes, incapables de concevoir la matière comme principe des opérations et des phénomènes dont, ils étaient étonnés, ont eu recours aux esprits pour les expliquer (1301) : donc, dans tous les temps et dans tous les lieux, les hommes ont entendu, par l'*esprit*, une substance différente de celle de la matière.

2° Quelques philosophes ont parlé très-clairement. « S'il y a, dit Cicéron, une cinquième nature différente des quatre éléments, comme le veut Aristote (1302), c'est celle des dieux et des esprits ; et nous le pensons comme lui. On ne peut trouver ici-bas l'origine de l'âme ; elle est exempte de mélange et de composition ; elle n'a rien de commun avec la terre, l'eau, l'air et le feu. Ces corps n'ont point l'activité de l'esprit, de la mémoire, de la pensée ; ils ne peuvent retenir le passé, prévoir l'avenir, connaître le présent : ce sont là des attributs divins ; Dieu seul a pu les donner à l'homme. L'esprit est donc une force et une nature particulière, distinguée de tous les êtres sensibles. Ce qui sent, ce qui connaît, ce qui veut, ce qui vit, est divin, est venu du ciel ; il est donc éternel. Nous ne pouvons concevoir Dieu lui-même que sous l'idée d'une intelligence (*mens*) sans mélange, dégagée de toute matière corruptible, qui connaît tout, qui meut tout, et dont l'action est éternelle. L'âme humaine est de même nature et de même espèce. Vous demandez où elle est, de quelle manière elle est : mais si je ne comprends pas tout ce que je voudrais, m'empêcherez-vous encore de dire ce que je conçois? L'esprit n'a pas la vue intuitive de soi-même, il est comme l'œil qui voit tout et ne se voit pas ; mais il sent sa force, sa pénétration, sa mémoire, son activité, son action. Voilà ce qu'il a de grand, de divin, d'éternel... De même que vous ne voyez pas Dieu et que vous le connaissez par ses ouvrages ; ainsi, sans voir l'âme, vous pouvez vous convaincre de son énergie divine, par sa mémoire, par sa pénétration, par la rapidité de ses idées, par l'excellence de ses facultés... Nous devons comprendre, à moins d'être physiciens stupides, que l'esprit n'est ni composé, ni mélangé, ni double, mais simple et indivisible ; il ne peut être séparé, ni coupé, ni décomposé : donc il ne peut périr, ni cesser d'être (1303).

Les philosophes modernes ont-ils des termes plus énergiques, pour désigner un pur esprit?

Cicéron ne s'exprime pas avec moins de force dans ses livres de la nature des dieux (1304). Cette doctrine lui est si peu personnelle, qu'il l'attribue à Socrate, sur le témoignage de Xénophon. L'on sait d'ailleurs que Cicéron, dans tout ce qu'il a dit de l'âme, n'a fait que copier Platon.

3° Quant aux Pères de l'Eglise, ils savaient sans doute distinguer la doctrine de Platon, de Socrate, de Cicéron, d'avec celle d'Epicure. Ils n'ignoraient pas que Jésus-Christ, dans l'Evangile, avait confondu les sadducéens, qui niaient l'existence des esprits (1305). Ils ont constamment attribué à l'âme humaine le libre arbitre ; une âme matérielle en est-elle capable? Ceux qui les accusent d'avoir cru un Dieu corporel, aussi bien que les

(1299) *Dial. sur l'âme*, p. 157.

(1300) *Encyclopédie*, art. *Ame*, *Immatérialisme* ; *Traité de la nature de l'âme*, c. 1 et 4 ; *Philosophie du bon sens*, t. II, p. 274 ; *De la nature*, IVe partie, c. 5 ; *Syst. de la nat.*, t. I, c. 7 ; *Dict. philos.*, art. *Ame*, etc. ; *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Ame*, *Idée* ; LA METRIE, *Abrégé des syst.*, n. 8, p. 272 ; *Emile*, t. II, p. 315.

(1301) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 1, p. 11.

(1302) On se moque d'Aristote, parce qu'il a dit que l'âme est une entéléchie. Ce n'est pas sa faute si nos philosophes ne l'entendent pas. Cicéron dit que ce mot signifie une action continuelle et durable : *Quædam quasi motio continuata et perennis.* (*Tuscul.*, l. I, p. 118.) Aristote lui-même dit comme Platon que l'âme est la substance qui se meut elle-même. (L. I *De anima*, c. 2 et 3 ; *Métaphys.*, livre XII, ch. 6.)

(1303) *Tuscul.*, l. I, n. 102 et suiv.

(1304) *De nat. deor.*, l. II, n. 6 et 7.

(1305) *Matth.* XXII, 23 ; *Act.* XXIII, 8.

Juifs (1306), ont oublié que les Juifs, comme tous les Chrétiens, croyaient la création; or, ce dogme sape le matérialisme par la racine.

Comme il n'y a point de termes propres pour exprimer la nature, la manière d'être, ni les opérations des esprits, les philosophes et les Pères en ont souvent employé qui ne conviennent en rigueur qu'à la matière. Les uns ont pris le mot de *corps* dans un sens synonyme à celui de *substance;* les autres ont appelé la manière d'être des esprits, une *forme*, et leur action un *mouvement;* d'autres ont désigné la présence de l'âme dans toutes les parties du corps par le terme de *diffusion* ou d'étendue . autant de métaphores sur lesquelles il est ridicule de fonder une calomnie. Pourquoi leur attribuer une erreur incompatible avec les dogmes qu'ils ont professés hautement.

Au IIIe siècle de l'Eglise, Plotin, disciple de Platon (1307); au IVe, saint Augustin (1308); au Ve Claudien Mamert (1309), ont démontré l'immatérialité de l'âme par les mêmes arguments que Descartes (1310); on ne les a point regardés comme inventeurs de cette doctrine.

§ XVI.

Troisième objection : L'âme ne peut être renfermée dans un corps.

Troisième objection. Il n'est pas possible de comprendre comment une âme spirituelle est renfermée dans un corps, ni comment elle peut être tout entière dans chaque partie; ou ces mots ne signifient rien, ou ils expriment une contradiction. Si l'âme est tout entière dans la tête, elle n'est point dans les autres parties, autrement elle serait entière dans la tête, et n'y serait pas entière (1311).

Réponse. C'est la faute des matérialistes, s'ils commencent toujours par concevoir l'âme comme un corps, et par lui attribuer la manière d'être des corps. L'âme a dans le corps une présence de vie et d'action, une présence spirituelle et non corporelle : nous en avons la conscience; mais nous ne pouvons en donner une image, un exemple, une comparaison dans les choses corporelles, et il est absurde de l'exiger. Notre âme sent et agit dans toutes les parties du corps; elle y est donc présente; elle ne peut agir où elle n'est point : elle y est entière et non en parties puisqu'elle n'a point de parties. Mille arguments forgés contre ce sentiment intime, ne prouvent rien; il est supérieur à toute autre évidence.

Les philosophes qui ont voulu assigner un siége particulier à l'âme n'ont pas vu qu'ils la dénaturaient; les épicuriens la plaçaient dans la poitrine; d'autres dans le cœur; Descartes la met dans la glande pinéale, d'autres dans le corps calleux, ou à l'origine des nerfs : ils ont tous raison et tort, elle est partout. Un acte de ma volonté remue mon pied aussi promptement que ma tête : si on me frappe au bout du pied, la sensation est aussi instantanée que si on me frappait à la tête : j'en conclus que mon âme est aussi présente à mon pied qu'à ma tête. Quand on ne lui ferait occuper que l'étendue d'un point, cela serait aussi inconcevable que de la supposer présente à tout le corps.

Ce qui est incomparable est incompréhensible, dit très-bien M. de Buffon, l'esprit étant une nature singulière ne peut ressembler au corps. Conclure de là qu'elle n'existe point, c'est déraisonner, c'est prétendre que la matière existe seule, parce que toute autre substance ne ressemblerait pas à la matière.

Un être non étendu ne peut occuper une étendue, avoir du rapport à l'étendue, correspondre à différents points de l'étendue, etc. Folles objections. Si par ces mots vous entendez une relation de corps à corps, vous raisonnez en l'air. L'âme est dans le corps comme il convient à un esprit d'y être, elle y agit et y reçoit l'impression des corps extérieurs; le sentiment intime nous l'atteste : tout ce que l'on ajoute de plus ne peut servir qu'à obscurcir le fait, et ne prouve rien.

§ XVII.

Quatrième objection : Un esprit ne peut agir sur un corps.

Quatrième objection. L'action de l'âme sur le corps est impossible, et l'action des corps extérieurs sur l'âme ne l'est pas moins; une substance ne peut en mouvoir une autre, si elle n'est pas en mouvement, si elle ne la touche point : or, il ne peut y avoir ni contact, ni choc entre un esprit et un corps (1312)

Réponse. Même sophisme. Cela n'est vrai que du mouvement *communiqué* d'un corps à un autre corps; la question est de savoir, s'il n'y a point de mouvement *spontané* ou commencé. Quand je remue mon bras, je sens que c'est un mouvement commencé ou spontané, et non un mouvement acquis ou communiqué. Puisque, de l'aveu de tout le monde, un corps ne peut commencer le mouvement, il faut qu'un esprit le commence : cela posé, raisonnons.

Il doit y avoir de la différence entre le mouvement spontané et le mouvement acquis, entre le mouvement qui vient de l'esprit et celui qui est communiqué par un corps déjà mû : si ce dernier exige de l'étendue, un contact, un choc, il est clair que le premier n'en exige point; il ne demande autre chose que la présence, la volonté, l'action de la puissance motrice.

(1306) *Philos. du bon sens*, t. II, p. 274; *Syst. de la nat.*, t. I, c. 7, p. 96; *Traité sur la tolérance*, c. 13; *Emile*, tome II, p. 315; *Encyclop.*, art. *Immatérialisme.*

(1307) Quatrième Ennéade.

(1308) Lib. *De quantitate animæ.*

(1309) Lib. *De statu animæ.*

(1310) *Religion natur. et révélée*, tome I, dissert. 3.

(1311) *Le bon sens*, § 100 et suiv.; *Nouv. lib. de penser*, p. 159, etc.

(1312) *Essai* de COLLINS *sur l'âme*, p. 214.

Je vois qu'un corps n'a communique son mouvement à un autre par le choc; comment et pourquoi cela se fait-il? Je n'en sais rien. Je sens que ma volonté remue mes membres, sans que j'en voie la raison ni la relation; je sens que l'impression d'un corps dans mes organes est suivie d'une idée dans mon esprit; cependant je ne vois pas la liaison de ces deux faits. L'un de ces trois phénomènes ne doit pas plus m'étonner que l'autre; je suis aussi sûr des deux derniers, par le sentiment intérieur, que je suis sûr du premier par le témoignage de mes yeux: il est donc aussi absurde de nier l'un de ces trois faits que l'autre.

Les matérialistes peuvent-ils éviter le mystère contre lequel ils s'élèvent? Ils sont forcés de dire qu'un mouvement dans nos organes produit nos idées, que nos idées produisent le mouvement de nos membres. Nos idées sont-elles des corps, ont-elles de l'étendue, un choc, un contact? Quand ils décident que « si un agent étranger à la matière la remue, il faut que cet agent soit de même nature qu'elle quant à la substance (1313); » ou ils ne s'entendent pas, ou ils prétendent que nos idées sont une substance matérielle.

Ils sont encore forcés d'avouer que les facultés de notre âme sont dans le même cas que tous les corps de la nature, dans lesquels les mouvements les plus simples, les phénomènes les plus ordinaires sont *des mystères* inexplicables, dont nous ne connaîtrons jamais les premiers principes (1314). Après cet humble aveu, n'ont-ils pas bonne grâce de nous objecter l'incompréhensibilité des opérations de notre âme?

§ XVIII.

Cinquième objection : L'esprit serait un être infini.

Cinquième Objection. Si l'âme est un être simple, si elle a le pouvoir de mouvoir les corps, elle est aussi puissante que Dieu, elle participe à la nature divine. Un esprit n'a point de bornes, puisqu'il ne peut être borné par la matière : il serait donc infini. On ne peut pas admettre deux sortes d'esprits, Dieu et l'âme; les intelligences créées ne peuvent s'éloigner de la parfaite spiritualité, qu'en se matérialisant (1315).

Réponse. Dieu et l'âme ne sont point des êtres *simples* de même espèce.

Dieu ne peut recevoir aucune modification accidentelle; l'âme peut en recevoir : Dieu est simple, parce qu'il est l'Etre nécessaire et infini; l'âme est simple, parce que Dieu l'a créée telle. Dieu peut non-seulement mouvoir les corps, mais les créer; l'âme ne peut mouvoir immédiatement que celui auquel elle est unie, encore faut-il que les organes ne soient pas dérangées : il y a loin de là à la puissance divine.

Un esprit ne peut être borné comme les corps par son étendue, parce qu'il n'en a point; mais il l'est par sa nature, par le degré de facultés et d'activité que Dieu lui a donné. Il est absurde que des intelligences puissent se matérialiser.

§ XIX.

Sixième objection : L'âme subit tous les changements du corps.

Sixième objection. Une preuve démonstrative de la matérialité de l'âme, c'est qu'elle subit les divers changements du corps, et ne peut faire aucune de ses opérations sans le secours des organes : elle ne pense point dans un embryon, et très-peu dans les enfants. Une maladie, un coup à la tête, une peur violente, dérangent les organes du cerveau; alors les opérations de l'âme sont troublées, la folie ou l'imbécillité s'ensuivent, l'âme ne pense plus, l'homme n'est plus qu'un automate. Elle ne pense point dans le sommeil, ni dans une léthargie profonde; elle s'affaiblit dans les vieillards, ils retombent souvent en enfance. Enfin, lorsque l'organisation se détruit par la mort, l'âme n'existe plus, puisqu'elle n'agit plus; l'homme n'est qu'un cadavre qui bientôt se dissout.

Si l'âme était une substance distinguée du corps et de différente nature, il serait impossible que les accidents de l'un affectassent l'autre. L'unique raison de distinguer les substances est la différence de leurs qualités, de leurs opérations, de leurs accidents: or, dans l'homme, tous sont communs, l'âme ne peut être affectée sans que le corps s'en ressente, et le corps ne peut recevoir aucune altération qui ne soit sensible à l'âme; il n'y a donc aucun fondement de les distinguer (1316).

Réponse. Si pour convertir les matérialistes, il faut leur faire voir et toucher une âme subsistante, pensante et agissante hors du corps, nous renonçons à la gloire de les persuader; notre pouvoir ne s'étend pas jusque-là.

Nous partons du principe même qu'ils allèguent, de la différence qu'il y a entre les opérations de l'âme et les modifications du corps. Nous sentons en nous des opérations qui répugnent à la nature et aux propriétés de la matière : donc elles ont pour principe une substance distinguée et différente.

La distinction des deux substances, une fois démontrée, il est question de savoir si Dieu a pu les unir de manière que les opérations de la substance active et pensante dépendissent de l'arrangement et du jeu des parties de la substance passive. Ce fait est encore prouvé par le sentiment intérieur : quiconque en veut une autre preuve que sa conscience personnelle, est bien sûr de ne jamais être réfuté.

Que prouve cette communication mutuelle des affections entre l'âme et le corps? Leur union intime; et c'est en cela même qu'elle

(1313) *Dial. sur l'âme*, p. 48.
(1314) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 8, p. 118; *Parité de la vie et de la mort*, art. 52, p. 129; *Le bon sens*, § 105.
(1315) *Lettre sur le Traité de la nature de l'âme.*
(1316) *Nouv. lib. de penser*, p. 85; *Syst. de la nat.*, t. I, c. 13; *Le bon sens*, § 102, 103; *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Folie.*

consiste. Objecter contre ce fait les phénomènes qui le prouvent ou se servir de l'union de deux substances pour attaquer leur distinction démontrée, c'est une excellente méthode pour ne rien finir. L'union suffit pour concevoir, du moins jusqu'à un certain point, la dépendance mutuelle; mais l'identité faussement supposée ne nous fera jamais comprendre les opérations puisque celles-ci répugent à la nature d'une substance matérielle.

L'âme, dit-on, ne pense point, dans un embryon, pendant le sommeil, dans une léthargie, etc.; qu'en savons-nous? Il n'y a pas plus de raison pour l'affirmer que pour le nier. Nous ne conservons pas la mémoire de ces pensées; mais il y en a bien d'autres que nous oublions sur-le-champ. Lorsque l'âme est absorbée dans une méditation profonde, dans une extase, le corps ne sent plus; est-il certain qu'il entre encore alors pour quelque chose dans les pensées de l'âme?

Laissons donc de côté ce qui est douteux et incertain : bornons-nous à ce que le sentiment intérieur nous atteste évidemment, constamment, uniformément : il nous atteste que nous pensons, et la raison nous démontre que la pensée ne peut être une modification de la matière.

§ XX.

Septième objection : La matière des propriétés inconnues.

Septième objection. Nous ne savons pas ce que c'est qu'un esprit; nous connaissons très-imparfaitement la matière; nous n'avons point d'idée distincte de ce qui n'est pas matière : nous ne savons même ce que nous disons, quand nous prononçons le mot de *substance.* Il y a donc bien de la témérité à décider que la matière est essentiellement incapable de pensée, que Dieu même ne peut la lui communiquer. Que savons-nous si, parmi ces propriétés inconnues, il n'y en a pas quelqu'une qui la rende susceptible de la pensée? S'il est de la nature de l'esprit de penser essentiellement, il pense donc nécessairement, il pense toujours indépendamment de Dieu. Mais savons-nous si Dieu n'a pas formé des millions d'êtres qui n'ont ni les propriétés de l'esprit, ni celles de la matière à nous connues (1317)?

Réponse. Tout cela est réfuté d'avance. Un esprit est l'être qui se sent exister : or la matière est essentiellement incapable de se sentir. Une substance est l'être qui continue d'exister sous différentes modifications successives : or nous sentons que notre âme existe sous les diverses pensées qui se succèdent en elle. Il est vrai que, quand nous transportons à la matière cette notion de *substance*, nous ne nous entendons plus: c'est la faute des matérialistes et non la nôtre. La matière est un être étendu et divisible; que ce soit là son essence ou deux propriétés qui en sont inséparables, cela est égal : il s'ensuit toujours que ce qui n'est ni étendu, ni divisible, qui se sent *un* et non plusieurs, n'est ni corps, ni matière. Dieu, tout-puissant qu'il est, ne peut faire ce qui renferme contradiction; il ne peut rendre faux le sentiment intérieur.

Il n'est donc pas nécessaire de connaître toutes les propriétés de la matière, pour juger évidemment qu'elle est incapable du sentiment et de la pensée : il suffit de connaître en elle une propriété qui en est inséparable et qui exclut nécessairement ces deux actes. C'est une absurdité de lui supposer des propriétés inconnues qui ne pourraient subsister avec sa divisibilité.

Nous ne disons point que l'essence de l'esprit est la pensée actuelle, mais le sentiment de *soi;* qu'il se sent toujours, que sans cela il serait anéanti, et nous l'avons prouvé.

Entre deux contradictoires, tels que étendu, divisible et indivisible, il n'y a pas de milieu : donc Dieu n'a pu créer des êtres qui n'aient ni la propriété de l'esprit, ni celles de la matière à nous connues.

Cependant le même philosophe soutient que la matière a des propriétés qui ne sont ni étendues, ni divisibles : la gravitation, la force motrice, la végétation, la vie et l'instinct des animaux.

Réponse. Faussetés. La gravitation de la matière est étendue dans toute la masse du corps; lorsque celle-ci est divisée, chaque partie conserve une portion de gravitation. La force motrice n'appartient point à la matière, de l'aveu des matérialistes mêmes : tout corps est mû par un autre corps qui le frappe. La végétation n'est que du mouvement : elle se divise. Une branche de saule, un sep de vigne, replantés, continuent de végéter indépendamment du tronc. La vie et l'instinct des animaux ne viennent point de la matière : ils sont indivisibles. Si un polype peut être divisé, ce n'est point un seul animal, mais un composé de plusieurs animaux.

§ XXI.

Huitième objection : Tout rapport est impossible entre un esprit et un corps.

Huitième objection. Entre l'esprit et la matière il n'y a aucun rapport, aucune analogie : l'une ne peut donc faire impression sur l'autre. Si l'âme est intelligente par elle-même, pourquoi faut-il qu'elle soit avertie par des organes de la présence des objets? L'intelligence n'est point susceptible de plus et de moins, non plus que la vérité : elle doit donc être la même dans tous les hommes, voir toujours les choses telles qu'elles sont, être incapable d'erreur (1318).

Réponse. Entre l'esprit et la matière, il y a le rapport d'une faculté à son objet, d'un

(1317) *Traité sur la tolér.*, c. 13, note C; *Elém. de la phil. de Newton*, Ire partie, c. 7; *Dict. phil.*, art. *Ame*; *Quest. sur l'Encyclop.*, art. *Ame*, sect. 1; *Le bon sens*, § 104.

(1318) *Nouvelle liberté de penser*, pag. 159 et suiv.

être actif à un être passif; la matière peut être mue et connue; l'esprit est capable de connaître et de mouvoir : ces deux facultés ne peuvent convenir à la matière.

Lorsque l'esprit n'est point uni à un corps, il n'est plus besoin que la matière fasse impression sur lui : une puissance active n'a pas besoin d'être mue pour agir. Lorsqu'il est uni au corps, cette faculté est dépendante des organes : telle est la loi de l'union que Dieu a établie entre eux. Les objets extérieurs font impression, non immédiatement sur l'esprit, mais sur les organes : l'esprit présent aux organes aperçoit cette impression et, par elle, connaît les objets. Si l'on exige davantage, nous renonçons à la gloire de l'expliquer : Dieu seul connaît le *comment* et le pourquoi de l'union qu'il a établie entre l'âme et le corps.

De là même il s'ensuit que l'intelligence ne peut être égale dans tous les hommes, ni incapable d'erreur. L'âme aperçoit l'impression des objets telle qu'elle est reçue dans les organes. Lorsque ceux-ci sont imparfaits ou mal disposés, l'impression se fait mal : alors la perception des objets extérieurs est fautive. L'œil le plus perçant ne voit point distinctement au travers d'un brouillard; l'âme la plus intelligente ne voit pas mieux les objets par une image imparfaite.

Mais il est faux que l'âme n'aperçoive absolument rien que par l'entremise des organes : elle voit ses propres pensées; elle connaît ses volontés immédiatement sans le secours des organes corporels.

§ XXII.

Théorie des sensations, donnée par les matérialistes.

On voit que toutes les difficultés des matérialistes se bornent à prouver que l'on ne conçoit pas la manière d'agir d'une âme spirituelle. C'est donc à eux de nous faire concevoir les opérations d'une âme matérielle; plusieurs s'y sont évertués; leur théorie est curieuse.

« Il s'agit d'abord d'anatomiser une sensation. Sentir, dit l'un d'entre eux, c'est être remué par la présence d'un objet matériel qui agit sur nos organes, dont les mouvements ou les ébranlements se transmettent au cerveau... Le sentiment n'a lieu que lorsque le cerveau peut distinguer les impressions faites sur nos organes; c'est la secousse distincte, ou la modification marquée qu'il éprouve, qui constitue la conscience... Sentir, c'est être remué et avoir la conscience des changements qui s'opèrent en nous (1319). »

Il est donc décidé que sentir est quelque chose de plus qu'un mouvement, une secousse, un ébranlement dans les organes et dans les fibres du cerveau. Un ébranlement non aperçu, une secousse non distincte, n'est point une sensation. A proprement parler, c'est la *perception* qui est l'acte essentiel de la sensation. Nous ne sentons point lorsqu'il n'y a ni perception ni conscience, comme il arrive lorsque l'âme est fortement occupée d'un objet différent de celui qui cause l'ébranlement.

Or, l'ébranlement des fibres du cerveau et la perception de cet ébranlement sont deux choses très-différentes. Le premier n'est qu'un mouvement; il peut être plus ou moins fort, plus ou moins lent ou rapide; il est divisible comme tout autre mouvement. La perception, au contraire, est un acte simple, indivisible, instantané, qui n'est point susceptible de plus ni de moins; une substance divisible ne peut en être le sujet. Quelle relation y a-t-il d'ailleurs entre un mouvement et une perception? Voilà ce qu'un matérialiste doit montrer d'abord.

Lorsque j'ai plusieurs sensations en même temps, ce sont plusieurs ébranlements simultanés dans divers organes, tous distincts, tous aperçus, puisque je les compare. Est-ce une portion de matière qui reçoit au même instant tous ces ébranlements divers, qui les aperçoit, les distingue, les compare, en a la conscience et en juge? La conscience a donc des parties comme le cerveau. Les matérialistes, qui veulent que nous leur montrions une âme, devraient aussi nous montrer un tiers, un quart, une moitié de conscience ou de perception, comme les anatomistes nous font voir une portion de cerveau.

La sensation est toujours accompagnée d'une idée; celle-ci, selon le philosophe qui nous instruit, est l'*action* de l'organe intérieur qui rapporte les changements qu'il éprouve à l'objet qui les a produits (1320). Cette *action* est certainement *spontanée*: elle est différente de l'ébranlement reçu : la matière en est-elle capable?

§ XXIII.

Absurdité de cette théorie.

Mais admirons en détail les miracles qui s'opèrent dans un cerveau sans âme par la toute-puissance des matérialistes.

1° « Sans qu'aucun objet extérieur vienne remuer les organes de l'homme, il se sent lui-même; il a la conscience des changements qui s'opèrent en lui; son cerveau est alors modifié, ou bien il se renouvelle des modifications antérieures (1321). » Ainsi le cerveau, substance matérielle et divisible, est le principe et le sujet d'actes et de modifications indivisibles, ou le sentiment est partagé entre les molécules du cerveau; elles ont un seul et même sentiment individuel; elles se sentent l'une dans l'autre. Elles sont donc distinguées et ne le sont pas; elles ont tout à la fois le sentiment de l'identité et de la distinction. Digérera qui pourra ces contradictions.

(1319) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 8, p. 103, 108; ch. 9, p. 127.

(1320) *Système de la nature*, t. I, c. 8, p. 109.

(1321) *Ibid.*, p. 108.

2° Le cerveau a de la mémoire. « La douleur de la goutte fait naître dans le cerveau une idée ou une modification qu'il a le pouvoir de se représenter ou de réitérer en lui-même lorsqu'il n'a plus la goutte. Son cerveau, par une série de mouvements, se remet alors dans un état analogue à celui où il était quand il éprouvait réellement cette douleur; il n'en aurait aucune s'il ne l'avait jamais sentie (1322). » Le cerveau peut donc suppléer l'action de la cause motrice dans l'absence de cette cause. Ce mouvement est spontané s'il en fut jamais; il n'est point acquis ni reçu d'ailleurs. Cependant c'est un axiome sacré chez les matérialistes, qu'il n'y a point de mouvement spontané dans la nature; que tout corps est mû par un autre corps qui le frappe (1323).

3° Le cerveau est doué de réflexion. « Non-seulement notre organe intérieur aperçoit les modifications qu'il reçoit du dehors, mais encore il a le pouvoir de se modifier lui-même, et de considérer les changements et les mouvements qui se passent en lui ou ses propres opérations. Ce qui lui donne de nouvelles idées, c'est l'exercice de ce pouvoir, de se replier sur lui-même, que l'on nomme *réflexion* (1324). » Voilà encore le pouvoir actif, le mouvement spontané attribué au cerveau.

4° Le cerveau juge. « Il jouit de la faculté d'apercevoir en lui-même ou de sentir les différentes modifications ou idées qu'il a reçues, de les combiner, de les séparer, de les étendre et de les restreindre, de les comparer, de les renouveler, etc. (1325). » Il a donc de la *raison*. Combiner des idées, en voir la liaison ou la séparation, prononcer que l'une convient ou ne convient pas à l'autre, c'est juger et raisonner. Mais on s'aperçoit assez que ce n'est pas l'esprit qui raisonne chez les matérialistes.

5° Il a une *volonté*. « Il se meut à son tour, il réagit sur lui-même, et met en jeu les organes qui viennent se concentrer en lui, ou qui plutôt ne sont qu'une extension de sa propre substance (1326). » C'est ainsi qu'il remue les membres et fait agir le corps. Comme le pouvoir de réfléchir est spontané et libre, s'exerce sans aucune action de la part des objets extérieurs, rien n'empêche d'attribuer encore au cerveau la *liberté*. Les matérialistes ont tort de nous la refuser, parce que nous n'avons point d'âme : nous avons du moins un cerveau, c'est assez.

On croyait autrefois que sentir, penser, se ressouvenir, réfléchir, raisonner, vouloir, mouvoir le corps, *sans avoir reçu ce mouvement d'ailleurs*, étaient les fonctions propres de l'esprit; on se trompait, ce sont des facultés de la matière : elle se meut, s'organise, s'anime, se rend vivante et pensante comme il lui plaît; si elle peut se conserver éternellement dans cet état, elle est Dieu.

Cependant l'auteur du *Système de la nature* a senti que sa théorie n'était pas fort satisfaisante. « Si l'on se plaint, dit-il, que ce mécanisme ne suffit pas pour expliquer le principe des mouvements ou des facultés de notre âme, nous dirons qu'elle est dans le même cas que tous les corps de la nature, dans lesquels les façons d'agir les plus communes sont des mystères inexplicables, dont jamais nous ne connaîtrons les premiers principes.... Les difficultés seront-elles levées, en faisant de l'âme un *être spirituel*, dont nous n'avons aucune idée (1327)? » Ainsi, selon lui, on doit rejeter les mystères, lorsqu'il s'agit d'un esprit; mais on doit les admettre à pleines mains dans la matière : vingt contradictions plus ou moins ne sont pas une affaire.

§ XXIV.

Doctrine du livre De l'esprit ; *réfutation.*

Cet auteur s'accorde fort mal avec celui du livre *De l'esprit* : l'un attribue à l'organe intérieur, ou au cerveau, le pouvoir actif; l'autre réduit toutes les facultés de l'homme à deux *puissances passives;* savoir, à la faculté de recevoir l'impression des objets extérieurs, et à celle de conserver cette impression. Selon lui, celle-ci, qui est la mémoire, se confond encore avec la première; se ressouvenir n'est proprement que sentir. « Lorsque je me rappelle, dit-il, l'image d'un chêne, alors mes organes doivent nécessairement se trouver à peu près dans la même situation où ils étaient à la vue de ces chênes, et cette situation des organes doit incontestablement produire une sensation : il est donc évident que se ressouvenir, c'est sentir; que la mémoire n'est qu'une sensation continuée, mais affaiblie....

« Toutes les opérations de l'esprit consistent à juger : or, juger, c'est sentir. Quand je juge la grandeur ou la couleur des objets, le jugement porté sur les différentes impressions qu'ils ont faites sur mes sens, n'est proprement qu'une sensation; je puis dire également, *je juge* ou *je sens* qu'une toise ne fait pas sur moi la même impression qu'un pied ; que le rouge agit sur mes yeux différemment du jaune; et j'en conclus qu'en pareil cas juger n'est jamais que sentir (1328). »

Nous nous bornerons à de courtes observations. 1° Il est faux que la sensibilité physique soit seulement la capacité de recevoir l'impression des objets extérieurs, c'est la faculté d'apercevoir cette impression ; toutes les fois que l'impression n'est pas aperçue, il n'y a point de sensation. Recevoir une impression n'est qu'une faculté passive, la

(1322) *Syst. de la nat.*, p. 109.
(1323) *Ibid.*, tome I, ch. 2, page 15; c. 10, page 164.
(1324) *Ibid.*, c. 8, p. 113 et 114.
(1325) *Ibid.*
(1326) *Syst. de la nat.*, p. 17.
(1327) *Système de la nature*, tome I, c. 8, p. 117 et 118.
(1328) *De l'esprit*, t. I, 1er disc., c. 1.

matière en est capable : apercevoir cette impression est une action indivisible ; elle n'appartient qu'à l'esprit. Rapporter à un objet extérieur l'impression que l'organe a reçue, est encore une action, et elle se fait toutes les fois que nous avons une sensation. Il est donc faux que la sensibilité physique soit une *faculté purement passive :* dès lors tout le système du livre *De l'esprit* est renversé.

2° Il est faux que la mémoire soit simplement une sensation continuée et affaiblie. Quand je me rappelle l'idée d'un homme que j'ai vu il y a vingt ans, et auquel je n'ai pas pensé depuis, il est absurde de dire que l'impression causée dans mes organes, par la présence de cet homme, a continué pendant vingt ans, et n'a fait que s'affaiblir. Supposons néanmoins cette absurdité. Lorsque je ne faisais point attention à cette impression continuée, elle n'excitait point en moi l'idée de cet homme ; il n'y avait point de sensation : donc c'est la perception actuelle et non l'impression qui opère la sensation. Quand je me rappelle le souvenir ou l'idée de cet homme, je sens que cette idée est différente de la première que j'ai eue en le voyant il y a vingt ans : la conscience ou la perception de cette différence n'est-elle encore rien autre chose qu'une impression passive ?

3° Il est faux que toutes nos opérations se réduisent à juger. Raisonner, douter, vouloir, choisir, ce n'est pas juger. Il est encore faux que juger soit *sentir* dans le sens de l'auteur. Quand on dit je sens, ou j'aperçois que le rouge n'est pas le jaune, cela ne signifie pas seulement, je reçois l'impression du rouge et du jaune, mais je les compare et j'aperçois leur différence. *Comparer*, c'est agir. Renouveler en soi l'image du rouge et du jaune dans l'absence de ces objets, remettre l'organe intérieur dans une situation analogue à celle qu'a opérée leur présence, c'est faire quelque chose. Si une puissance qui fait tout cela n'est pas active, qu'est-ce donc qu'une action?

4° Il est faux que tous les maux ne désignent jamais que des objets et leurs rapports ; plusieurs désignent nos idées et non leurs objets : nous réfléchissons sur nos idées, nous les comparons ; alors nous ne recevons dans nos organes aucune impression des objets extérieurs : donc alors nous agissons et ne sommes plus passifs. Les matérialistes, pour établir leur système, doivent commencer par retrancher du langage tous les verbes actifs.

L'auteur du livre *De l'esprit* se joue de ses lecteurs, en disant que sa théorie s'accorde également bien avec l'hypothèse d'une substance spirituelle et d'une substance matérielle : une substance spirituelle purement passive est une absurdité. Ce prétendu philosophe ne raisonne pas.

§ XXV.

Physique des esprits dans le livre De la nature.

Un autre, après avoir professé hautement la spiritualité de l'âme, nous donne sous le nom de *physique des esprits*, une théorie de nos opérations purement mécanique ; c'est un piége tendu à la simplicité des lecteurs.

Il suppose, 1° que les germes humains existent depuis la création, et que l'âme leur est unie depuis le premier moment de leur existence. 2° Qu'avant le développement du genre et la formation des organes, l'âme ne pense point, n'a pas même le sentiment de son existence. Telle est, selon lui, une des lois de l'union de l'âme avec le corps. 3° Une autre loi, c'est que le corps agit sur l'esprit, au lieu que l'esprit ne fait que réagir sur le corps ; l'âme demeurerait donc sans action, si le corps n'agissait le premier sur elle. Nos vouloirs mêmes ont leur source dans le jeu organique de la machine. 4° L'âme pense dans le fétus, mais elle ne peut en avoir le souvenir à cause de l'inconsistance des organes. 5° L'auteur distingue dans le cerveau des fibres sensitives, des fibres intellectuelles et des fibres volitives; les premières font sentir l'âme, les secondes la font penser, les troisièmes la font vouloir : les secondes et les troisièmes répondant aux fibres sensitives, les idées et les vouloirs ont les sensations pour principes générateurs. 6° De même qu'une fibre réagit sur l'objet qui la met en mouvement, ainsi l'âme réagit sur la sensation : c'est ce qui constitue l'attention, la réflexion, le repli de l'âme sur son état présent, sur ce qu'elle éprouve, sur son sentiment (1329). De là il conclut que l'âme ne pouvant penser que dépendamment du corps nous n'avons aucune idée de la pensée pure, de l'intelligence pure, de l'esprit pur ou séparé du corps ; ces mots, selon lui, n'ont aucun sens (1330).

Ainsi, en affectant le langage ordinaire, l'auteur établit de toutes ses forces le matérialisme ; mais il n'est pas difficile de faire échouer son projet.

1° En supposant l'existence des germes depuis la création, il n'a aucune raison de décider s'ils sont ou ne sont pas animés dès ce moment : doit-on bâtir un système sur une supposition qu'il est impossible de prouver.

2° Comment sait-il que l'âme ne pense point dans le germe, et qu'elle pense dans le fétus? Nous n'avons pas plus de souvenir de l'un de ces deux états que de l'autre : c'est que, selon lui, l'âme ne peut penser sans le jeu des organes. Et comment savons-nous qu'elle ne le peut pas? C'est qu'effectivement elle ne pense point sans cela. L'auteur prouve donc l'impossibilité par le fait, et le fait par l'impossibilité ; il établit sur ce cercle vicieux une loi chimérique d'union entre l'âme et le corps. Nous

(1329) *De la nature*, IVe partie.

(1330) *Ibid.*, Ve partie, c. 43 et 44

avons démontré que l'esprit ne peut exister sans se sentir, que telle est son essence; il est donc absurde de supposer l'âme unie au germe sans qu'elle ait ce sentiment.

3° Pour prouver que l'activité de l'âme consiste seulement dans une simple réaction sur les fibres, il n'allègue que la même supposition, savoir, que l'âme n'agit point, si le corps ne la met en action. Elle est donc purement passive; ainsi l'exige le système de l'auteur. Mais il est démontré que l'esprit est essentiellement actif, que sans cela le mouvement ne pourrait jamais commencer : donc il est absurde d'attribuer l'action à la matière, et une simple réaction à l'esprit. La matière, par elle-même, n'est capable ni d'action ni de réaction, si par *réaction* l'on entend autre chose que l'inertie.

4° L'auteur, en disséquant le cerveau, a-t-il vu les fibres sensitives, intellectuelles, volitives, dont il assigne les différences, dont il décrit les proportions géométriques et harmoniques, le jeu et les opérations? Quand ce mécanisme serait réel, concevons-nous qu'il influe sur une âme spirituelle? il n'est pas besoin de fibres pour la faire penser, vouloir et agir, si par sa nature même elle en est capable. Tout cet appareil de cordes, de ressorts, de percussions, de chocs, de réactions, etc., n'a aucune analogie avec une perception, une pensée, un vouloir, actes purement spirituels et indivisibles : en voulant les matérialiser, on les rend cent fois plus inconcevables.

C'est une dérision d'affirmer qu'un vouloir est libre, et qu'il est l'effet du mouvement des fibres; un mouvement nécessaire ne produira jamais un acte libre. Si les fibres sont mues librement par l'âme, tout le système est renversé; c'est l'âme qui agit; les fibres ne font qu'obéir à son action.

Or, nous sentons que nous agissons, que nos mouvements sont spontanés et libres, que nous ne recevons pas toujours l'impression, mais que nous la donnons. L'action d'un corps et la réaction sont deux mouvements différents, qui supposent deux corps distingués; au lieu que la pensée directe et réfléchie est un seul et même acte indivisible, qui répugne à la nature du corps.

Partons d'un principe démontré, conforme au sentiment intérieur. L'esprit seul est actif; s'il ne l'était pas, le mouvement ne pourrait commencer; il faudrait admettre la communication des mouvements à l'infini. Les opérations de l'esprit, sentir, penser, juger, raisonner, vouloir, mouvoir, sont des *actions* proprement dites, des actes spontanés dont il est le seul principe; l'action ne peut être attribuée à la matière que dans un sens abusif. Quand il serait vrai que l'âme unie au corps ne pense jamais sans le jeu des organes, il ne s'ensuivrait point que ce jeu soit un secours nécessaire pour rendre son activité complète. Il est absurde qu'une machine passive soit le complément d'un être essentiellement actif, pour produire les actes immédiats de ses facultés. Il s'ensuit plutôt que les organes sont un obstacle qui empêche l'âme d'exercer toute son activité; que cette dépendance dans laquelle l'âme se trouve à l'égard du corps, en vertu de l'union, ne sert qu'à rendre ses opérations plus bornées et plus imparfaites. Cet obstacle, une fois levé par la mort, l'âme, loin de rien perdre de son être, le récupère tout entier, rentre dans l'exercice plein et libre de ses facultés, redevient ce qu'elle est par sa nature, esprit pur; intelligence pure, être créé à l'image de Dieu.

§ XXVI.

La spiritualité de l'âme n'est point fondée sur des idées innées.

Un artifice des matérialistes a été de prétendre que le dogme de la spiritualité de l'âme n'était fondé que sur la supposition des idées innées (1331). C'est une fausseté. Nous n'avons eu recours aux idées innées ni pour prouver ce dogme, ni pour répondre aux objections de nos adversaires. Nous avons prouvé que le sentiment de sa propre existence est inné ou essentiel à l'esprit, c'est aux matérialistes à prouver le contraire.

S'ils refusent à l'homme des idées innées, en récompense ils en accordent libéralement aux brutes. Selon eux, les bêtes pensent aussi bien que l'homme ; et au lieu que l'homme n'aurait point d'idées sans les sensations, les bêtes savent *par instinct* tout ce qu'il leur importe de savoir ; elles n'acquièrent presque rien par l'expérience. Une araignée qui vient de naître et qui fait sa toile pour la première fois, réussit aussi parfaitement qu'à la centième ; si elle sait ce qu'elle fait, elle a sûrement reçu des idées innées (1332).

Mais s'il y en a dans les bêtes ou dans l'homme, que devient la philosophie de Locke ? Ou si, pour n'être pas obligé d'en admettre, on refuse toute connaissance aux bêtes, que devient encore cette philosophie tant vantée ? Après avoir montré qu'il n'y a point d'idées innées dans l'homme, il fallait encore faire voir qu'il n'y en a point dans les brutes, ce n'est pas le plus aisé à exécuter (1333).

On a beau nous répéter sans cesse : Locke a démontré que nous n'avons ni idées, ni principes innés (1334). Nous avons cherché vainement cette démonstration prétendue ; elle se borne à dire : Nous concevons que l'homme *peut recevoir* toutes ses idées par les sensations ; donc il les reçoit ainsi. Locke a-t-il aussi démontré qu'il n'est point

(1331) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 10.
(1332) Hume, *IXe Essai sur l'entend. humain*, à la fin
(1333) *Dissertation* du P. Gerdil, p. 150, 151.
(1334) *Questions sur l'Encyclop.*, article *Conscience.*

essentiel à l'esprit de se sentir, ou que ce sentiment peut appartenir à la matière? Nous prouverons ailleurs que les idées du bien et du mal moral ne peuvent venir des sensations (1335).

On allègue contre les idées innées un fait célèbre, dont les incrédules ont voulu tirer avantage. Un jeune homme de Chartres, qui avait été sourd et muet jusqu'à vingt-quatre ans, recouvra subitement l'usage de l'ouïe, et apprit à parler en écoutant les autres. Il n'avait eu pendant sa surdité aucune idée de Dieu, de l'âme, de la bonté, ou de la malice morale des actions; il ne savait pas bien distinctement ce que c'était que la mort, et il n'y pensait jamais (1336). De là on conclut qu'il n'y a point d'idées innées; que les idées de Dieu, de l'âme, de l'immortalité, de la religion, ne sont point des idées naturelles, mais un fruit de l'éducation; que le sentiment moral n'est point inné.

Il s'ensuit tout au plus que ce jeune homme avait peu de mémoire, et encore moins de capacité, pour rendre compte de ses anciennes idées; que son témoignage n'est pas une forte preuve. Il n'avait point eu de notion de Dieu, etc. Soit. Probablement il ne savait pas non plus que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits: conclurons-nous que la perception de cette égalité est un fruit de l'éducation? S'il ne savait pas ce que c'était que la mort, il n'avait donc jamais vu de corps mort; s'il ne connaissait ni le bien ni le mal moral, il n'avait donc jamais éprouvé aucun trait d'injustice ni de violence de la part de personne. On a vu d'autres sourds et muets de naissance qui avaient toutes ces idées et le prouvaient très-bien.

Tout ce que l'on peut conclure, c'est que le jeune homme de Chartres, occupé de ses nouvelles sensations, et s'exprimant encore assez mal, se trouva fort peu en état de rendre compte des idées qu'il avait ou n'avait pas eues pendant sa surdité. Il n'en avait eu sans doute que de fort obscures sur plusieurs choses, et il lui aurait été difficile d'en fixer la juste valeur. Mais soutenir qu'il n'en avait point eu du tout, c'est assurer d'un côté qu'il était stupide, pendant que l'on affirme de l'autre qu'il eut assez d'esprit pour apprendre à parler seul.

Si quelqu'un était affecté par le parallèle que les matérialistes font entre l'homme et les brutes (1337), nous l'invitons à lire dans M. de Buffon les réflexions qui en démontrent la différence (1338).

ARTICLE II.

De la liberté de l'homme.

§ Ier.

Différence entre volontaire et libre.

Le libre arbitre, par lequel l'homme est maître de ses actions, peut choisir entre le bien et le mal moral; obéir à l'appétit ou à la raison est le plus beau de ses priviléges, celui par lequel il approche le plus près de la divinité. Une brute asservie à l'appétit ou au sentiment actuel du besoin, une portion de matière organisée, toujours entraînée par l'impulsion qui lui est donnée à son insu par une cause étrangère, ne sont point des êtres créés à l'image de Dieu.

Dès que l'homme est capable de réfléchir, il sent sa liberté. Les philosophes ont beau nous crier: *Vous n'êtes point libres;* le genre humain répond d'une voix: Vous mentez à vous-mêmes et à la nature; vous prouvez la liberté en la contestant. Résister à l'instinct général de l'humanité, argumenter en dépit du sentiment intérieur, c'est abuser de la liberté.

Ils triomphent d'abord de ce qu'on ne peut pas donner du libre arbitre une définition précise. Sublime réflexion! Peut-on donner une définition plus claire que la conscience intime? On ne peut comparer la liberté qu'à l'instinct aveugle qui conduit les brutes, et qui en est l'opposé. Mais sans faire l'anatomie d'une faculté simple, l'homme s'entend lui-même quand il dit: *je suis libre;* il entend, je suis tellement maître de mon choix, qu'aucun motif ne détermine invinciblement mon vouloir: ainsi le conçoivent ceux mêmes qui attaquent la liberté; s'ils parlent sans équivoque, ce qui leur arrive rarement, ils en ont la même notion que nous.

Il y a une différence à remarquer entre les actes spontanés, les actes volontaires et les actions libres. Ce que l'on fait dans le délire, dans le sommeil, sans réflexion, est un acte spontané. Quand un bruit soudain me fait tourner la tête par un mouvement indélibéré, le principe de cet acte est en moi, le bruit extérieur n'en est pas la cause physique immédiate, le mouvement que je fais vient immédiatement de la puissance motrice qui est en moi; il est spontané, mais il n'est pas volontaire.

Un acte volontaire est celui qui se fait avec attention et avec connaissance, en vertu du penchant qui nous y porte. Si ce penchant est tellement violent que nous ne soyons pas maîtres d'y résister, l'acte, quoique volontaire, n'est pas libre, alors la volonté est invinciblement déterminée par le penchant ou par le besoin qui fait vouloir ou désirer; ainsi, un homme, pressé par la faim, désire nécessairement de manger; un homme effrayé par un péril présent, fuit nécessairement. La cause de ces actes n'est point un motif réfléchi, mais une disposition mécanique des organes qui vient de la nature ou de l'habitude.

Un acte libre est celui qui se fait avec attention, avec réflexion, par choix, en vertu d'un motif, avec un vrai pouvoir physique

(1335) Ch. 8, art. 3, § 14.
(1336) *Mém. de l'Académie des sciences*, 1703, p. 18
(1337) *Nouv. lib. de penser*, p. 82, 84; *Hist. des établ. de l'Europe*, t. IV, p. 73; *Le bon sens*, § 95, 96.
(1338) *Hist. nat.*, in-12, t. IV, p. 164; tome V, p. 280; t. XII, p. 43, 86.

de résister à ce motif et de faire le contraire. L'homme, pressé par la faim, ne dira point: Je suis libre de désirer ou de ne pas désirer de manger; il dira : Quoique j'aie un désir violent de manger, je suis encore libre d'y résister, de m'en abstenir, de différer, parce que le besoin et le désir ne sont pas encore assez violents pour m'entraîner invinciblement à manger dans ce moment. S'ils étaient parvenus à un degré de violence qui ne laissât plus le pouvoir de résister, alors la volonté de manger et l'acte qui s'ensuit ne seraient plus libres. Dans un sens, plus la volonté est entraînée vers un objet, plus l'acte est volontaire, moins il est libre; il l'est parfaitement, lorsque nous résistons à une inclination violente par un motif réfléchi. Si dans le discours ordinaire on confond souvent l'acte volontaire avec l'acte libre, il est essentiel de les distinguer dans une discussion philosophique.

Le pouvoir de résister aux motifs qui nous excitent, ou d'y acquiescer par choix, se nomme *Liberté d'indifférence*, terme auquel les fatalistes ont déclaré la guerre. Si nous étions indifférents, disent-ils, aux motifs qui nous déterminent, nous agirions sans motif, au hasard ; nos actions seraient des effets sans cause. Mais doit-on confondre l'*indifférence* avec l'*insensibilité?* Nous sommes sensibles sans doute à un motif qui nous détermine; mais il s'agit de savoir s'il y a une liaison nécessaire entre tel motif et tel vouloir; si, quand je veux par tel motif, il m'est possible ou non de vouloir autre chose malgré le motif, ou de préférer un autre motif à celui par lequel j'agis. Dès que l'on suppose que j'agis par tel motif, on ne peut plus supposer que ce motif ne me détermine pas; ces deux suppositions seraient contradictoires : mais on demande si, avant toute supposition, mon vouloir est tellement attaché au motif que le *non-vouloir* soit impossible. Si l'on sort de la question ainsi proposée, l'on ne s'entend plus.

§ II.

Première preuve : De notre liberté, la révélation primitive.

Les preuves de la liberté sont la révélation primitive, le sentiment intérieur, la persuasion de tous les hommes, les conséquences absurdes de la fatalité, l'activité essentielle à l'esprit, la nature des motifs qui nous déterminent, la contradiction des principes des fatalistes. Nous les exposerons le plus brièvement qu'il nous sera possible.

Première preuve. Dieu a créé l'homme libre, puisqu'il lui a donné une loi et l'a puni de sa désobéissance. Si l'homme n'avait pas été le maître de l'éviter, ce serait une injustice; Dieu en est incapable. Le libre arbitre a été affaibli, mais non détruit par le péché d'Adam. Dans le temps que Caïn, rongé de jalousie, méditait le meurtre de son frère, Dieu l'avertit que s'il fait le bien il en sera payé par le témoignage de sa conscience ; que s'il fait le mal, son péché s'élèvera contre lui, et le punira par des remords (1339). Tout malfaiteur éprouve encore cette vérité en lui-même. Si l'homme n'était pas convaincu de sa propre liberté, il n'aurait jamais de remords.

« La notion de la liberté, dit un philosophe moderne, ne peut être qu'une vérité de conscience... Des êtres véritablement libres n'auraient pas un sentiment plus vif de leur liberté, que celui que nous avons; nous devons donc croire que nous sommes libres... Demander si l'homme est libre, ce n'est pas demander s'il agit sans motif et sans cause, ce qui serait impossible; mais s'il agit par choix et sans contrainte, et sur cela il suffit d'en appeler au témoignage universel de tous les hommes (1340). » Opposer à ce sentiment invincible des notions abstraites de *cause*, des comparaisons entre l'homme et les brutes, entre l'esprit et la matière, c'est une absurdité.

§ III.

Deuxième preuve : Le sentiment intérieur.

Deuxième preuve. Un autre philosophe nous arrête, et proteste que le sentiment intérieur lui apprend qu'il n'est point libre (1341) : laissons-le sentir à sa manière et pour lui seul; interrogeons le sens commun.

1° Nous distinguons en nous deux espèces de mouvements : les uns sont indépendants de notre volonté, tels que le battement du cœur, la circulation du sang, les convulsions de nos membres, etc. Jamais il ne nous est venu dans l'esprit que ces mouvements fussent libres. Les autres sont soumis à notre volonté, comme l'usage de nos mains, de nos pieds, etc., quand nous sommes en santé. Il n'est personne qui ne distingue ces mouvements volontaires d'avec ceux auxquels la volonté n'a point de part.

2° Entre les mouvements soumis à notre volonté, nous discernons ceux qui sont indélibérés d'avec ceux qui sont réfléchis. Au moment que le pied me glisse d'un côté, j'étends le bras de l'autre pour faire équilibre, sans réflexion sur le motif; ce mouvement est nécessaire et indélibéré. Mais lorsque j'étends le bras pour cueillir un fruit, c'est par un motif réfléchi, par un mouvement volontaire et libre. Personne ne se trompe encore sur la différence de ces divers mouvements.

Lorsque les fatalistes soutiennent que nous ne sommes pas libres, parce que nous agissons par un motif, ils objectent contre le libre arbitre la raison même qui le démontre. Un acte fait sans motif, par une impulsion machinale, est involontaire et indélibéré : donc, lorsque nous agissons par un motif, l'acte n'est plus le même; il est libre, si le motif n'est pas invincible.

3° De même quant aux actes intérieurs

(1339) *Gen.* IV, 7.
(1340) *Mélang.* de M. D'ALEMBERT, t. IV, c. 7, p. 82.
(1341) *Parad., métaphys. sur la lib.*, p. 5.

de la volonté, nous distinguons les désirs ou les vouloirs libres d'avec ceux qui ne le sont pas. La faim nous donne envie de manger, la soif envie de boire; ces deux vouloirs ou désirs ne sont pas libres, ils ne viennent point d'un motif réfléchi, mais de la disposition machinale de notre corps. Nous pouvons y résister par un motif, tel que la mauvaise qualité des aliments, la circonstance du jeûne ou du lieu dans lequel nous sommes, etc. Nous pouvons y consentir par des motifs opposés; alors le vouloir efficace de manger, et l'action qui s'ensuit, sont libres, parce qu'ils viennent d'un motif réfléchi. Dans le premier cas, le vouloir ou le désir de manger a pour *cause physique* la disposition des organes; dans le second, le vouloir efficace de manger a pour *cause morale* le motif qui nous a déterminés. Nos adversaires ont à prouver que l'effet d'une cause morale est aussi nécessaire que celui d'une cause physique; le sentiment intérieur nous atteste le contraire.

4° Les actes volontaires, libres et réfléchis, sont les seuls susceptibles de moralité, les seuls que la conscience approuve ou nous reproche. Si, en étendant le bras sans réflexion, ou par un mouvement convulsif, il nous est arrivé de frapper quelqu'un, nous en sommes fâchés; mais ce déplaisir n'est pas un remords : le remords n'a lieu, que quand nous sentons que nous avons été les maîtres de notre action. Un homme qui punirait l'inadvertance ou la nécessité comme un crime, serait injuste et brutal.

§ IV.

Troisième preuve : Rien n'est imputable sans la liberté.

Troisième preuve. Chez tous les peuples policés, on met une distinction entre le cas fortuit, imprévu, indélibéré, involontaire, et l'action libre. Celle-ci est punie avec raison lorsqu'elle est contraire aux lois; le cas involontaire est graciable, quel que soit le mal qui en a résulté : celui qui l'a commis n'est point censé coupable, mais infortuné. Dans un compte quelconque, l'erreur involontaire de calcul est innocente; si elle est libre et réfléchie, c'est un crime.

De même, une action n'est censée louable, vertueuse, digne de récompense, que quand elle a été libre et réfléchie. Quand un homme aurait sauvé sa patrie du plus grand danger, s'il l'a fait sans le prévoir et sans le vouloir, c'est un heureux hasard et non un mérite, il n'est digne ni d'éloges ni de récompense. S'il l'a fait avec une intention contraire et dans le dessein de nuire, malgré l'effet avantageux qui en a résulté, ce n'est qu'un crime heureux : l'auteur est digne de châtiment. Le livre *De l'esprit* calomnie le genre humain, lorsqu'il dit qu'une action utile est toujours censée louable, et qu'une action qui porte du dommage à la société, est toujours réputée criminelle (1342). Cela est absolument faux. C'est l'intention ou le motif qui décide du mérite d'une action, et non l'effet qu'elle produit.

On ne punit point les insensés, les enfants, les imbéciles, les somnambules, parce qu'ils ne jouissent pas d'une liberté parfaite, mais on les met hors d'état de nuire dès qu'ils deviennent dangereux.

Les lois, les peines, les récompenses, la louange et le blâme, la reconnaissance et le ressentiment, portent donc sur l'hypothèse de la liberté humaine. Si l'homme n'était pas libre, rien de tout cela ne serait fondé en raison ; il n'y aurait plus ni vice, ni vertu, ni bonne ni mauvaise action dans l'ordre moral; l'homme conduit comme les brutes par l'appétit sensuel, ne serait comptable de ses actions, ni à Dieu, ni à la société.

§ V.

Quatrième preuve : Aveu des philosophes. — Cinquième preuve : L'esprit est essentiellement actif.

Quatrième preuve. Souvent nos adversaires sont convenus de ces vérités. « Il est évident, dit l'*Encyclopédie*, que si l'homme n'est pas libre, il n'y aura ni bonté ni méchanceté raisonnées, quoiqu'il puisse y avoir bonté et méchanceté animales; il n'y aura ni bien ni mal moral, ni juste ni injuste, ni obligation ni droit : d'où l'on voit combien il importe d'établir solidement la réalité, je ne dis pas du *volontaire*, mais de la *liberté*, que l'on ne confond que trop ordinairement avec le volontaire (1343). » Cette réflexion sensée est du même auteur auquel on attribue les paradoxes métaphysiques sur la liberté; cela ne doit pas nous surprendre : l'usage de nos philosophes est de soutenir le pour et le contre, selon le goût ou l'intérêt du moment.

Comment un Dieu juste peut-il punir des actions nécessaires ? s'écrie l'auteur du *Système de la nature.* « Mes égarements ont été l'effet du tempérament que tu m'avais donné, des circonstances dans lesquelles tu m'as placé sans mon aveu, des idées qui malgré moi sont entrées dans mon esprit. Si tu es bon et juste, comme on l'assure, tu ne peux m'en punir, etc. (1344). »

C'est ainsi que ce matérialiste réfute ce qu'il enseigne ailleurs, que la société peut punir avec justice des crimes nécessaires (1345). Il a répété dix fois, que dans la nature rien n'est positivement ni bien, ni mal, parce que tout est nécessaire : de quel front vient-il nous parler de bien et de mal moral, dans la supposition que tout est nécessaire?

Dans la *Lettre de Trasibule à Leucippe*, l'auteur soutient que la cause universelle n'étant point libre, ne peut être l'objet d'un culte religieux (1346) : donc si l'homme n'est

(1342) *De l'esprit*, 2e discours, c. 2, 5, 11, 13.
(1343) *Encycl.*, art. *Droit naturel.*
(1344) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 7, note, p. 212; c. 10, p. 303; *Le bon sens*, § 30.
(1345) *Système de la nature*, tome I, ch. 12, page 228.
(1346) *Lettre de Trasib.*, n. 221, p. 98.

pas libre, il ne peut être non plus un objet de blâme ni de louange, de haine ni de reconnaissance.

La Métrie, après avoir décidé que la volonté est déterminée nécessairement dans tous ses actes, conclut que nous sommes fous de nous reprocher de n'avoir pas fait ce qui n'était pas en notre pouvoir de faire (1347). La conséquence est incontestable.

Cinquième preuve. L'esprit est par sa nature une substance active ; il est donc absurde de supposer qu'il reçoit toujours ses déterminations ou ses vouloirs d'une autre cause que de lui-même ; c'est admettre la communication des mouvements à l'infini.

Par une bizarrerie inconcevable, les stoïciens qui croyaient la spiritualité de l'âme, soutenaient la fatalité ; les épicuriens, qui enseignaient que l'âme est matérielle, défendaient sa liberté. Fausse logique de part et d'autre. C'est une absurdité d'attribuer le libre arbitre à une substance inerte et passive, et une inconséquence de la refuser à l'esprit sans une raison démonstrative. La dispute a changé de face parmi les modernes ; mais ils ne raisonnent pas mieux que leurs prédécesseurs.

§ VI.

Sixième preuve : Un motif n'est pas une cause physique.

Sixième preuve. Comme le terme *motif* est dérivé de celui de *mouvoir*, les fatalistes imaginent qu'un motif agit physiquement, et par impulsion machinale, sur la volonté, comme un corps pousse un autre corps ; comparaison ridicule, abus grossier d'une métaphore.

Un motif n'est qu'une idée présente à notre esprit; ce n'est ni un corps ni une substance ; il ne peut donc agir physiquement sur la volonté qui est une puissance active, ni la faire pencher comme un poids fait baisser une balance.

Il est faux qu'un motif soit cause physique de ma détermination ; cette cause est ma volonté même ou mon âme, principe actif ou soi-déterminant. Si cette cause en avait besoin d'une autre, celle-ci en exigerait une troisième, et ainsi à l'infini.

Le motif qui me porte à une action ne peut en être que la cause morale ; il ne peut y avoir qu'une connexion morale entre une idée et un vouloir; connexion contingente qui n'est point infaillible, encore moins nécessaire : nous ne la connaissons que par le sentiment intérieur : les fatalistes sont-ils en état de démontrer entre l'idée et le vouloir une connexion physique, essentielle et nécessaire ?

Un motif qui nous détermine est une qualité ou une circonstance aperçue dans l'objet sur lequel nous délibérons ; en délibérant sur l'objet, nous délibérons sur le motif même. Lorsque le temps paraît disposé à la pluie, je suis en suspens pour savoir si j'irai me promener ou si je resterai à la maison. L'objet de ma délibération n'est point la promenade par abstraction ; mais la promenade revêtue de toutes les circonstances et de tous les motifs qui peuvent m'y porter, et de tous ceux qui peuvent m'en détourner. Les motifs pour et contre sont donc inséparables de l'objet présent à mon esprit ; ils en font partie. Dire que je suis déterminé par les motifs ou par l'idée que j'ai de l'objet, ou par l'objet tel qu'il est présent à mon esprit, c'est la même chose. Mais si je délibère sur l'objet, comment suis-je déterminé par lui ? Puisque j'hésite si j'acquiescerai à un motif ou si j'y résisterai, comment peut-il être la cause de ma détermination ? Le motif ne m'a point entraîné au premier ni au second instant, pourquoi m'entraînerait-il invinciblement au troisième ?

C'est, disent les fatalistes, qu'il survient une nouvelle idée, une nouvelle circonstance, une nouvelle *cause imperceptible* de notre détermination. Je sens le contraire : si cette cause est imperceptible à moi-même, qui l'a révélée aux fatalistes ?

D'autres prétendent que nous sommes déterminés par la disposition des fibres de notre cerveau. Nouvelle vision. Cette disposition peut être cause que tel motif me paraîtra plus pressant, que j'en aurai une idée plus vive ; mais je délibère sur l'objet, sur ses qualités qui sont mes motifs, tels qu'ils sont présents à mon esprit ; donc je délibère sur mes idées mêmes, telles qu'elles sont dans mon cerveau. Comment mes idées, qui font l'objet immédiat de ma délibération, peuvent-elles être cause de ma détermination ?

Pourquoi disons-nous qu'un motif nous *détermine?* Parce que, quand nous voulons, nous donnons la préférence à un motif sur un autre ; mais cette préférence vient de nous et non du motif. S'il nous déterminait par lui-même, il ne laisserait aucun lieu à la délibération : aussi les actes nécessaires ne sont point des actes délibérés.

Si nous disons encore qu'un motif a la *force* de nous déterminer, le mot de *force* est un nouvel abus, il n'exprime que la préférence que nous donnons à tel motif sur tel autre. La force est dans l'être actif soi-déterminant, et non dans un corps ni dans une idée. Les métaphores et l'abus des termes ne sont pas des démonstrations.

§ VII.

Septième preuve : Fausse comparaison entre la volonté et une balance.

Septième preuve. Lorsque nous délibérons entre deux motifs, les fatalistes imaginent que notre volonté est dans le même état qu'une balance, dont les bassins sont chargés de deux poids égaux ; l'un des côtés ne penchera point, à moins que l'on n'y ajoute un nouveau poids, ou que l'on ne diminue celui du côté opposé. De même, disent-ils, la volonté en suspens ne se déterminera point, à moins qu'une nouvelle idée ne

(1347) *Discours sur le bonheur*, p. 156.

rende l'un des motifs plus puissants. Alors le plus fort l'emporte sur le plus faible ; la volonté est entraînée par le motif prépondérant, comme l'un des bassins de la balance est incliné par le poids le plus grave (1348).

En démontrant l'absurdité de cette comparaison, nous acquérons une nouvelle preuve.

1° Il est absurde de comparer un agent moral à un être passif, un esprit à un corps : pour mouvoir un corps il faut une impulsion ou un poids ; l'esprit agit et se meut par sa propre énergie, il n'a besoin ni de poids ni d'impulsion ; lorsqu'il agit avec réflexion, il n'emprunte point de ses idées la force active dont il est doué. 2° Une balance ne se donne point de nouveaux poids : un esprit se donne par la réflexion de nouvelles idées et de nouveaux motifs; il peut détourner son attention de l'un, et la donner à l'autre. 3° Nous sentons que nous choisissons souvent entre deux motifs qui nous paraissent égaux, sans qu'il nous survienne une nouvelle raison de préférence, parce qu'alors un choix quelconque suffit. 4° Souvent nous prenons le parti qui nous plaît le moins ; nous préférons l'honnête à l'utile ou à l'agréable ; nous faisons violence à notre penchant : toute la force du motif auquel nous nous rendons vient de nous-mêmes. Dans ce sens, moins l'acte est volontaire plus il est libre. Dans ces cas et autres semblables, il y a un choix, et non une tendance passive vers le côté le plus fort. 5° Dans ces mêmes cas, le motif auquel nous acquiesçons n'est point une cause physique, quoiqu'il l'emporte quelquefois sur une cause physique, telle que l'appétit de manger. Cet appétit vient du corps et non de la volonté ; elle n'est point maîtresse de ne pas le sentir, il ne peut être l'objet d'une délibération. Mais un motif quelconque n'est qu'une idée ; la volonté peut s'en occuper ou la rejeter, l'étouffer par un autre motif ou y céder par choix. A l'égard de l'appétit, la volonté est passive ; à l'égard du motif elle est active, puisqu'elle réfléchit, délibère, choisit enfin. La comparaison que font les fatalistes est donc fausse à tous égards.

§ VIII.

Huitième preuve : Il serait absurde d'argumenter contre des automates.

Huitième preuve. Si nous ne sommes pas libres, il est ridicule d'argumenter contre nous pour nous arracher l'opinion contraire : les arguments mêmes des matérialistes démontrent qu'ils nous croient libres. « Selon leurs principes, toutes nos idées, nos volontés, nos actions, sont des effets nécessaires de l'essence et des qualités que la nature a mises en nous, et des circonstances par lesquelles elle nous oblige de passer et d'être modifiés (1349) : » donc c'est la nature qui a mis en moi le sentiment profond et invincible de ma liberté; ma conviction est un effet nécessaire de mon essence et des modifications que j'ai reçues; les changera-t-on par des raisonnements? Pas plus que mon tempérament ou les traits de mon visage.

Ils disent que nos pensées, nos réflexions, notre manière de voir, de sentir, de juger, ne peuvent être ni volontaires, ni libres (1350). Or, si un matérialiste, par sa manière de voir et de sentir, est invinciblement déterminé à conclure qu'il n'est pas libre, je suis de mon côté invinciblement entraîné à juger que je suis libre. S'il se sent nécessité à raisonner contre moi, je me sens aussi nécessité à réfuter ses raisonnements, parce qu'ils me paraissent faux et absurdes.

Aussi le plus célèbre de nos philosophes, écrivant contre la liberté, a décidé que ceux qui l'attaquent et la défendent sont *également sots* (1351). Ce n'est point à nous de contester à nos adversaires les épithètes qu'ils se donnent ; mais s'ils n'attaquaient pas la liberté, nous n'aurions pas besoin de la défendre. Notre procédé est louable, puisque toutes les institutions humaines portent sur la croyance de la liberté; le leur est détestable, puisqu'ils travaillent à étouffer les remords des méchants, et à désespérer les gens de bien.

Il est absurde qu'un être non libre soit nécessité à croire qu'il l'est ; si ce jugement est nécessaire, il a le caractère essentiel de l'évidence, qui est de nous entraîner sans délibération.

Plus les prétentions des fatalistes sont révoltantes, plus ils ont fait d'efforts pour en pallier l'absurdité, et pour embrouiller la question : nous avons à combattre contre des légions entières.

§ IX.

Livres de Collins contre la liberté ; faux exposé de la question.

Il y a, disent-ils, un excellent ouvrage contre la liberté, si bon, que le docteur Clarke y répondit par des injures (1352). C'est le livre de Collins, intitulé : *Recherches philosophiques sur la liberté de l'homme.* On le trouve dans le recueil des pièces de Leibnitz et de Clarke, avec la réponse de ce dernier ; il a été traduit et commenté de nouveau, sous le titre de *Paradoxes métaphysiques sur le principe des actions humaines* ; celui-ci est réfuté dans le *Témoignage du sens intime*, par l'abbé de Lignac.

L'ouvrage de Collins a produit une nombreuse postérité ; les *Eléments de la philosophie de Newton*, les *Nouvelles libertés de penser*, le *Livre de l'esprit*, l'*Essai* de David Hume *sur la nécessité*, le *Système de la na-*

(1348) Bayle, *Rép. au Prov.*, IIe partie, c. 139 ; *Syst. de la nat.*, t. I, c. 11, p. 193 ; *Paradoxes métaphys.*, p. 83.

(1349) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 1, p. 5.

(1350) *Ibid.*, c. 11, p. 200.

(1351) *Dict. phil.*, art. *Liberté.*

(1352) *Eléments de philos. de Newton*, Ire partie, c. 4.

ture, la *Lettre de Trasibule à Leucippe*, les *Dialogues sur l'âme*, le *Bon sens*, etc., ont répété les mêmes arguments. L'*Encyclopédie* enseigne le pour et le contre ; la liberté est admise ou supposée dans les articles *Evidence*, n° 50, *Liberté d'indifférence*, *Fatalité*, *Malfaisant ;* mais dans les articles *Ethiopiens*, *Fortuit*, *Philosophie des Romains*, *Vicissitude*, *Volonté*, *Jamais*, *Imparfait*, *Population*, les auteurs soutiennent la fatalité.

Remontons donc à la source, à cet ouvrage *si bon*, qui a endoctriné tant de philosophes. Clarke nous paraît avoir démontré que Collins déraisonnait : donc il l'a injurié ; il devait avoir plus de respect pour un philosophe. Malheureusement nous nous trouvons dans la nécessité de commettre un crime plus grave, de reprocher à Collins et à son commentateur deux supercheries dans l'exposé même de la question.

1° Ils disent qu'ils admettent la liberté, si on entend par ce mot le pouvoir qu'a l'homme de faire ce qu'il veut ou ce qui lui plaît (1353). Tournure captieuse. Un homme déterminé à manger par une faim canine et irrésistible, fait ce qu'il veut et ce qui lui plaît en mangeant ; cependant il n'est pas libre. La vraie question est de savoir si entre une action et un motif réfléchi, il y a la même connexion qu'entre une faim canine et l'action de manger.

2° Ils n'admettent, disent-ils que la *nécessité morale ;* ils n'entendent point que l'homme soit soumis à une nécessité absolue, physique et mécanique comme les êtres inanimés et non intelligents (1354). Cependant ils disent que l'homme n'est pas plus libre que les bêtes (1355), que la nécessité à laquelle il est soumis est telle qu'il y aurait contradiction qu'il agît autrement qu'il ne fait (1356). Ils soutiennent que toute cause a une connexion nécessaire avec son effet (1357). ; et la raison de cette connexion, selon l'auteur des *Paradoxes*, est que *tout se tient dans la matière*. Les bêtes, la matière, ne sont-elles soumises qu'à la nécessité morale ? Une nécessité, dont le contraire renferme contradiction, n'est-elle pas une nécessité absolue ? Ce début suffit pour nous faire comprendre à quels hommes nous avons affaire.

§ X.

Notion de la nécessité ; objection contre le sentiment intérieur.

Dans le fond, la *nécessité* et la *certitude* sont la même chose. La nécessité métaphysique ou absolue se connaît par la liaison de nos idées : dans ce sens, il est nécessaire que le tout soit plus grand que la partie, que tout effet ait une cause, etc. : le contraire renferme contradiction ; Dieu même ne peut pas y déroger. La nécessité physique résulte de l'ordre constant que Dieu a établi dans la nature, des lois qu'il a imprimées aux corps, et de la volonté qu'il a de conserver ce même ordre : nous ne pouvons pas le changer, mais Dieu le peut par miracle, parce qu'il l'a librement établi. La nécessité morale résulte de la marche que suivent ordinairement les êtres intelligents et libres dans leurs actions : ainsi, il est moralement nécessaire qu'un homme sage et raisonnable s'abstienne de commettre une indécence en public ; mais il a le pouvoir physique de cesser d'être sage et de la commettre. Cette nécessité morale n'est que par supposition ; elle ne détruit point la liberté, elle la suppose. Vu la manière dont les hommes sont constitués, il est moralement impossible qu'aucun ne commette un crime : mais cette nécessité est vague et indéterminée ; elle ne tombe sur aucun individu en particulier ; il n'en est aucun qui n'ait une pleine liberté de s'abstenir du crime.

Quand on dit que l'homme n'est pas libre, parce qu'il est soumis à la nécessité morale, c'est comme si l'on disait qu'il n'est pas libre, parce qu'il est intelligent, actif, raisonnable, ou qu'il n'est pas libre, parce qu'il a tout ce qu'il faut pour l'être. Après cette bévue, Collins et son commentateur accusent les défenseurs de la liberté de tomber en contradiction (1358).

L'expérience, disent-ils, ou le sentiment intérieur, ne prouve point la liberté : il vient de ce que nous ne faisons pas attention aux causes de nos actions (1359).

Au contraire, plus nous y faisons attention, mieux nous sentons la différence entre nos actions libres et celles qui ne le sont pas. Nos profonds raisonneurs n'ont eu garde d'en faire la comparaison, elle les aurait incommodés. Ils nous renvoient à l'expérience, au sentiment ; ensuite ils les désavouent : ils y substituent des idées abstraites de *cause*, qu'ils ne prouvent point.

Selon eux, quand l'âme délibère, elle est nécessitée à délibérer par l'égalité apparente des motifs : cet état d'indifférence est donc aussi nécessaire que l'action même lorsque nous agissons (1360).

Réponse. Tout cela est faux. 1° Nous prenons souvent parti dans des cas d'incertitude, où nous ne voyons pas plus de raison pour un parti que pour l'autre ; nous le choisissons, parce qu'il nous plaît de choisir. Il n'est pas vrai qu'alors nous agissions sans raison et à l'aveugle (1361). Ce n'est

(1353) COLLINS, dans le *Recueil de pièces*, etc., t. I, p. 257 ; *Paradoxes métaphysiques*, Avant-propos, p. 15.
(1354) COLLINS, Préface, p. 258 ; *Parad.*, Avant-propos, p. 5 ; *Lett. apol.*, p. 17.
(1355) COLLINS, p. 309, 314 ; *Parad.*, p. 25.
(1356) COLLINS, p. 359 ; *Parad.*, p. 201.
(1357) COLLINS, pages 312, 335 ; *Parad.*, page 25.
(1358) COLLINS, pages 271, 282 ; *Parad.*, page 19.
(1359) *Ibid.*, p. 269 ; *Parad.*, p. 17.
(1360) COLLINS, p. 275 ; *Parad.*, p. 25.
(1361) *Ibid.*, p. 280 ; *Parad.*, p. 134, 152.

point être aveugle que de voir les choses telles qu'elles sont, de sentir l'égalité des motifs lorsqu'ils sont égaux en effet. La raison de vouloir et de choisir est la liberté même. Il est absurde qu'un être actif et libre demeure indécis, à moins qu'il ne soit poussé comme un automate; il l'est de soutenir que ces mots, *parce qu'il nous plaît*, expriment un motif déterminant nécessairement. 2° Puisque la délibération est possible et fréquente, il s'ensuit qu'aucun motif n'a par lui-même, au premier instant, la force de nous déterminer, autrement il n'y aurait jamais de délibération : donc, si nous y acquiesçons au second ou au troisième instant, c'est uniquement parce que nous le voulons, la durée de la délibération ne rend pas un motif plus fort qu'il n'était au premier instant. Vainement les fatalistes supposent, sans le prouver, qu'il nous est survenu pour lors une nouvelle idée, un nouveau motif, une cause imperceptible de vouloir: une *cause imperceptible* se devine et ne se prouve point; le sentiment intérieur nous convainc que c'est une chimère systématique et rien de plus. 3° Dans l'inégalité même des motifs clairement aperçue, nous sommes encore les maîtres de suspendre notre action; preuve qu'aucun motif ne nous entraîne par son propre poids, ne nous déter mine par lui-même invinciblement.

§ XI.

Opérations de l'esprit : apercevoir, juger.

Nos deux philosophes prétendent néanmoins prouver, par l'analyse des opérations de notre âme, qu'aucune n'est libre. Ces opérations sont la perception des idées, le jugement, le vouloir, l'action extérieure. Quant à la première, disent-ils, les idées tant de sensations que de réflexions, se présentent à nous, soit que nous le voulions ou que nous ne le voulions pas; et nous ne saurions les rejeter (1362).

Mais ils se sont contredits ou rétractés; ils avouent formellement que l'homme peut, à chaque moment, changer l'objet de ses pensées comme il lui plaît, penser à une chose ou à une autre (1363); et l'expérience en dépose.

A la vérité, nous ne sommes pas maîtres de ne pas recevoir l'idée d'un objet aperçu par les sens; mais il dépend de nous d'y faire plus ou moins d'attention ou de la rejeter, à moins que la sensation ne soit très-vive et forcée, telle qu'est une douleur violente. Dans une méditation profonde, nous ne voyons plus les objets placés devant nos yeux: excepté le cas d'une commotion vive dans les organes, d'une agitation extraordinaire dans le sang, il nous est libre de détourner notre imagination d'un objet, de porter notre attention sur autre chose. D'ailleurs quand l'âme serait purement passive dans la perception des idées, cela ne prouverait rien contre l'activité et la liberté de la volonté; nous ne recevons pas nos vouloirs, comme on suppose que nous recevons nos idées.

La seconde opération, qui paraît *nécessaire* aux fatalistes, est le jugement: Toute proposition, disent-ils, se présente à moi, ou comme évidente, ou comme probable, ou comme douteuse, ou comme fausse; je ne suis pas plus le maître de changer ses apparences, que de changer l'idée que la vue du rouge produit en moi. Je ne puis non plus juger d'une manière contraire à ces apparences, ou juger qu'une proposition n'est point telle qu'elle me paraît; ce serait me mentir à moi-même, ce qui est impossible (1364).

Impossible ! Que fait donc un philosophe qui nie la liberté contre le témoignage de sa conscience? Belle entreprise, de prouver qu'il n'y a dans le monde ni jugements précipités, ni erreurs volontaires, ni opiniâtreté répréhensible? Nos adversaires ont leurs raisons pour le soutenir; mais l'expérience est contre eux.

1° Quelque évidente qu'une proposition nous paraisse d'abord, nous sommes maîtres de suspendre notre jugement, d'examiner les idées qu'elle renferme, ou les preuves dont elle peut être appuyée : c'est le *doute méthodique*, il n'est certainement pas impossible. Nos deux fatalistes semblent en convenir, lorsqu'ils disent que l'homme a le même pouvoir ou la même liberté par rapport aux opérations de l'esprit, qu'à l'égard de celles du corps (1365).

2° Souvent la vérité ou la fausseté apparente d'une proposition vient moins de sa nature que de nos affections personnelles; un philosophe prend pour évident tout ce qui favorise son système, il juge faux tout ce qui y est contraire: cette prévention est volontaire et très-libre. Juger ainsi par passion et par entêtement, est sans doute *une très-grande imperfection;* l'auteur des *Paradoxes* pouvait se dispenser de le prouver (1366); c'est un abus de la liberté.

3° Si un esprit droit est forcé d'acquiescer à une proposition dès qu'elle lui paraît évidente, il n'en est pas de même lorsqu'elle est seulement probable: souvent néanmoins il est obligé de prendre un parti, et de choisir par un autre motif que par la force des preuves.

4° Quand l'entendement serait passif dans ses jugements, la volonté ne l'est point dans ses vouloirs : une preuve évidente ravit l'acquiescement de l'esprit; aucun bien créé ne ravit l'affection de la volonté

§ XII.

Vouloir choisir entre les objets égaux ou inégaux.

C'est donc principalement du *vouloir*, qu'il est important de connaître la nature. « On fait ordinairement, disent nos oracles, deux questions sur cette matière : la première, si nous sommes libres de vouloir ou de ne vouloir pas; il est évident que nous n'avons

(1362) COLLINS, p. 288; *Parad.*, p. 47.
(1363) *Ibid.*, p. 367; *Parad.*, p. 232.
(1364) COLLINS, p. 289; *Parad.*, p. 49 et 50.
(1365) *Ibid.*, p. 367; *Parad.*, p. 231.
(1366) *Paradoxes*, p. 127 et 132.

pas cette liberté. Si on propose à un homme d'aller se promener demain, il faut nécessairement de trois choses l'une, ou qu'il consente, ou qu'il refuse, ou qu'il diffère de se déterminer : il est donc nécessité à produire immédiatement un acte de volonté (1367). »

Est-ce ici un raisonnement sérieux ou une dérision ? Entre trois partis, l'homme est forcé de choisir : donc il n'a pas le choix libre. Si je disais à quelqu'un : il faut nécessairement que vous soyez ici ou ailleurs, il n'y a pas de milieu : donc, ce n'est pas librement et de votre plein gré que vous êtes ici : il ne daignerait pas me répondre.

La seconde question est de savoir, si de deux ou de plusieurs objets nous sommes libres de vouloir l'un ou l'autre ; nos fatalistes soutiennent que non. D'abord entre deux biens qui paraissent inégaux, l'homme, disent-ils, ne peut pas choisir le moindre, autrement il voudrait son mal, il n'agirait plus par sentiment; l'objet de la vérité est toujours le bien (1368).

Soit. 1° Il faut prouver que le *bien* est un *mal* en comparaison du *mieux*, et qu'alors il ne peut plus être un objet de choix. 2° Loin d'être forcé à choisir l'un plutôt que l'autre, souvent je puis renoncer à tous les deux. 3° Je puis par des motifs étrangers à la chose et qui dépendent de moi, préférer le moindre bien, ou même ce qui paraît un mal à certains égards. Soutenir qu'alors, tout considéré, je prends le parti qui me paraît le *meilleur*, c'est supposer ce qui est en question ; il n'est meilleur que parce que je le veux ; souvent c'est le parti le plus opposé à mon inclination. 4° Affirmer qu'un motif est le plus puissant, parce qu'il me détermine, c'est encore une pétition de principe ; c'est dire que je ne veux pas librement, puisque je veux. 5° Il est faux que l'homme agisse toujours par sentiment, ou selon son inclination ; souvent il agit par raison et par devoir ; et c'est le mieux : mais *mieux* très-libre, puisqu'il ne tient qu'à lui de faire mal.

Lorsque les fatalistes posent pour principe que nous voulons nécessairement notre bien, ils se jouent d'une équivoque. Quel est *notre bien?* Ce qui nous satisfait. Pourquoi nous satisfait-il ? Parce que nous le désirons. Le bien est donc ce que nous désirons. Affirmer que nous voulons ou que nous désirons nécessairement *le bien*, c'est assurer que nous voulons nécessairement ce que nous voulons, que nous désirons nécessairement ce que nous désirons. Pur verbiage, ou c'est le point même de la question à décider. Tout ce que nous choisissons est notre bien pour le moment, puisqu'il nous satisfait pour le moment (1369).

(1367) COLLINS, p. 293 ; *Parad.*, p. 57.
(1368) COLLINS, pages 296, 300 ; *Parad.*, p. 61 et suiv.
(1369) BAYLE, *Réponse au Prov.*, IIe partie, ch. 90.

En second lieu, selon nos adversaires, l'homme n'est pas libre lorsqu'il choisit entre deux objets qui paraissent égaux ; par exemple, entre deux œufs qu'on lui présente à manger. Il n'y a jamais, disent-ils, deux objets de choix parfaitement égaux. Outre les qualités des objets, l'homme a en lui-même des dispositions ou des affections personnelles, qui déterminent son choix ; ses inclinations, ses habitudes y influent toujours. Quoique les raisons du choix soient *imperceptibles*, elles ne sont pas moins réelles. De même qu'un grain de sable invisible suffit pour faire pencher une balance ; ainsi un motif, ou une *cause inconnue* nous détermine souvent à vouloir. Dans le cas d'une parfaite égalité, l'homme ne pourrait faire aucun choix (1370).

Nous répondons, 1° qu'il n'importe en rien de savoir s'il peut y avoir ou non deux objets de choix parfaitement égaux, puisque nous venons de montrer que l'homme choisit très-librement entre deux objets inégaux. Il ne sert encore à rien de remarquer qu'avant de choisir, il faut avoir déjà la volonté de choisir (1371). Qui en doute? Il faut aussi en avoir le pouvoir, et ce pouvoir est la liberté même. 2° Nous voudrions savoir quelle disposition, quelle affection personnelle, quelle habitude, peut déterminer nécessairement un homme à choisir un œuf plutôt qu'un autre. 3° Supposer des raisons *imperceptibles*, des causes *inconnues*, c'est avouer qu'on n'en connaît point, qu'on les imagine par besoin de système. 4° La comparaison du grain de sable dans une balance est absurde; la volonté n'est point passive comme une balance. 5° Il est faux que dans le cas d'égalité parfaite, l'homme ne pourrait choisir ; c'est comme si l'on disait que le cas d'indifférence parfaite est opposé à la liberté parfaite.

Nos adversaires font ici deux sophismes. 1° Ils confondent la cause physique d'une action avec sa cause morale, parce que la première a une liaison nécessaire avec son effet, ils concluent qu'il en est de même de la seconde. 2° Ils confondent la raison de choisir indifféremment, avec la raison de faire tel choix déterminé. Lorsqu'on présente deux œufs à un homme pressé par la faim, la raison qui le porte à choisir indifféremment est le besoin même de manger ; il est absurde d'exiger une autre raison pour l'engager à prendre l'œuf *A*, plutôt que l'œuf *B*; d'exiger une raison de *préférence*, dans le cas d'*indifférence*, et un choix raisonné où un choix quelconque suffit.

Il faut, disent-ils, qu'il y ait toujours quelque cause connue ou inconnue qui détermine notre choix, parce que *tout ce qui a un commencement doit avoir une cause* (1372). Assurément; notre choix, notre détermination, notre vouloir, ont une cause,

(1370) COLLINS, p. 300, 306; *Parad.*, pag. 81, 85, 87.
(1371) *Parad.*, 88, 89.
(1372) COLLINS, p. 303 ; *Parad.*, p. 104.

une cause très-physique, c'est la faculté de vouloir, la volonté même, ou notre âme, puissance active, cause efficiente de ses opérations. Si cette cause en a besoin d'une autre, nous retomberons dans le progrès des causes à l'infini.

D'autres décident magistralement, qu'un traité philosophique de la liberté ne serait qu'un traité des effets sans cause (1373.) Ils n'entendent pas les termes ; c'est le traité de la *nécessité* qui est un traité des effets sans cause, puisque en remontant la chaîne des effets, on ne parvient jamais à la cause première.

§ XIII.

Agir. Fausse comparaison entre l'homme et les brutes.

La quatrième opération de l'homme est de faire ce qu'il veut, ou d'exécuter son vouloir : selon les fatalistes, nous le faisons nécessairement, à moins qu'un obstacle ne nous en empêche (1374). Cependant ils reconnaissent que nous pouvons changer de volonté. Mais lors même que nous n'en changeons pas, la prétendue nécessité de faire ce que nous voulons n'empêche point que nous n'ayons voulu librement ; elle est conséquente à la liberté, elle en suppose l'exercice : peut-elle y être opposée ? Je ne fais rien sans le vouloir, et je ne puis vouloir les deux contraires ; si donc je veux marcher, il est certain que je marcherai ; et comme mon vouloir a été libre, l'action de marcher ne l'est pas moins.

On convient, disent nos graves auteurs, que les brutes sont des agents nécessaires : or, il n'y a point de différence sensible entre nos actions et les leurs ; les qualités de l'homme sont les mêmes que celles des animaux (1374*).

Je demanderais volontiers à l'un de ces philosophes : avant d'être homme, avez-vous été brute, ou l'êtes-vous devenu, après avoir été homme? Avez-vous fait par sentiment le parallèle entre les opérations de l'homme et celles des animaux? Sans cette épreuve, sur quoi fondez-vous notre ressemblance? Vous avez dit que vous ne supposiez dans l'homme que la *nécessité morale ;* elle suppose la liberté : nous l'avons fait voir § 9, elle ne convient qu'à un être actif, intelligent, raisonnable capable d'agir par un motif : attribuez-vous ces qualités aux brutes ?

Ils demandent à quel âge les enfants deviennent des agents libres, quelle différence il y a pour lors entre leur sentiment intérieur et celui qu'ils avaient avant d'être libres, etc. Questions déplacées : quand nous ne pourrions pas y satisfaire, que s'ensuivrait-il contre le sentiment de notre liberté ? Soutenir que ce sentiment est le même dans un enfant et dans un homme fait, c'est affirmer qu'à quinze ou vingt ans un homme se sent encore enfant.

(1373) *De l'esprit*, 1er discours, c. 4.

(1374) Collins, pages 307, 308 ; *Paradoxes*, page 90.

Dans tout ce que nos fatalistes ont dit contre la liberté du vouloir, ils n'ont pas seulement effleuré la question ; il ne s'agit pas de savoir si nous voulons toujours par un motif, mais si entre ce motif et le vouloir il y a une connexion nécessaire, si la volonté ne peut ni empêcher ni suspendre l'influence d'un motif ; si elle n'en peut pas changer à son gré. Enfin ils vont essayer de le prouver.

§ XIV.

Toute cause est-elle nécessaire ?

Toutes nos actions, disent-ils, ont un commencement : or, tout ce qui a un commencement a une cause, et toute cause est une *cause nécessaire.* Si la cause n'avait pas une relation particulière avec son effet, elle ne serait point cause, et toute cause pourrait produire toutes sortes d'effets ; le hasard pourrait enfanter l'univers, etc. (1375).

Réponse. Toujours même sophisme. La cause efficiente et *physique* de nos actions est notre âme, principe actif, et qui a la force de se déterminer sans l'influence d'aucune autre cause physique ; autrement il faudrait remonter de cause en cause à l'infini. Cicéron et Lucrèce donnaient déjà cette réponse aux stoïciens (1376). La fureur des fatalistes est d'appliquer à l'âme humaine l'axiome qu'ils admettent pour la matière passive ; savoir : que *tout corps est mû par un autre corps qui le frappe.* L'âme ou la volonté, dans ses actes réfléchis, ne se détermine point sans motif ; mais le motif n'est qu'une *cause morale ;* et il est faux que celle-ci soit une *cause nécessaire.*

Une *relation particulière* entre la cause et l'effet, et une *relation nécessaire*, est-ce la même chose ? Il y a sans doute une relation particulière entre les facultés de notre âme et les actes qui leur sont propres : l'entendement ne produit point les actes de la volonté, et celle-ci ne produit point les actes de l'entendement ; une cause aveugle ne peut enfanter les opérations d'une cause intelligente, ni une cause nécessaire celles d'une cause libre, puisque les causes sont distinguées et caractérisées par leurs effets : voilà tout ce que signifie la relation *particulière* qu'il y a entre les effets et leurs causes physiques. Quant aux *causes morales*, il est faux qu'il y ait la même relation : un seul motif peut causer vingt actions différentes, et une même action peut avoir plusieurs motifs divers : où est donc la relation particulière dont parlent nos adversaires ? Sans cesse ils parlent de *cause*, et ils ne savent pas seulement ce qu'ils entendent par là.

Peu nous importe de savoir si les épicuriens et les sadducéens ont admis la liberté ; si les stoïciens et les pharisiens l'ont niée ; si la liberté, telle que plusieurs auteurs la définissent, est une perfection ou une im-

(1374*) Collins, p. 309, 311 ; *Paradoxes*, p. 94.

(1375) Collins, p. 312; *Parad.*, p. 105.

(1376) Cic., *De fato*, n. 11 ; Lucrèce, l. ii, 260.

perfection; si Dieu, les anges et les bienheureux sont libres ou non; toutes ces digressions n'aboutissent qu'à perdre de vue la question, à tromper les lecteurs, à pallier des sophismes très-faibles en eux-mêmes.

Nos deux auteurs comparent la nécessité avec laquelle l'entendement acquiesce à la vérité connue, avec l'inclination qu'a la vovolonté à embrasser ce qui paraît un bien (1377). Comparaison fausse. On le répète : quand l'entendement serait passif dans ses jugements, la volonté ne l'est point dans ses vouloirs; nous ne sommes point nécessités à embrasser tel bien particulier, comme à saisir telle vérité qui se présente à notre esprit : l'évidence est invincible, excepté à l'égard des opiniâtres; aucun motif ne l'est.

§ XV.

De la prescience de Dieu, des peines, des récompenses, du choix.

La prescience de Dieu, selon les fatalistes, détruit la liberté. Dieu, disent-ils, ne peut prévoir certainement nos actions futures, si elles ne sont déterminées, ou par son décret, ou dans leur propre cause; dans l'un et l'autre cas elles sont nécessaires. La relation entre la cause et l'effet n'est pas moins nécessaire qu'entre le décret de Dieu et l'événement qui en est l'objet; il n'implique pas moins contradiction que les causes ne produisent pas leur effet, qu'il l'implique qu'un événement que Dieu a décrété n'arrive pas. Ainsi plusieurs philosophes et plusieurs théologiens ont avoué qu'ils ne pouvaient concilier la prescience de Dieu avec la liberté humaine : saint Paul et la plupart des Pères de l'Eglise ont été fatalistes (1378).

Réponse. Le terme de *prescience* en Dieu n'est qu'un abus; l'éternité de Dieu correspond à tous les instants de la durée des êtres : rien n'est donc futur ni passé à son égard; il n'a besoin ni de décret, ni de détermination des causes, pour voir d'un seul coup d'œil ce qui a été, ce qui est, ce qui sera. De la certitude infaillible de cette science, il ne résulte qu'une nécessité de conséquence ou de supposition, qui présuppose la liberté loin de la détruire. Il est faux qu'entre *toute cause* et son effet il y ait une connexion nécessaire, puisque la question présente est de savoir s'il n'y a pas des causes libres. Nos adversaires n'ont parlé d'abord que d'une nécessité morale; ici ils établissent une nécessité absolue dont le contraire renferme contradiction. Ce n'est pas notre faute si des philosophes ou des théologiens ont mal conçu la prescience divine; leur opinion ne fait pas loi : quant à saint Paul et aux Pères de l'Eglise, nous les justifierons ailleurs.

Nous avons observé que les notions du vice et de la vertu, des peines et des récompenses, supposent la liberté de l'homme; nos fatalistes soutiennent qu'elles prouvent la nécessité : 1° selon eux, si l'homme n'était pas nécessairement déterminé par le plaisir ou par la douleur, il serait inutile de lui proposer des peines et des récompenses (1379).

Réponse. Fausse conclusion. Il suffit que l'homme soit sensible au plaisir et à la douleur, pour que ces motifs influent sur sa conduite, quoiqu'il puisse y résister, et y résiste souvent : y résisterait-il, s'il y avait une connexion nécessaire entre ces motifs et les actes de la volonté? Un motif n'est pas inutile, quoiqu'il soit souvent inefficace.

2° Supposer un être sensible capable de *choisir*, c'est le supposer insensible (1380).

Réponse. Un être sensible et non raisonnable est sans doute incapable de choisir, c'est le cas des brutes. S'il est raisonnable, il a la faculté de comparer les objets et les motifs, de balancer l'un par l'autre, de délibérer, par conséquent de choisir.

Mais s'il préfère le motif le plus faible, s'il choisit le mal plutôt que le bien, c'est une absurdité, c'est choisir en aveugle et au hasard; il n'est point de plus grande imperfection (1381).

Réponse. Nous n'avons jamais pensé que le pouvoir de se tromper et de faire un mauvais choix fût une perfection; mais c'est encore un moindre défaut que d'être asservi à l'appétit et au pouvoir des objets présents, comme les brutes. Un choix n'est point aveugle dès qu'il suppose une comparaison; et nous venons d'observer qu'un moindre bien, comparé à un plus grand, n'est pas un mal.

3° Si l'homme n'est pas un agent nécessaire, il ne peut avoir aucune idée du bien ni du mal moral, aucune raison de préférer la vertu au vice. La vertu consiste dans des actions qui, par leur nature et tout bien compté, sont agréables et accompagnées de plaisir; le vice consiste dans des actions qui, par leur nature et tout bien compté, sont désagréables et accompagnées de douleur (1382).

Réponse. Au contraire, si l'homme est un agent nécessaire comme les brutes, il n'y a plus ni bien ni mal moral, tout se réduit au bien et au mal physique; il n'y a plus qu'une bonté et une méchanceté *animales*, comme s'exprime l'*Encyclopédie* (1383). A-t-on jamais regardé les brutes comme susceptibles de vertu? Les définitions du vice et de la vertu, données par les fatalistes, sont fausses, absurdes, destructives de toute morale : nous le démontrerons dans le chapitre 8. Personne n'a encore été assez insensé pour se croire vertueux, louable, digne de récompense à cause des actions qu'il fait nécessairement. Désirer de manger

(1377) COLLINS, p. 334, 335; *Parad.*, pages 117, 122.
(1378) COLLINS, pag. 335, 340; *Paradoxes*, page 156.
(1379) COLLINS, p. 340; *Parad.*, p. 168.
(1380) *Parad.*, p. 65.
(1381) *Parad.*, p. 117, 122, etc.
(1382) COLLINS, p. 343; *Parad.*, p. 172.
(1383) *Ci dessus*, § 4 et art. *Malfaisant.*

quand on a faim, satisfaire l'appétit et les autres besoins de la nature, endurer le froid ou le chaud par nécessité, ce ne sont pas là des actes de vertu.

§ XVI.

Les actes nécessaires ne sont ni punissables ni soumis aux lois.

Rien de si faible que les objections des fatalistes : leurs réponses aux preuves de la liberté humaine seront-elles plus solides?

On leur dit : 1° Si les hommes sont des agents nécessaires, il est injuste de les punir pour des crimes qu'ils n'ont pas pu éviter. Ils répondent que l'on doit les punir, soit pour en délivrer la société, comme on le fait à l'égard des enragés et des pestiférés, soit pour qu'ils servent d'exemple ; or, l'exemple peut influer sur les hommes, quoiqu'ils agissent nécessairement. On ne doit pas punir un homicide fortuit ou involontaire, cet exemple ne pourrait servir à rien ; mais on enveloppe quelquefois les enfants quoique innocents, dans la punition du père, pour rendre l'exemple plus frappant (1384).

Pourrons-nous relever toutes les conséquences absurdes de cette réponse ? Il s'ensuit : 1° que Dieu ne peut pas punir avec justice les méchants dans l'autre vie, puisque leur supplice ne peut plus servir ni à purger la société, ni à donner exemple ; on ne voit pas leurs tourments : qu'il ne peut pas même les châtier en cette vie sans nous en avertir, puisque l'on ignore si tel malheur qui arrive à un homme est une punition de ses vices, ou une épreuve de sa vertu. 2° Que toute peine de mort est injuste, même lorsque Dieu l'a prononcée; parce qu'on peut mettre la société à couvert de danger, en enchaînant les malfaiteurs; l'exemple en serait plus continuel et plus frappant. 3° Que quand on expose un pestiféré à la mort pour éviter la contagion, c'est une punition. 4° Qu'il n'y a point de crimes que ceux qui troublent la société. 5° Que toute punition qui n'est pas publique est injuste, parce qu'elle ne peut pas servir d'exemple. 6° Que si la punition d'un homicide involontaire pouvait servir à quelque chose, elle serait juste; qu'il n'y a aucune différence entre un crime et un malheur. 7° Que celui qui a fait du mal en croyant faire du bien, est aussi criminel que le malfaiteur réfléchi, puisqu'il a porté un préjudice égal à la société; que l'intention n'est point ce qui fait le crime, mais les effets qu'il produit. Autant de conséquences absurdes et meurtrières en fait de morale. Cependant nos fatalistes triomphent de cette réponse, et se vantent d'avoir solidement établi les fondements de la société civile (1385).

On leur objecte, en second lieu, qu'il est inutile de menacer et de punir des hommes pour les empêcher de violer les lois, s'ils sont déterminés nécessairement dans toutes leurs actions. Ils répondent : 1° qu'à des agents nécessaires il faut des causes nécessaires, qu'elles agissent sur l'homme comme la chaleur du soleil agit sur les fruits pour les mûrir ; 2° qu'au contraire, si ces causes n'influaient pas nécessairement elles seraient inutiles : que si l'homme était indifférent au plaisir et à la douleur, rien ne pourrait le déterminer; 3° que l'on châtie avec succès les animaux, les imbéciles, les enfants, les furieux, quoiqu'ils ne soient pas libres (1386).

Examinons en détail ces réponses. La première suppose que l'homme n'est pas seulement assujetti à une nécessité morale, mais à une nécessité physique et mécanique, puisque les motifs influent sur sa volonté comme la chaleur sur les fruits. Dans cette hypothèse, l'homme n'est plus un *agent*, mais il est un être passif comme les corps; un *agent nécessaire*, dans ce sens, est une contradiction. La seconde est fausse; elle confond toujours l'influence morale avec l'influence physique, l'acquiescement libre à un motif avec l'indifférence à l'égard de ce motif, le pouvoir de résister avec l'insensibilité; équivoques puériles sur lesquelles il est ridicule de fonder un système. La troisième ne satisfait point. Il est question de savoir si les imbéciles, les enfants, les furieux, sont absolument privés de liberté; dans ce cas, les chaînes, les entraves, la crainte, sont les seuls moyens de les conduire, et ce n'est plus une punition. L'exemple des animaux ne prouve rien ; leur instinct est un mystère qui n'éclaircit rien, et qui ne peut prévaloir au sentiment intérieur de l'homme. Quand un arbre penche d'un côté, on lui oppose un appui qui le pousse de l'autre ; est-ce là une loi, une menace ou un châtiment? Nos adversaires sont forcés de dire que c'est la même chose dans le fond, quoique les termes soient différents.

§ XVII.

Effets de la louange et du blâme.

On leur oppose, en troisième lieu, l'effet que produisent sur l'homme le blâme, la louange, les prières, les raisons persuasives : sont-ce là des causes physiques qui aient une connexion nécessaire avec leur effet? Ils le soutiennent ; ils disent que ces causes ne seraient d'aucun usage si l'homme était libre, ou si elles n'étaient pas capables de mouvoir sa volonté (1387).

Ainsi ils s'obstinent à jouer sur la même équivoque. On doit distinguer une motion physique et une motion morale; la première exclut le pouvoir physique de résister, la seconde le suppose ; l'une a une connexion nécessaire avec son effet ; l'autre n'a qu'une

(1384) Collins, p. 345, 349 ; *Parad.*, p. 177, 182; Bayle, *Réponse au Prov.*, IIe partie, c. 139.

(1385) Collins, Préface, p. IV, V.

(1386) Collins, p. 349, 352; *Parad. métaph.*, p. 168, 177; Bayle, *Dictionnaire crit.*, art. *Rorarius*, rem. F ; *Système de la nature*, tome I, ch. 11, page 193.

(1387) Collins, p. 353 ; *Parad.*, p. 189.

connexion contingente. Celle-ci n'est donc pas inutile, quoique l'effet manque souvent par la résistance libre de la volonté. Nous démontrerons dans le § 32, qu'il n'y a point entre les causes morales et les actes de notre volonté, la même connexion qu'entre une cause physique et son effet. Une cause physique agit sur un être passif; une cause morale influe sur un être actif. Quand une cause physique agit sur nous, par exemple la faim, nous n'agissons plus, nous souffrons; lorsque nous acquiesçons à un motif, nous ne souffrons pas, nous agissons et nous nous déterminons nous-mêmes. Comparer un motif à une cause physique, lui donner le nom de *cause* dans le même sens, c'est brouiller toutes les notions.

Le blâme, la louange, les prières, les promesses, les menaces, les raisons, n'ont point de prise sur les animaux, parce qu'ils sont privés d'intelligence et de liberté, ces motifs peuvent agir sur les enfants, sur les insensés, sur les imbéciles, quand il leur reste quelque degré de l'une et de l'autre. Ils sont sensibles aux châtiments aussi bien que les animaux, parce que les châtiments affectent la machine, et sont pour lors une cause physique : l'homme raisonnable, au contraire, est souvent plus sensible aux causes morales qu'aux causes physiques; il est capable de résister aux tourments, plutôt que de commettre une action digne de blâme et qui peut lui donner des remords. Y a-t-il sur la terre un pouvoir assez fort pour me faire vouloir ce que je ne veux pas, ou pour me persuader par violence ce que je ne crois pas ? Les causes physiques peuvent agir immédiatement sur mon corps et sur mes organes; elles ne peuvent rien sur ma volonté. Il y a donc de l'aveuglement à soutenir que des motifs agissent physiquement sur moi, et que je n'ai point le pouvoir d'y résister.

§ XVIII.

Absurdité du destin, ou de la fatalité.

On oppose en quatrième lieu, aux défenseurs de la fatalité, l'absurdité dans laquelle ils tombent. Ils disent que la vie de l'homme a un période fixe et déterminé, qu'elle ne peut donc être abrégée par un cas fortuit, par la maladie, ni prolongée par les précautions et par les remèdes. Telle est la doctrine des stoïciens et des matérialistes (1388). Nos adversaires répondent, que les précautions et les remèdes entrent comme causes nécessaires dans la chaîne des moyens qui conduisent la vie humaine à un période déterminé, de même que les causes du débordement du Nil doivent nécessairement le précéder pour qu'il arrive : qu'il n'est donc point inutile d'avoir recours aux précautions et aux remèdes, puisque leur effet doit arriver nécessairement (1389).

Le ridicule de cette comparaison saute aux yeux. Il ne dépend point de l'homme de rompre la chaîne des causes qui produisent le débordement du Nil; de tous les corps qui entrent dans cette chaîne, il n'y en a pas un seul qui ait le pouvoir physique de résister à l'impulsion qu'il reçoit. Mais il dépend de moi d'attenter à ma vie ou de la conserver, d'avaler des remèdes ou du poison, de prendre ou de négliger les précautions nécessaires. Je puis donc rompre ou renouer la chaîne comme il me plaît. Il n'y a point entre les actions d'un agent libre la même chaîne physique et nécessaire, qu'entre les divers mouvements des êtres inanimés.

Une cinquième difficulté plus embarrassante pour les fatalistes est de savoir comment un homme peut agir contre sa conscience, ou comment il peut avoir des remords : s'il est persuadé qu'il agit nécessairement, et qu'en commettant un crime il prend le parti qui lui paraît le meilleur. Nos deux auteurs répondent, que la conscience est le jugement que nous portons de notre action par rapport à une certaine règle : or, quoique nous ayons agi nécessairement, nous ne sentons pas moins que notre action est opposée à la règle, qu'elle peut avoir des suites fâcheuses, être punie, etc. Nous sommes donc justement fâchés de l'avoir commise (1390).

Mais la conscience dépose contre les fatalistes; elle met une différence entre un crime et un malheur : le premier cause des remords, le second donne du chagrin; l'un de ces sentiments n'est pas l'autre. S'il m'était arrivé de tuer un homme involontairement et contre mon gré, cet événement m'affligerait beaucoup, mais ma conscience ne me le reprocherait point, elle ne me condamnerait point comme coupable; elle m'absoudrait au contraire; et quand tout l'univers se réunirait pour me juger digne de punition, ma conscience appellerait de la sentence. Un cas fortuit, imprévu, arrivé par nécessité, cause de la douleur et non des remords; on plaint le malheureux auquel il est arrivé; on ne lui en fait point un crime; il inspire de la compassion et non de la haine. De même un bienfait fortuit ou involontaire de la part de celui qui l'accorde, peut nous donner de la joie, mais il ne nous inspire aucune reconnaissance envers son auteur.

Pour nous rassurer sur les conséquences du fatalisme, l'auteur des *Paradoxes* nous fait observer que toutes les sectes qui ont soutenu cette doctrine ont toujours eu une morale plus rigide que les partisans de la liberté (1391). Il s'ensuit que toutes ces sectes sont tombées en contradiction; que par l'appareil d'une morale austère elles ont cherché à diminuer l'horreur qu'inspirait

(1388) *Dict. philos.*, art. *Destin*, chaîne des événements nécessaires, *Liberté; Syst. de la nat.*, t. I, c. 12, p. 251.

(1389) Collins, p. 336; *Parad.*, p. 196.

(1390) Collins, p. 337; *Parad.*, p. 198.

(1391) *Paradoxes*, Avant-Propos, pag. 12 et 107.

leur doctrine : y a-t-il de la prudence à fonder la morale et le repos de la société sur des inconséquences ?

§ XIX.

Contradictions et subterfuges des fatalistes.

On objecte aux fatalistes, 6° que si tous les événements sont nécessaires, il était aussi impossible que César ne mourût pas dans le sénat, qu'il est impossible que deux et deux soient six. Ils ne font pas difficulté de l'avouer; ils soutiennent qu'on ne peut le concevoir autrement, en supposant les mêmes circonstances dont cet événement a été précédé, et qu'il y aurait contradiction à supposer d'autres circonstances, puisqu'elles sont toutes enchaînées à leurs causes (1392).

Après une déclaration aussi précise, ces philosophes osent protester qu'ils ne soumettent l'homme qu'à une *nécessité morale*. Qu'est-ce donc que la *nécessité absolue*, sinon celle dont l'opposé renferme contradiction? Mais il faudrait montrer quelle contradiction se serait ensuivie, si les meurtriers de César ne s'étaient pas déterminés à l'assassiner; quel enchaînement il pouvait y avoir entre telle circonstance et telle volonté dans Brutus ou dans Cassius. Quoi ! il est aussi nécessaire que tel homme soit meurtrier dans telle circonstance, qu'il l'est que deux et deux soient quatre, et cet homme mérite punition, parce qu'il ne peut allier ensemble deux contradictoires? On se moque de nous.

Quand nous representerons a nos adversaires que leur doctrine est le pur matérialisme, ils crieront à l'imposture, à la calomnie : qu'ils nous fassent donc voir en quoi leur opinion est différente de celle du *Système de la nature* (1393). Nous avons vu ailleurs, que, selon les matérialistes mêmes, les modifications de la matière sont passagères et *contingentes;* ici on les suppose tellement *nécessaires*, qu'il y aurait contradiction qu'elles fussent autrement qu'elles ne sont.

Non content d'avoir rassemblé autant d'absurdités, Collins a voulu rendre Clarke complice de son erreur. Celui-ci avait dit qu'un homme sain de corps et d'esprit ne sera jamais tenté de se blesser ou de se détruire, qu'il lui est *moralement* impossible de le faire, quoiqu'il en ait le pouvoir physique. Collins supprime le mot *moralement*, et dit que, selon Clarke, l'homme, placé en telles circonstances, ne peut *absolument* point agir autrement; qu'ainsi le pouvoir physique, dont Clarke a parlé, n'a lieu que quand l'homme est déterminé par des causes morales *d'une nature opposée* (1394).

Clarke a accusé Collins d'agir de mauvaise foi, d'avoir changé le mot *moralement*, qui est essentiel, en celui *d'absolument*, qui exprime le contraire, d'avoir prétendu que, selon Clarke, un homme sain de corps et d'esprit n'a pas le pouvoir physique de se blesser et de se détruire, que ce pouvoir n'a lieu qu'en supposant les circonstances changées; pendant que Clarke a expressément enseigné la proposition contradictoire. On peut voir par nos citations, si l'accusation est injuste, et s'il est vrai que Clarke n'ait répondu que par des injures (1395).

Il a très-bien remarqué que *nécessité morale* ne signifie rien autre chose que *certitude morale;* que quand on dit qu'une chose est *moralement impossible*, cela signifie seulement qu'elle n'arrive presque jamais; que cette impossibilité morale ne détruit point le pouvoir physique ni la liberté.

L'auteur des *Paradoxes* soutient néanmoins que Clarke a mal répondu ; mais c'est lui-même qui a très-mal réfuté les réponses de Clarke.

On abuse des termes en disant que l'homme a le pouvoir de faire ce qu'il veut ou ce qu'il lui plaît, quand on suppose qu'il le veut irrésistiblement, et qu'il n'a pas un vrai pouvoir de vouloir le contraire, tant que les circonstances ne changent point. Nous entendons tout le contraire, quand nous disons : je fais ce qu'il me plaît, ou je veux, parce qu'il me plaît.

Nouvel abus d'appeler l'impuissance de résister à tel motif *une liberté* très-avantageuse à l'homme (1396) ; une volonté liée invinciblement par les motifs, nécessitée par eux à telle action, ne fut jamais une liberté.

Tel est en substance l'excellent ouvrage de Collins contre la liberté humaine.

§ XX.

Objection de l'auteur d'un traité sur la liberté.

L'auteur des *Eléments de la philosophie de Newton*, qui en a fait l'éloge, et qui en a suivi la doctrine, a-t-il allégué d'autres arguments que ceux de Collins? Non, il n'y a rien ajouté que des invectives. Dans les *Paradoxes métaphysiques*, on l'accuse d'être tombé dans des absurdités, et de n'avoir pas entendu la question, lorsqu'il s'est mêlé de disserter sur le principe de nos actions (1397). Ce reproche est un peu dur, mais il est très-bien fondé; ce serait perdre le temps que de répondre à de pures déclamations. Il convient lui-même que, « quelque système que l'on embrasse, à quelque fatalité que l'on croie toutes nos actions attachées, on agira toujours comme si on était libre. » Les disputes des fatalistes sont donc absurdes à tous égards.

Dans le *Traité sur la liberté*, qui fait partie des *nouvelles libertés de penser*, il y a des objections plus difficiles à résoudre, parce qu'elles sont plus obscures. Ce traité a quatre parties. Dans la première, l'auteur prétend que si nos actions sont libres, Dieu

(1392) COLLINS, p. 359 ; *Parad.*, p. 201.
(1393) *Syst. de la nature*, tome I, ch. 12, p. 226 et suiv.
(1394) COLLINS, p. 390, 391.

(1395) *Rem. de Clarke*, p. 390, 391.
(1396) COLLINS, page 366 ; *Paradoxes*, p 129 et suiv.
(1397) *Parad.*, note, p. 11.

ne peut pas les prévoir : nous avons prouvé le contraire en parlant de la Providence. Dans la deuxième, il soutient que toutes les opérations de l'âme étant dépendantes du cerveau, la liberté ne peut pas avoir lieu. Dans la troisième, que le sentiment intérieur ne prouve point notre liberté. Dans la quatrième, que la doctrine de la fatalité ne peut produire que de bons effets. Voyons la deuxième partie.

L'âme, dit ce philosophe, dépend des dispositions du cerveau dans ses opérations, puisque leurs changements sont réciproques; elle n'agit point dans les fous, dans les imbéciles, etc., comme dans ceux dont le cerveau est en bon état. Supposons que dans un même cerveau il y ait deux sortes de dispositions contraires et de force égale, dont les unes portent l'âme à une pensée vertueuse, les autres à une pensée vicieuse; c'est le cas dans lequel doit se trouver l'âme toutes les fois qu'elle délibère.

Cela posé, dans cet équilibre, ou l'âme peut choisir entre ces deux espèces de pensées, ou elle ne le peut pas. Si elle le peut, donc son pouvoir est indépendant des dispositions du cerveau; donc ce pouvoir demeure le même, quoique ces dispositions changent; donc l'âme doit être toujours également libre dans les enfants, dans ceux qui rêvent, dans le délire, dans la folie, dans l'ivresse. Conséquence contredite par l'expérience.

Si dans l'équilibre supposé l'âme n'a pas le pouvoir de se déterminer, il faut donc pour cela que l'une des dispositions du cerveau l'emporte; et alors l'âme se déterminera nécessairement; donc son choix dépend des dispositions du cerveau; donc elle n'est libre dans aucun cas (1398).

Réponse. Voilà un long circuit pour n'enfanter qu'un sophisme. Nous disons que l'âme dépend des dispositions du cerveau, dans ce sens que quand ces dispositions sont altérées jusqu'à un certain point, l'âme ne peut plus agir. Comme elle est essentiellement active, les dispositions du cerveau ne sont point un complément de son activité, mais elles peuvent être un obstacle à son action. Telle est la nature de la matière à l'égard de l'esprit ou de la force active. La matière ne peut pas augmenter cette force, mais elle peut y mettre obstacle par son poids ou par sa raideur; nous l'éprouvons à tout moment.

Dans le cas de l'équilibre supposé, l'âme est libre de choisir, parce qu'aucune disposition du cerveau ne fait obstacle à son choix ni à sa force active : si on en conclut, donc son pouvoir est indépendant des dispositions du cerveau, l'on raisonne mal. Une détermination violente du cerveau vers l'un des deux côtés, serait un obstacle à vaincre: une plus violente diminuerait encore la liberté; une très-violente la détruirait, parce que l'activité de l'âme et son empire sur les fibres du cerveau sont bornés.

Lorsque deux poids de mille livres sont en équilibre dans une balance, si j'appuie la main sur l'un des deux, je ferai certainement lever le poids opposé. S'ensuit-il que si le poids sur lequel j'appuie était diminué de cinq cents livres, ou le poids opposé augmenté d'autant, je le soulèverais encore, parce que ma force motrice est indépendante de la pesanteur? Voilà une prétention bien singulière. L'auteur compare la force de l'âme à celle d'un poids : sophisme grossier; cette comparaison même sert à le réfuter.

§ XXI.

Fausses comparaisons dont il se sert.

Il en allègue une autre. Si l'âme, dit-il, pouvait voir très-clairement malgré une disposition de l'œil qui devrait affaiblir la vue, on pourrait conclure qu'elle verrait encore malgré une disposition de l'œil qui devrait empêcher entièrement la vision (1399).

Réponse. Mais si l'âme ne peut voir très-clairement que quand l'œil est très-clair, il s'ensuit qu'une taie légère doit troubler légèrement la vue, qu'une taie plus épaisse la trouble davantage, qu'une très-épaisse l'intercepte entièrement. De même, si l'âme ne jouit d'une liberté parfaite que quand les fibres du cerveau sont dans un équilibre parfait, une inclination légère de ces fibres diminue légèrement la liberté, une inclination plus forte l'affaiblit davantage, une très-forte la détruit. L'auteur en convient formellement (1400).

Il se réfute encore par une troisième comparaison. Le plus ou moins d'esprit, dit-il, dépend des dispositions du cerveau; si l'on peut avoir beaucoup de vertu, malgré une disposition médiocre au vice, on peut donc aussi avoir beaucoup d'esprit malgré une disposition médiocre à la stupidité (1401).

Réponse. Plus l'âme fait d'efforts pour vaincre une disposition du cerveau qui la porte au vice, plus elle a de vertu; il ne s'ensuit point qu'elle ait la force de donner aux fibres du cerveau le degré de tension ou de mobilité, de délicatesse ou de raideur, qui est nécessaire pour avoir beaucoup d'esprit.

Enfin, il a recours à la disposition du cerveau de ceux qui rêvent. Il suppose que l'on peut délibérer en rêvant; donc alors on est libre : si on ne l'est pas, en quoi le réveil peut-il contribuer à la vérité (1402)?

Réponse. Quoique nous ne puissions pas le dire, il ne s'ensuit rien : 1° Il nous suffit du sentiment intérieur, pour savoir que nous sommes libres en veillant et non en rêvant; 2° délibérer et rêver que l'on délibère ne sont pas la même chose; 3° le défaut de connaissance actuelle détruit le volontaire, par conséquent la liberté; c'est le

(1398) *Nouv. lib. de penser*, p. 119, 123.
(1399) *Ibid.*, p. 125.
(1400) *Ibid.*, p. 47.
(1401) *Ibid.*, p. 126.
(1402) *Ibid.*, p. 127, 130.

cas de ceux qui rêvent; 4° il n'est pas nécessaire d'expliquer tous les phénomènes de la vie humaine pour sentir que nous sommes libres.

§ XXII.

Du pouvoir de l'âme sur les esprits animaux.

Dans sa troisième partie, l'auteur argumente sur les esprits animaux. Pour que l'âme, dit-il, soit maîtresse de ses pensées et de ses actions, il faut qu'elle mette en jeu les esprits animaux : or, l'action de ces esprits dépend de trois choses : de la disposition du cerveau dans lequel ils agissent, de leur propre nature particulière, et de la quantité ou de la détermination de leur mouvement. De ces trois choses, il n'y a que la dernière dont l'âme puisse être maîtresse, et ce pouvoir seul de mouvoir les esprits animaux ne suffit point pour produire la liberté (1403).

Réponse. Qu'il y ait des esprits animaux ou qu'il n'y en ait point, qu'ils soient de différente nature, que leur jeu dépende de leur quantité ou de leur direction; qu'en résultera-t-il? Il s'ensuivra que dans certains cas la disposition du cerveau, la nature de ces esprits, le désordre de leur mouvement peuvent nuire à la liberté. Qui en doute? C'est le cas des insensés, des imbéciles, de ceux qui rêvent, etc. Il s'ensuivra encore que les actions de l'âme ne peuvent être expliquées par le mécanisme des esprits animaux : c'est ce que nous soutenons contre les matérialistes : l'auteur ne prouvera pas le contraire.

1° Si le pouvoir de mouvoir les esprits, dit-il, suffit pour rendre l'âme maîtresse de choisir entre le vice et la vertu, il doit suffire aussi pour lui donner plus ou moins de connaissances et de lumières naturelles (1404).

Fausse conséquence. Pour que l'âme soit libre, il suffit que la nature et le mouvement des esprits animaux ne mettent point d'obstacle à son action ; mais cela ne suffit pas pour lui donner plus ou moins de pénétration.

2° L'âme a le pouvoir de diriger le mouvement des esprits animaux dans les enfants; cependant les enfants ne sont pas libres : d'où cela vient-il?

Réponse. Cela ne nous fait rien. La question est de savoir si ce pouvoir dans les enfants est aussi complet, aussi absolu, aussi parfait que dans les adultes, l'expérience prouve que non. Quelle qu'en soit la cause, cela nous est égal.

3° Pourquoi l'âme des fous n'est-elle pas libre, puisqu'elle peut encore diriger le mouvement des esprits, et que ce pouvoir est indépendant des dispositions du cerveau?

Même réponse. Il n'est pas question d'expliquer par un mécanisme pourquoi nous sommes libres et pourquoi les enfants, les fous, ceux qui dorment, etc., ne le sont pas; mais de savoir si le sentiment intérieur prouve ou ne prouve pas notre liberté : tout mécanisme est ici une absurdité. Tantôt l'auteur dit que l'âme meut le cerveau (1405), tantôt qu'elle ne peut pas mouvoir les esprits (1406); est-il en état de le démontrer?

§ XXIII.

Ce n'est point le cerveau qui détermine l'âme.

Il soutient que les mouvements extérieurs de nos membres sont volontaires, mais qu'ils ne sont pas libres : lorsque la disposition de mon cerveau, dit-il, me porte à vouloir écrire, je ne puis pas réellement ne le point vouloir.

Réponse. Ou c'est l'âme qui donne cette disposition au cerveau, ou c'est lui-même. Si c'est l'âme, la détermination vient d'elle ; l'acte qui s'ensuit est libre lorsque rien ne s'y oppose d'ailleurs. Si c'est le cerveau, c'est lui qui est actif; l'âme n'est plus qu'une substance passive.

Vous vous trompez, reprend notre auteur ; lorsqu'un insensé veut tuer un homme, le mouvement de son bras est volontaire quoique non libre; l'âme en est donc le principe et n'est pas purement passive; on peut donc nier la liberté de l'âme sans nier son activité (1407).

Réponse. Il est faux que ce mouvement dans un insensé soit volontaire : il n'est pas accompagné de connaissance suffisante et de réflexion : si cet homme connaissait le crime attaché à son action, il ne voudrait plus la faire. A plus forte raison ce mouvement n'est pas libre ; il vient d'une passion à laquelle l'âme ne peut résister.

C'est la faute des philosophes et non la nôtre, si la plupart de leurs arguments tendent à prouver non-seulement que nos actes ne sont pas libres, mais qu'ils ne sont ni volontaires, ni spontanés. Dire que les dispositions du cerveau font vouloir l'âme, c'est affirmer que nos vouloirs viennent de la matière, que l'âme purement passive les reçoit comme un corps reçoit le mouvement d'un autre corps : ce qui vient de la matière ne peut être ni volontaire, ni spontané. Telle est cependant la supposition sur laquelle raisonne constamment notre auteur.

§ XXIV.

Ignorons-nous les causes de nos actions ?

Dans la quatrième partie, il se propose de découvrir la source de nos erreurs sur la liberté. Nous nous croyons libres, dit-il, parce que nous faisons ce que nous voulons (1408).

Réponse. Fausse raison. Nous le croyons, parce que nous sentons qu'il n'y a aucune connexion nécessaire entre nos motifs et nos vouloirs, au lieu qu'il y en a une entre certains vouloirs et les affections mécaniques de notre corps. Nous distinguons donc

(1403) *Nouv. lib. de penser.*, p. 132 et s.
(1404) *Ibid.*, p. 135.
(1405) *Ibid.*, p. 138.
(1406) *Ibid.*, p. 138.
(1407) *Ibid.*, p. 140, 141.
(1408) *Ibid.*, p. 142.

évidemment les actes libres d'avec les actes nécessaires.

Un esclave, continue-t-il, se croirait libre s'il pouvait se faire qu'il ne connût point son maître, qu'il exécutât ses ordres sans le savoir, et que ces ordres fussent toujours conformes à son inclination. Les hommes se trouvent dans cet état; ils ne savent pas que les dispositions de leur cerveau font naître leurs pensées, leurs volontés, leurs inclinations. L'âme croit se déterminer elle-même, parce qu'elle ne connaît pas le principe étranger de ses déterminations.

Réponse. Matérialisme grossier. Dans cette hypothèse, l'âme reçoit tout du cerveau, et ne se donne rien. Mais le cerveau n'est que de la matière : d'où lui viennent ses dispositions et ses mouvements? D'un autre corps, sans doute, et ainsi à l'infini. Nous voilà bien avancés.

Dans l'exemple allégué, je soutiens que cet esclave serait libre, et j'ose défier l'auteur de dire, en quoi le sort de cet esclave serait différent de celui d'un homme libre. D'ailleurs, l'état de notre âme est différent, puisqu'elle distingue les cas dans lesquels elle est sous l'empire du cerveau, comme dans le sommeil, et ceux dans lesquels elle n'y est plus.

On fait ce qu'on veut, dit-il, mais on ne sait pas pourquoi on le veut; il n'y a que les physiciens qui puissent le deviner.

Réponse. Ils l'ont deviné supérieurement, en soutenant que l'âme est purement passive en dépit du sentiment intérieur. Pourquoi nous amuser encore de ce nom d'*âme* qui n'est qu'un fantôme; pourquoi ne pas enseigner rondement, comme les matérialistes, que l'organe intérieur du cerveau est le seul principe de nos opérations? L'auteur plaisantait quand il a dit que l'âme meut le cerveau, qu'à sa pensée répond un mouvement du cerveau (1409) : il faut dire au contraire que le cerveau meut l'âme et à ce mouvement répond une pensée de l'âme.

Il prétend que la délibération n'est point une preuve du libre arbitre; elle vient, selon lui, de l'égalité de force qui est entre deux dispositions contraires du cerveau; elle ne cesse et ne devient un choix que quand l'une de ces deux dispositions matérielles l'emporte sur l'autre. De là vient que l'on se détermine souvent sans savoir pourquoi (1410).

Réponse. Cependant le sentiment intérieur nous atteste que, quand nous délibérons, nous ne sommes point passifs; que nous comparons un motif à un autre; qu'il dépend de nous de prolonger la délibération ou de choisir d'abord. Un fataliste voudrait-il parier un écu contre moi que dans une heure d'ici je prendrai le parti qu'il me proposera? Il sent bien que je lui ferais perdre son argent. Nous nous sentons les maîtres de choisir entre deux motifs égaux et entre deux motifs inégaux; de faire violence à notre penchant, à nos habitudes; d'agir par raison plutôt que par l'appât du plaisir. Une âme entraînée par les dispositions du cerveau en serait certainement incapable. Le sentiment intérieur, qui est le souverain degré de la certitude et de l'évidence, nous paraît préférable à ce que les fatalistes ont deviné.

§ XXV.

Exemples tirés des rêves et de la folie.

On se croit libre en veillant, dit notre auteur, et non en dormant, quoique dans l'un et l'autre état l'âme soit également déterminée par les dispositions du cerveau.

Réponse. Nous avons donc tort de distinguer le sommeil d'avec le réveil; nous ne savons plus si nous veillons ou si nous dormons. L'auteur, qui rêvait sans doute, allègue encore l'exemple des fous; la seule différence qu'il y ait entre eux et nous, selon lui, c'est qu'ils sont entraînés par une violente disposition du cerveau, au lieu que nous sommes emportés par un poids moins rapide (1411). Ainsi toute disposition prépondérante dans le cerveau est un petit grain de folie. Cet argument se réduit à dire : Les fous et ceux qui rêvent ne sont pas libres; donc les hommes de bon sens qui veillent ne le sont pas non plus. Nous ne savons pas trop en quelle disposition de cerveau il faut être pour raisonner ainsi.

Nous avons démontré qu'il n'y a aucune comparaison à faire entre les dispositions ou les motifs qui nous déterminent et l'équilibre ou la prépondérance d'un poids sur un autre; entre l'activité de l'âme et l'inertie de la matière. Il est absurde d'argumenter sans cesse sur cette comparaison.

L'engourdissement des organes dans un homme qui dort, leur conformation défectueuse dans un imbécile, le mouvement déréglé du sang et des humeurs dans un fou, peuvent mettre un obstacle invincible à la liberté des opérations de l'âme. Il ne s'ensuit point que son activité soit l'effet des dispositions matérielles du corps; elle est active par son essence; elle agit par sa propre force lorsqu'elle ne trouve point d'obstacle à son action.

§ XXVI.

Le vice et la vertu sont-ils un pur hasard?

Comment sauver les inconvénients de la nécessité ou de la fatalité dans la morale? Nos adversaires conviennent que, dans leur système, la vertu est simplement un bonheur et le vice un malheur (1412). Ils ne sont donc pas imputables, dignes de punition ni de recompense, capables de nous donner des remords ni de la satisfaction. Si cette opinion inspire pour les méchants de la pitié plutôt que de la haine, elle les auto-

(1409) *Nouv. lib. de penser*, p. 138.
(1410) *Ibid.*, p. 145; *Encyclop.*, art. *Volonté.*
(1411) *Nouv. lib. de penser*, p. 147, 148; *Encycl.*, art. *Volonté.*
(1412) *Nouv. lib. de penser*, p. 148; *Syst. de la nat.*, t. I, c. 12, p. 243; *Disc. sur le bonheur*, t. II, p. 136, 173, etc.

rise aussi à persévérer dans leur méchanceté, à étouffer la honte et les remords, à braver les lois et les châtiments.

Vainement on dit qu'à force d'exhortations et d'exemples on peut changer la disposition de leur cerveau : cela est faux; une cause morale n'influe point sur la matière, ne produit point un effet physique. Les exhortations et les exemples n'arrivent à une âme vicieuse que par le véhicule d'un cerveau mal organisé; elle se croit en droit de les braver dès qu'elle est persuadée que ces vices sont un effet nécessaire de la disposition de son corps.

On ajoute que les gens de bien ne doivent qu'à leur tempérament leurs bonnes qualités et leurs vertus; qu'ils ne doivent point en faire honneur à *une certaine raison* dont ils sont forcés de reconnaître l'extrême faiblesse. On ne leur doit par conséquent ni reconnaissance ni récompense pour leurs vertus; ils ne peuvent eux-mêmes s'en applaudir que comme d'un heureux hasard.

Notre auteur l'a senti; il avoue que l'idée de notre liberté peut servir à nous retenir; que l'opinion contraire est dangereuse pour ceux qui ont de mauvaises inclinations; mais, dit-il, ce n'est pas la seule matière sur laquelle il semble que Dieu ait pris soin de cacher aux hommes les vérités qui leur auraient pu nuire (1413).

Réponse. Voilà donc la sagesse de Dieu déconcertée par la sagacité des philosophes. Nous ne leur sommes pas moins redevables qu'à l'esprit tentateur, qui fit manger à nos premiers parents le fruit de la science du bien et du mal. L'idée de notre liberté servait quelquefois à nous retenir; ils nous délivrent de ce frein; l'opinion de la fatalité est dangereuse pour les méchants; ils la leur enseignent, afin de tranquilliser ceux-ci et de désespérer les gens de bien. D'un côté on nous enseigne que la vérité ne peut jamais nuire, et on ose nommer *vérité* une opinion capable de bouleverser la société.

§ XXVII.

Théorie matérielle de nos opérations dans le livre De la nature.

Nous avons vu dans l'article précédent, que l'auteur du livre *De la nature* prétend expliquer toutes les opérations de notre âme par le jeu des fibres sensitives, intellectuelles et volitives : selon lui, ces fibres se répondent comme les cordes d'un instrument dont les unes seraient montées à la tierce, les autres à la quinte, les autres à l'octave.

Ainsi, le mouvement de mon bras est exécuté par les fibres des muscles qui y sont attachés; les fibres des muscles sont remuées par les fibres volitives auxquelles elles tiennent ; l'ébranlement des fibres volitives est causé par celui des fibres intellectuelles, et celles-ci sont mises en action par les fibres sensitives qui sont mues par les objets. « Je n'en veux pas dire davantage, conclut l'auteur; j'aime mieux laisser méditer le lecteur (1414). »

Il en a trop dit; sa théorie est le matérialisme pur.

1° C'est pour la forme qu'il fait mention de l'âme, elle n'y a rien à faire; tout s'exécute par le jeu des fibres, et ce n'est point elle qui les met en mouvement. Après avoir répété le mécanisme des fibres : « Nous désespérons, dit-il, de voir cela dans l'âme; mais nous en avons l'image dans le jeu de la machine (1415). » En effet, des fibres, des muscles, des cordes, des ressorts dans l'âme seraient des corps dans un esprit; mais une image mécanique des opérations d'un esprit est une absurdité.

2° Nous avons démontré qu'une *sensation* n'est pas seulement l'ébranlement de quelques fibres, mais la *perception* de cet ébranlement, et que sans perception il n'y a point de sensation; que la pensée n'est point un mouvement puisque celui-ci est divisible, et que la pensée ne l'est pas; qu'il est absurde d'attribuer l'*action* à la matière, et une simple réaction à l'esprit; que *vouloir* est un acte simple et indivisible comme la pensée, et non un mouvement; que quand je remue mon bras, c'est un mouvement commencé ou spontané, et non acquis ou communiqué. Il faut détruire toutes ces démonstrations avant d'admettre un mécanisme dans les opérations de notre âme.

3° Y a-t-il quelque analogie entre la conscience de la pensée, et la réaction d'une fibre sur une autre? Quand je veux, je le sais et le sens ; une fibre intellectuelle sent donc le mouvement d'une fibre volitive, elle se sent elle-même dans une autre fibre. Des sentiments, des pensers, des vouloirs et des vibrations, des mouvements, des tons de musique ne sont pas la même chose.

4° Selon l'auteur, les fibres volitives remuent à *leur gré* les fibres musculaires; mais quand une corde d'instrument pincée fait frémir une autre corde, elle ne la meut point *à son gré*, elle n'en tire point le ton qu'il lui plaît, mais l'unisson et les tons de l'accord parfait : c'est un mécanisme dont aucune corde ne peut s'écarter. Y a-t-il le même accord entre nos sensations, nos idées, nos vouloirs, nos actions? Si cela est, une tête philosophique est souvent un instrument très-mal monté.

5° L'auteur parlait plus sensément dans sa première partie. « Il est de l'essence de la volonté humaine, disait-il, d'avoir la faculté de vouloir le bien et la faculté contraire; et je ne conçois pas que l'une ou l'autre puisse devenir une nécessité dans la créature... Si Dieu forçait l'homme au mal, il cesserait d'être infiniment saint; s'il le forçait au bien il lui envierait le mérite des bonnes actions faites librement... L'essence de la volonté en souffrirait (1416).

(1413) *Nouv. lib. de penser*, p. 150.
(1414) *De la nat.*, IVe partie, c. 23.

(1415) *Ibid.*, c. 24.
(1416) *Ibid.*, Ire partie, c. 22.

§ XXVIII.

Connexion entre les causes morales et leurs effets, selon D. Hume.

David Hume, dans son huitième *Essai sur l'entendement humain*, a combattu la liberté avec plus d'art que les autres philosophes; il a saisi le vrai point de la question, il s'est attaché à prouver qu'il y a une connexion nécessaire entre nos actions et les motifs qui les déterminent.

Tout le monde convient, dit-il, que les causes matérielles sont liées nécessairement à leurs effets. Cette nécessité n'est autre chose que la coexistence constante que nous avons remarquée entre les uns et les autres, et l'habitude que nous avons contractée de conclure l'existence des uns de l'existence des autres. Qu'est-ce qu'une cause? Quelle notion en avons-nous? C'est *ce après quoi une chose existe constamment.* Rien n'existe sans cause; il n'y a point d'idée de *causalité* sans l'idée de connexion nécessaire; et cette connexion, encore une fois, n'est que la *coexistence* qui nous fait contracter l'habitude d'inférer l'un de l'autre.

Or, il n'y a pas une conjonction moins constante entre les actes de notre entendement et ceux de notre volonté, entre nos actions et les idées qui nous déterminent, qu'entre les causes physiques et leurs effets. Dans tous les lieux, dans tous les temps, depuis la création, les hommes ont été les mêmes; ils ont eu les mêmes passions, les mêmes penchants, le même caractère; ils ont agi de même, lorsqu'ils ont été dans les mêmes circonstances et qu'ils ont eu les mêmes motifs. L'ordre moral et l'ordre physique sont aussi constants l'un que l'autre. Sur cette constance sont fondées l'expérience, la prévoyance, la prudence, la politique, la législation, la certitude de l'histoire.

Donc, entre les causes morales et leurs effets, entre nos idées et nos volontés, entre nos motifs et nos actions, il y a la même connexion qu'entre une cause physique et matérielle quelconque et son effet. Il est impossible de donner aucune raison d'une connexion plus grande entre les derniers qu'entre les premiers. Puisque personne ne refuse d'appeler *nécessaire* la connexion d'une cause physique avec son effet, c'est une bizarrerie pure de ne pas appeler *nécessaire* la liaison des motifs avec nos actions. Pourquoi rejeter le terme, quand on est forcé d'admettre la chose?

Tel est l'extrait sommaire d'une dissertation très-séduisante (1417). Avant de répondre directement, observons : 1° que ce huitième essai de M. Hume est en contradiction formelle avec le septième, où il s'est efforcé de prouver que nous n'avons aucune idée de connexion nécessaire entre une cause physique et son effet; que leur coexistence constante et notre habitude d'inférer l'un de l'autre ne forme aucune nécessité, puisqu'il n'y a aucune contradiction que les choses arrivent autrement, et que le cours de la nature vienne à changer; 2° que, selon M. Hume et selon la vérité, la nécessité physique ou morale n'est rien autre chose que la certitude physique ou morale, comme nous l'avons observé.

Cela posé, est-il vrai qu'une chose est précisément *ce après quoi une chose existe?* Il fallait ajouter : *et sans quoi elle n'existe jamais.* Nous jugeons que le feu est cause de la chaleur, non-seulement parce que la chaleur se fait toujours sentir dans la présence du feu, mais encore parce que nous ne la sentons jamais dans son absence. Faute de réunir ces deux circonstances, M. Hume est tombé dans plusieurs sophismes.

Est-il vrai, en second lieu, que la coexistence constante du feu et de la chaleur soit la seule raison qui nous fait conclure l'existence de l'un de l'existence de l'autre, et qui nous porte à juger que l'un est la cause de l'autre? De l'aveu de M. Hume, cette coexistence n'est fondée sur aucune raison *a priori;* il est d'ailleurs évident qu'elle ne vient point du hasard puisqu'elle est constante : donc il faut remonter à la volonté du Créateur qui a uni ces deux choses, qui a voulu que la chaleur résultât de la présence du feu et n'existât point dans son absence. Cette volonté est constante puisque le phénomène arrive constamment. La liaison des causes physiques avec leurs effets dérive donc de la volonté du Créateur; et comme le Créateur est évidemment un être sage, il s'ensuit que l'ordre physique est constant et ne se démentira point, à moins que Dieu, pour des raisons à lui connues, ne l'interrompe dans tel ou tel cas particulier.

§ XXIX.

Réfutation de cet auteur.

Or, entre nos actions et les motifs qui nous déterminent, y a-t-il une coexistence aussi constante qu'entre le feu et la chaleur? Ici le sentiment intérieur ou la conscience peut seule nous servir de guide.

1° Je sens que je veux souvent me promener; mais ce n'est presque jamais le même motif qui détermine ce vouloir; tantôt c'est pour respirer l'air, tantôt pour dissiper l'ennui, aujourd'hui pour me délasser du travail, demain pour me distraire d'une idée importune. Ce n'est donc pas la même cause qui produit cet unique effet. 2° Prenons lequel de ces motifs l'on voudra, il produit des effets variés. L'envie de respirer l'air, qui me fait promener aujourd'hui, m'engagera demain à me tenir à ma fenêtre, à descendre dans la rue ou à entrer dans un jardin. Le désir d'écarter une idée fâcheuse me fera changer d'occupation, prendre un livre, ou rechercher la conversation du premier venu.

La même passion produit mille vouloirs différents; et le même vouloir la même

(1417) *Œuv. de David Hume*, t. III, p. 172 et s.; *Syst. de la nat.*, t. I, c. 11, p. 212.

action vient tantôt d'une passion et tantôt d'une autre. Un homme s'embarque pour les Indes; est-ce le désir du gain, la curiosité, une inquiétude vagabonde, la complaisance pour des parents ou pour des amis, ou le désir de terminer une affaire épineuse qui l'engagent à ce voyage? Tous ces motifs ont pu se réunir et influer sur sa résolution : voilà un effet qui a bien des causes. D'autre côté, la seule passion de l'avarice porte un homme à se refuser le nécessaire, à travailler, à embrasser le commerce ou les finances, à commettre des injustices, etc. Voilà une cause qui a bien des effets.

Dans tous ces cas et autres semblables, où est la coexistence constante de la même cause avec le même effet?

Si nous remontons à la source de la connexion, avons-nous lieu de juger que Dieu a mis entre tel motif et tel vouloir la même liaison qu'il a établie entre le feu et la chaleur? La conscience nous atteste le contraire. Elle nous fait sentir qu'il n'est aucun motif auquel nous ne puissions résister; chacune de nos actions nous en rend un nouveau témoignage. Dieu a-t-il mis notre âme dans la nécessité de mentir continuellement à elle-même?

Il y a sans doute en nous des passions ou des dispositions corporelles qui ont un effet nécessaire; la faim me fait désirer de manger, la soif me donne l'envie de boire, le sommeil de me coucher, la lassitude de me reposer : la même disposition mécanique produit le même vouloir dans tous les hommes. La faim ne m'inspire point la volonté de boire, de marcher ou de me coucher; la soif ne m'excite ni à manger ni à dormir. Ici je retrouve l'uniformité de l'ordre physique, la coexistence constante de la même cause avec le même effet : aussi personne n'imagine qu'il éprouve librement la faim, la soif, le sommeil, la lassitude, ni les désirs qui en sont inséparables. La conscience nous découvre donc une différence essentielle entre les désirs nécessaires et les volontés libres; elle nous atteste même un pouvoir physique de résister pendant un certain temps à ces désirs nécessaires. Peut-elle nous donner une démonstration plus complète de notre liberté et de la fausseté du parallèle que fait M. Hume?

§ XXX.

Uniformité ou certitude de l'ordre moral.

En quoi consiste donc l'uniformité de l'ordre moral sur lequel il a rassemblé tant d'observations? Il consiste, 1° en ce qu'il y a des motifs généraux qui influent plus ou moins sur tous les hommes sans exception : telles sont les affections et les passions communes à l'humanité en général, l'amour du bien-être, l'intérêt, l'honneur, la tendresse paternelle et filiale, le sentiment moral ou l'estime de la vertu, etc. Sur ce principe sont fondées les lois, les peines, les récompenses, les maximes du gouvernement. Mais le plus et le moins varient à l'infini parce que chacune de ces affections est modifiée par le tempérament, par l'éducation, l'exemple, les habitudes de chaque individu. Conséquemment nous ne pouvons jamais savoir avec une certitude entière que tel motif, dans tel homme et dans telle circonstance, produira telle volonté déterminée ou telle action; nous en avons seulement une probabilité plus ou moins grande, selon le degré de connaissance que nous avons du tempérament, des opinions, etc., de ce même homme.

Il consiste, 2° en ce que l'uniformité du témoignage d'un grand nombre d'hommes doit avoir une cause réelle et uniforme. Lorsqu'un grand nombre de témoins attestent le même fait sensible et palpable, il est impossible, vu la variété des tempéraments, d'affections, de préjugés, d'intérêts de ces témoins, qu'ils se réunissent tous à mentir. La vérité seule du fait peut les forcer à rendre tous un même témoignage. C'est sur ce principe que nous fondons la certitude morale.

Il consiste, 3° en ce qu'il est impossible qu'un grand intérêt, sensible et palpable, commun à toute une nation, ne réunisse le plus grand nombre des particuliers dans le même parti et dans le même dessein, surtout si ce parti n'a rien de contraire au droit et à la justice, parce qu'il est impossible que dans un peuple entier il y ait un plus grand nombre d'aveugles et d'insensés que d'hommes raisonnables. Mais ce principe applicable à une grande multitude, ne l'est plus à un petit nombre, encore moins à chaque particulier.

Lorsque M. Hume et les autres adversaires de la liberté disent que les peines et les récompenses ont une influence nécessaire sur les hommes; cela est vrai, s'ils l'entendent des hommes en général ou d'une grande multitude d'hommes. Il est impossible que dans cette multitude le grand nombre ne soit pas déterminé par ce motif, et n'y conforme pas sa conduite. Mais cela n'est plus vrai à l'égard de chaque membre de la société en particulier; il n'en est aucun qui ne soit libre de résister à la crainte des peines et à l'espoir des récompenses, et il s'en trouve souvent qui y résistent. Ici la nécessité morale n'est qu'une nécessité vague et indéterminée, qui ne tombe sur aucun individu en particulier et ne nuit à la liberté d'aucun. C'est à quoi les philosophes ne font pas assez d'attention. De même, il est moralement impossible, eu égard aux seules forces naturelles de l'homme, qu'il ne commette quelque faute en sa vie; mais il n'est pas moins libre d'éviter chaque faute en particulier. Il est moralement impossible que dans une société nombreuse, il ne se trouve pas de temps en temps des criminels; cela n'empêche pas que chaque crime en particulier ne soit libre et punissable.

§ XXXI.

Pourquoi on ne punit point l'ignorance.

M. Hume a bien senti que la différence entre les actes involontaires, produits par ignorance, et les actes volontaires et délibé-

rés, faisait une difficulté dans son système; il a essayé d'y répondre. Les actes commis par ignorance, dit-il, n'excitent point de haine parce qu'ils viennent d'un principe momentané qui ne prouve point un mauvais caractère (1418).

Cette raison ne vaut rien; ce n'est point le caractère qui excite notre haine contre une action criminelle. Quand nous saurions par révélation qu'un homme est de mauvais caractère, s'il était bien prouvé d'ailleurs qu'il n'en a jamais suivi les mouvements, qu'il les a réprimés constamment, loin de mériter de la haine, nous le jugerions très-estimable. On ne punit point le caractère, parce qu'il n'est pas libre, mais les actions, lorsqu'elles le sont; quand elles viennent d'ignorance elles ne sont plus libres ni punissables. La remarque de M. Hume prouve contre lui-même. Si toutes les actions sont nécessaires, elles sont nécessairement conformes au caractère de celui qui les fait : toute mauvaise action prouve donc un mauvais caractère et doit exciter la haine.

« On blâme moins, dit-il, celui qui fait le mal par précipitation et sans dessein prémédité, que celui qui le fait par réflexion et de propos délibéré : pourquoi? C'est que, nonobstant qu'un tempérament prompt soit une cause durable, un principe permanent dans l'âme, il n'agit pourtant que par intervalles, et n'infecte point le caractère entier de l'homme. »

Cette observation est encore fausse. Le caractère d'un fripon n'agit aussi que par intervalles, il ne trouve pas à tout moment l'occasion de s'exercer; s'ensuit-il qu'un fripon n'est pas habituellement un mauvais sujet? La vraie raison pour laquelle on excuse un homme prompt, c'est que la précipitation de ses mouvements prévient souvent la réflexion, et qu'il est par conséquent moins libre qu'un autre. Mais si cette promptitude lui fait commettre un crime, il est puni avec justice.

« Le repentir, continue M. Hume, accompagné de la réforme de la vie et des mœurs, efface tout péché, parce que, changeant nos principes, nous cessons d'être coupables. Mais hors de la doctrine de la nécessité, nos actions ne prouvent jamais une passion criminelle, et par conséquent ne sont jamais des crimes. »

Absurdité. Le repentir efface le péché aux yeux de Dieu qui voit le fond des cœurs, il ne l'efface point devant les hommes : un meurtrier a beau se repentir, on le supplicie avec raison. Il est faux que dans le système de la liberté, nos actions ne prouvent jamais une passion criminelle, un fond habituellement vicieux; elles le prouvent du moins quand il y a récidive et mauvaise conduite habituelle. Enfin, il est faux qu'une action ne soit criminelle que quand elle part d'un principe permanent et durable de corruption; autrement un premier crime, quelque atroce qu'il pût être, ne serait jamais punissable. M. Hume, en voulant relever de prétendus inconvénients de la liberté, met à découvert les fatales conséquences de la nécessité.

§ XXXII.

D. Hume suppose Dieu auteur du péché.

Il finit par un aveu qui achève de démontrer l'erreur. Il se fait cette objection : Si les actions volontaires sont sujettes aux mêmes lois de la nécessité que les opérations matérielles, il y a une chaîne continue des causes nécessaires, préordonnée et prédéterminée, qui s'étend depuis la première cause de tout ce qui existe jusqu'aux volitions individuelles de chaque intelligence humaine. Dès lors plus de contingence, plus d'indifférence, plus de liberté. Par conséquent, de deux choses l'une : ou il n'y a point de turpitude dans les actions humaines, ou le Créateur seul en est responsable puisqu'il est la cause première, et même la seule cause des actions de la créature et de la turpitude morale qui y est attachée (1419).

M. Hume répond à la première de ces conséquences, que la turpitude morale consiste en ce qu'une action est contraire au bien de la société. La nature, dit-il, nous a formés de telle manière qu'à la vue d'une action qui tend au détriment et au trouble de la société, nous sentons en nous un mouvement de haine et de blâme que nous ne sommes pas maîtres d'étouffer. Ce sentiment n'a aucun rapport avec la liberté ou la nécessité.

Faux principe. 1° Il est d'autres actions moralement mauvaises que celles qui nuisent à la société : blasphémer contre Dieu, c'est un crime, quoiqu'il n'intéresse point directement le bien public. 2° On peut procurer le bien de la société par un crime, et on peut lui nuire en croyant la servir; cependant, au jugement de tous les hommes, le premier cas est digne de blâme, le second ne mérite ni haine ni châtiment. 3° Un crime imprévu ou involontaire ne nous inspire que de la commisération; nous plaignons sans le blâmer celui auquel il est arrivé. Il est donc faux que la nature nous ait formés de telle manière, qu'à la vue d'une action pernicieuse à la société, nous sentions de la haine, sans aucun égard à la liberté ou à la nécessité

M. Hume répond à la seconde conséquence, que c'est un mystère inaccessible à nos lumières; qu'il est impossible d'expliquer distinctement comment Dieu peut être cause médiate de toutes les actions humaines, sans être auteur du péché et de la turpitude morale; de même qu'il est impossible de concilier l'indifférence et la contingence des actions humaines avec la prescience de Dieu et avec les décrets absolus.

Nous avons fait voir ailleurs que la prescience divine ne déroge en aucune manière à la contingence de nos actions; pour les

(1418) Huitième *Essai*, p. 203.

(1419) Huitième *Essai*, p. 205, 207.

décrets absolus, nous ne les admettons point. Mais M. Hume a prononcé lui-même sa condamnation. Toute conséquence absurde, dit-il, si elle est nécessaire, prouve l'absurdité du sentiment qui lui a donné son origine (1420). Or, que Dieu soit auteur du péché et cause de la turpitude morale c'est une conséquence absurde et impie qui suit nécessairement du dogme de la fatalité; M. Hume avoue que l'on ne peut pas s'en débarrasser : donc ce dogme est absurde et impie.

Nous prions le lecteur de faire une observation. De six auteurs dont nous venons d'examiner les objections contre la liberté, les deux premiers avouent que dans le système de la nécessité il y aurait contradiction que les choses arrivassent autrement qu'elles n'arrivent : le second reconnaît que, malgré tous les raisonnements philosophiques, les hommes agiront toujours comme s'ils étaient libres ; le troisième convient que l'opinion de la fatalité est dangereuse à proposer à ceux qui ont de mauvaises inclinations ; que la morale des fatalistes n'est bonne à prêcher qu'aux honnêtes gens (1421); le quatrième confesse que sans la liberté le mérite et le démérite ne peuvent avoir lieu; M. Hume tombe d'accord qu'en niant la liberté on fait Dieu auteur du péché et de la turpitude morale ; enfin l'auteur du *Système de la nature* soutient, contre certains déistes, qu'un Dieu juste ne peut pas punir des crimes nécessaires (1422). Voilà donc six preuves fournies par nos adversaires mêmes de la fausseté de leur doctrine et de la vérité de la nôtre.

XXXIII.

Première objection : De Bayle ; une créature ne peut agir par soi.

Bayle, sophiste plus subtil que tous ceux-là, fait aussi plusieurs objections contre le libre arbitre.

Il reconnaît que dans le cas de l'équilibre entre deux objets ou deux motifs égaux, l'homme peut se déterminer pour le seul motif de montrer qu'il est libre; et il soutient que cette fausse idée peut être nécessairement liée à certaines volitions (1423). Mais nous avons fait voir qu'aucun motif, tiré de nous-mêmes ou des objets extérieurs n'a une liaison nécessaire avec les actes de notre volonté.

Il prétend que l'on ne peut expliquer les mouvements de la volonté par l'exemple d'une balance (1424); nous avons prouvé le contraire.

Il observe qu'il y a des cas où l'homme n'est point le maître de vaincre une passion violente (1425). Quand cela serait, il s'agirait encore de montrer que l'homme est toujours dans ce cas : le sentiment intérieur nous convainc que cela n'est point.

Première objection. Nous n'avons aucune idée distincte qui puisse nous faire comprendre qu'un être qui n'existe point par lui-même, agisse pourtant par lui-même. Je sens clairement et distinctement que j'existe, et néanmoins je n'existe point par moi-même; donc, quoique je sente clairement et distinctement que je fais ceci ou cela, il ne s'ensuit pas que je le fasse par moi-même (1426).

Réponse. Au défaut d'une idée abstraite de notre propre activité et de notre liberté, nous en avons du moins un sentiment clair et distinct qui les prouve mieux qu'une idée. C'est une étrange manie de la part des philosophes, de vouloir prouver par des idées ce qui doit être prouvé par le sentiment; pour être convaincus de ce qu'ils sont, ils veulent se voir, ils ne veulent pas se tâter (1427).

Agir par soi-même et exister par soi-même, sont deux notions totalement différentes; la seconde ne suit point de la première. Jamais Bayle ne prouvera que Dieu n'a pu créer un être actif ou agissant par soi-même, que tout être créé ou contingent est nécessairement passif.

Le sentiment intérieur qui me convainc que j'agis par moi-même, m'apprend aussi que je n'existe pas par moi-même. Je n'existais pas il y a soixante ans et je ne sais pas si j'existerai dans vingt-quatre heures; je conçois clairement que quand je n'aurais jamais existé, il ne s'ensuivrait aucune contradiction. Au contraire, je distingue très-bien le cas où je suis passif d'avec ceux dans lesquels je suis actif : je vois évidemment qu'il n'y a aucune liaison nécessaire entre mes vouloirs et les motifs pour lesquels je veux, puisque souvent le même motif me fait vouloir des choses différentes; je sens que j'agis souvent malgré une inclination très-forte qui me pousse à vouloir le contraire. J'ai donc sur ma liberté toutes les idées et tous les sentiments nécessaires pour me donner une certitude entière et invincible

§ XXXIV.

Deuxième objection : Dans un être passif, le sentiment serait le même.

Deuxième objection. Si nous n'étions qu'un sujet passif à l'égard de la volonté, nous aurions le même sentiment d'expérience que nous avons lorsque nous nous croyons libres. Supposez que Dieu ait réglé de telle sorte les lois de l'union de l'âme et du corps, que toutes les modalités de l'âme, sans en

(1420) Huitième *Essai.*, p. 200.
(1421) *Nouv. lib. de penser*, p. 71.
(1422) *Syst. de la nat.*, tome II, ch. 7, note, p. 242.
(1423) *Dict. crit.*, art. *Buridan*, rem. B; *Rép. au Prov.*, c. 138.
(1424) *Rep. au Prov.*, c. 139.
(1425) *Dict. crit.*, art. *Hélène*, rem. Y.
(1426) *Dict. crit.*, art. *Manichéens*, rem. D; *Rép. au Prov.*, c. 140.
(1427) *Voy.* le *Témoignage du sens intime*, par l'abbé de Lignac.

excepter aucune, soient liées nécessairement entre elles avec l'interposition des modalités du cerveau; vous comprendrez qu'il ne nous arriverait que ce que nous éprouvons..... Une girouette à qui l'on imprimerait toujours tout à la fois le mouvement vers un certain point de l'horizon et l'envie de se tourner de ce côté là, serait persuadée qu'elle se mouverait d'elle-même pour exécuter les désirs qu'elle formerait. Nous sommes naturellement dans cet état (1428).

Leibnitz prétend de même que si l'aiguille aimantée prenait plaisir de se tourner vers le nord, elle croirait tourner indépendamment de toute autre cause, ne s'apercevant pas des mouvements insensibles de la matière magnétique. Nous n'apercevons pas toujours les causes souvent imperceptibles dont notre résolution dépend (1429).

Réponse. 1° J'ose demander à ces grands philosophes : Si nous étions véritablement libres, serions-nous affectés autrement que nous ne sommes? Si vous répondez qu'oui, je vous prie de me dire de quelle manière nous serions affectés ; si vous dites que non, donc la manière dont nous sommes affectés est celle qui est propre à un être libre; elle prouve donc notre liberté. 2° Lorsque nous sommes passifs et nécessités, comme dans la faim, la soif, le sommeil, les convulsions, etc. nous ne sommes point affectés comme quand nous sommes actifs et libres; nous distinguons très-bien ces deux états : donc il est faux que si nous étions toujours passifs, nous éprouverions les mêmes sentiments que nous éprouvons. 3° Si Dieu nous avait fait purement passifs; le sentiment vif et invincible qu'il nous donne de notre activité et de notre liberté serait un mensonge continuel de sa part; il répugne à la sagesse et à la sainteté de Dieu. 4° Les exemples de la girouette et de l'aiguille aimantée, sont des suppositions absurdes; il est impossible qu'un être passif ait le sentiment intérieur de son action. Lorsque nous résistons à une inclination forte et que nous agissons contre nos désirs, aucune cause ne nous imprime tout à la fois le mouvement et l'envie de nous tourner de ce côté là, puisque nous contrarions notre envie : nous ne sommes donc pas dans le cas supposé de la girouette et de l'aiguille. 5° Que les causes de nos résolutions soient perceptibles ou imperceptibles, cela ne fait rien à la question; les motifs imperceptibles n'ont pas une connexion plus nécessaire avec nos volontés que les motifs perceptibles. Recourir à de prétendues causes imperceptibles ou inconnues, qui se devinent et ne se prouvent point, pour étouffer le sentiment intérieur, c'est le procédé d'un sophiste et non d'un philosophe.

(1428) *Rép. au Prov.*, IIe partie, c. 140

(1429) *Rec. de pièces* de CLARKE et de LEIBNITZ, t. I, p. 322.

§ XXXV.

Troisième objection : Les causes occasionnelles contredisent le sentiment intérieur.

Troisième objection. Nous ne devons pas nous fier au sentiment intérieur de notre liberté; si ce sentiment faisait preuve, il nous porte également à croire que notre âme est la cause efficiente de nos idées et des mouvements de notre corps. Cependant les cartésiens ont démontré avec la dernière évidence que notre âme n'est que la cause occasionnelle des mouvements de notre corps; qu'elle est purement passive à l'égard des idées et des sensations; et si l'on n'a point poussé la chose jusqu'aux volitions, c'est à cause des vérités révélées (1430).

Réponse. Les cartésiens l'ont *démontré!* Où est la démonstration ? C'est que nous ne voyons rien dans la nature d'une âme ou d'un esprit créé qui ait rapport au mouvement des corps; mais quand *nous ne voyons rien*, nous ne démontrons rien. Si nous ne voyons pas dans l'âme le pouvoir de remuer le corps, nous le sentons; cela prouve-t-il moins? Parce qu'il a plu à Descartes de définir l'esprit *un être pensant*, et de supposer que la pensée seule constitue toute l'essence de l'esprit, il conclut que la puissance de mouvoir le corps n'appartient pas à cette essence. Il n'avait qu'à définir l'esprit, *l'être qui se sent* ou doué de sentiment intérieur; de là s'ensuivrait la faculté de penser, et *l'activité* ou la faculté de mouvoir.

Comment un cartésien sait-il qu'il pense? Sans doute par le sentiment intérieur ; il ne tient qu'à lui d'apprendre par la même voie que son âme veut et remue son corps : il conclura que la volonté et la force motrice appartiennent à l'esprit tout comme la pensée; que l'âme est autant distinguée de la matière par la faculté de vouloir et de mouvoir que par la faculté de penser. Dans un être doué de différentes facultés, il est ridicule d'en prendre une seule pour l'essence et de laisser là les autres.

Nous ne comprenons pas, disent ces philosophes, comment l'esprit meut le corps, ni comment un corps en meut un autre : donc nous ne devons pas l'affirmer (1431).

Comprenez-vous beaucoup mieux comment la volonté de Dieu meut les corps? Vous ne devez donc pas l'affirmer. Alors ce n'est plus ni Dieu, ni l'âme, ni le corps, qui est la cause du mouvement : où la chercherons-nous? Nous tirons de nos propres facultés la seule notion que nous puissions avoir de celle de Dieu; si nous ne les concevons pas en nous, beaucoup moins les concevons-nous en Dieu : éclaircirons-nous un mystère par un autre plus obscur?

Demander *comment cela se fait-il?* c'est exiger une comparaison. L'esprit et ses opérations peuvent-ils être comparés à autre chose qu'à eux-mêmes? Une vérité de sentiment ne peut être comparée qu'à une

(1430) *Rép. au Prov.*, IIe partie, c. 140; *Nouv. de la républ. des lett.*, déc. 1685, art. 7.

(1431) *Encyclop.*, art. *Cause.*

autre vérité de sentiment. Quand on nie que je remue mon bras, quelle démonstration fournit-on qui soit plus claire et plus convaincante que le témoignage de ma conscience?

Il n'y a, disent-ils encore, aucun rapport de nature entre l'esprit et la matière, donc on ne conçoit pas que l'un puisse agir sur l'autre (1432).

Mais il n'y a pas plus de rapports entre un esprit incréé, ou entre Dieu et la matière. Cependant il faut que le mouvement commence, puisque le progrès à l'infini est absurde; il ne peut pas commencer par la matière, puisqu'elle est incapable du mouvement spontané : donc il commence par l'action de l'esprit. Qu'on le conçoive ou non, le fait est démontré.

Cela n'explique pas, disent-ils enfin, comment la matière agit sur l'esprit par les sensations, ni comment l'âme obéit aux impressions que le corps fait sur elle (1433).

Abus de termes. La matière n'agit point sur l'âme, et l'âme n'obéit point aux impressions des corps ; mais elle aperçoit le changement ou l'impression que les corps extérieurs font sur les organes auxquels elle est unie. Si l'on entend autre chose par les sensations, c'est une pétition de principe.

§ XXXVI.

Quatrième objection : Une cause efficiente doit connaître sa manière d'agir.

Quatrième objection. Une cause efficiente doit connaître son effet et la manière de le produire : or, notre âme ne sait ce que c'est qu'une volition et une idée, ni comment elle les produit, non plus que les mouvements du corps : donc elle n'est la cause efficiente d'aucun de ces actes (1434).

Réponse. Même sophisme. Une cause efficiente doit connaître son effet par sentiment et avoir la conscience de son action; mais il est absurde qu'elle en connaisse la *manière* par analogie ou par comparaison à une cause différente d'elle-même. Vouloir expliquer la manière d'agir de l'esprit par l'action d'un être différent de l'esprit, substituer des idées abstraites au sentiment intérieur, c'est déraisonner.

Nous ne pouvons expliquer ni comment Dieu meut les corps, ni comment notre âme meut le nôtre, ni pourquoi le choc d'un corps produit le mouvement d'un autre corps; s'ensuit-il que ces phénomènes n'existent pas? Nous n'avons point d'autre notion de *causalité* physique que la coexistence ordinaire d'un fait avec un autre : or, il n'y a point de coexistence plus constante dans la nature qu'entre nos vouloirs et les mouvements de notre corps, entre l'ébranlement de nos organes et les idées de notre esprit : donc il est aussi certain que nos vouloirs sont la cause de nos mouvements, et nos sensations la cause de nos idées, qu'il l'est que le feu est cause de la chaleur.

(1432) *Encyclop.*, art. *Cause.*
(1433) *Ibid.*

Vingt sophismes contre ces faits n'en détruiront pas la réalité.

§ XXXVII.

Cinquième objection : Un être créé reçoit son action d'ailleurs.

Cinquième objection. Un être créé ne peut être un principe d'action ni se mouvoir lui-même dans tous les moments de sa durée ; il reçoit son existence et celle de ses facultés; il ne peut donc créer des modes par une vertu qui lui soit propre. Ou ces modes sont distingués de sa substance, ou ils ne le sont pas ; s'ils ne le sont pas, ils ne peuvent être produits que par la cause qui peut produire la substance; s'ils sont distingués, leur production est une vraie création ; ils sont tirés du néant; il faut, pour les produire, un pouvoir créateur, un pouvoir infini (1435).

Réponse. Fausses subtilités. La notion d'un être créé ne renferme ni n'exclut le pouvoir d'agir. La matière est passive, non pas précisément parce qu'elle est créée, mais parce qu'elle est étendue et divisible. On ne démontrera jamais que Dieu n'a pas pu créer des êtres actifs et des êtres passifs, des substances simples et des substances divisibles.

Il est faux que l'être créé reçoive à tout moment son existence et celle de ses facultés. L'acte par lequel Dieu a voulu me donner l'être est un acte permanent; il suffirait pour me tirer du néant si je n'existais pas déjà, et si cet acte cessait, je cesserais d'exister : voilà tout ce que signifie la prétendue création continuelle. Il faut raisonner de la conservation des substances, comme de la conservation des modes; tant que dure l'acte de ma volonté par lequel je remue mon bras, le mouvement continue, il cesse dès que je cesse de vouloir, il n'y a point là de mystère.

Les modes sont distingués de la substance, dans ce sens qu'elle peut exister sans eux, quoiqu'ils ne puissent pas exister sans elle; on nommera cette distinction comme on voudra. Pendant que Bayle prétend que la production des modes est une vraie *création*, les matérialistes soutiennent que toute création est impossible : le premier ne prouve sa thèse que par l'abus d'un terme, par une comparaison fausse contre les modes et les substances, les autres affirment la leur sans la prouver. De la première, il s'ensuit que Dieu est seule cause, seul agent dans l'univers, que tout le reste est passif; de la seconde, qu'il n'y a point de causes, mais seulement une chaîne infinie d'effets sans cause première. Absurdité, verbiage, sophismes de part et d'autre.

§ XXXVIII.

Sixième objection : Les démonstrations doivent prévaloir au sentiment.

Sixième objection. Il est ridicule de donner la préférence au sentiment intérieur,

(1434) *Rép. au Prov.*, IIe partie, c. 140.
(1435) *Ibid.*, c. 141, p. 789.

plutôt qu'aux démonstrations des philosophes. Selon cette méthode, il ne faudrait pas croire ce que la bonne philosophie nous apprend, que les couleurs ne sont point dans les objets de la vue, ni la douceur dans le sucre, ni la chaleur dans le feu, etc., que ce sont là des modifications de notre âme qui n'ont rien de réel hors de nous.

Réponse. C'est une dérision d'appeler bonne philosophie une logique vicieuse, qui n'argumente que sur des équivoques, et prend l'abus des termes pour des démonstrations. Nous ferons voir ailleurs (1436) que la couleur, la douceur, la chaleur, etc., sont tout à la fois en nous et dans les objets ; que le même terme désigne une sensation et une qualité dans les corps que nous sentons; que sans cette qualité réelle dans l'objet, la sensation n'existerait pas ; que l'une est la cause, l'autre l'effet. Déjà nous l'avons prouvé (1437).

Bayle lui-même observe que si la philosophie venait à bout de faire agir tous les hommes selon les idées claires et distinctes de la raison, l'on peut être assuré que le genre humain périrait bientôt (1438). En prenant le sentiment intérieur et le sens commun pour guide, nous sommes à couvert de ce danger.

Septième objection. Le sentiment intérieur de notre liberté ne prouve rien, parce qu'il se réduit dans chaque individu à son expérience particulière, parce qu'il ne se vérifie point dans toutes nos actions, parce qu'il y a de la témérité à dire que, s'il était faux, Dieu nous tromperait (1439).

Réponse. C'est ici la dernière ressource d'un opiniâtre poussé à bout. Si mon expérience particulière ne me suffit pas pour convaincre les autres de ma liberté, elle suffit du moins pour m'en persuader moi-même; je ne suis pas obligé de convertir des philosophes qui résistent au témoignage de leur conscience. Le sentiment intérieur de ma liberté se vérifie dans toutes mes actions libres, puisque je les distingue très-clairement de celles qui ne le sont pas. Il n'y a pas de témérité à dire que Dieu ne fait rien de contradictoire, qu'il ne nous force point de nous sentir autrement que nous ne sommes, qu'il n'a pas fondé la morale sur une erreur inévitable.

§ XXXIX.

Huitième objection : La même chose ne peut pas être et n'être pas.

Huitième objection. La liberté, dit un autre philosophe, ne peut être rapportée à aucune des opérations de notre âme. La même chose ne peut, au même instant, être et n'être pas : il n'est donc pas possible qu'au moment où l'âme agit, elle agisse autrement; qu'au moment où elle choisit, elle choisisse autrement; qu'au moment où elle délibère, elle délibère autrement; qu'au moment où elle veut, elle veuille autrement. Or, si c'est ma volonté, telle qu'elle est, qui me fait délibérer; si c'est ma délibération, telle qu'elle est, qui me fait choisir; si c'est mon choix, tel qu'il est, qui me fait agir; si, lorsque j'ai délibéré, il n'était pas possible (vu l'amour que je me porte) que je ne voulusse pas délibérer, il est évident que la liberté n'existe ni dans la volonté actuelle, ni dans la délibération actuelle, ni dans le choix actuel, ni dans l'action actuelle, et qu'enfin la liberté ne se rapporte à aucune des opérations de l'âme. Or, l'âme est-elle libre, si, quand elle veut, quand elle délibère, quand elle choisit, quand elle agit, elle le fait nécessairement! Ainsi raisonnaient les stoïciens (1440).

Réponse. Ainsi ont déraisonné les fatalistes de tous les siècles. Nous disons de notre côté : la même chose ne peut au même instant être et n'être pas; donc, lorsque j'exerce ma liberté, il est impossible que je ne l'exerce pas; et lorsque je l'ai exercée, il est absurde de supposer que je ne l'ai pas exercée, et que j'ai agi nécessairement

Il n'est pas possible qu'au moment où l'âme veut, elle veuille autrement. Même équivoque. Il n'est pas possible sans doute de supposer qu'au même moment l'âme veut le oui et le non, le bien et le mal; mais puisqu'elle veut librement et à son choix celui-ci ou celui-là, il est ridicule de conclure qu'elle le veut nécessairement.

C'est ma volonté telle qu'elle est, libre par conséquent, qui me fait délibérer : donc la délibération, le choix de l'action qui s'ensuivent sont libres aussi bien que leur cause. Le verbiage de l'auteur de l'objection n'est qu'un sophisme puéril.

§ XL.

Opiniâtreté des fatalistes, importance du dogme de la liberté.

Les fatalistes se sont tournés et retournés dans tous les sens possibles : ils ont épuisé leurs forces pour étouffer en nous le sentiment profond et invincible de notre liberté. On ne peut pas pousser plus loin la subtilité des arguments, la variété des observations, la hardiesse des conjectures. Ont-ils porté la lumière dans notre esprit? Ont-ils anéanti nos preuves? Il n'en est pas un seul qui ait osé attaquer le point décisif, la différence que nous sentons entre nos vouloirs nécessaires et nos déterminations libres; tous ont avoué les conséquences absurdes et funestes du dogme de la nécessité : voilà donc les deux principaux motifs de conviction qui subsistent dans leur entier. Quand ils auraient fait des objections insolubles, il ne s'ensuivrait pas encore que nous ayons tort.

Mais à quoi se réduisent ces objections

(1436) *Dissert. sur la certit.*, art. 2, § 3.
(1437) Ch. 4, art. 3, § 4.
(1438) 16e *Lettre critique sur l'hist. de Calvin* § 6.
(1439) *Ent. de Maxime*, c. 36.
(1440) *De l'homme*, tome II, sect. 7, note 2, page 277.

redoutables? A des suppositions arbitraires, à l'abus des termes, à des observations fausses, à une comparaison continuelle entre l'esprit et la matière; ils se sont tourmentés en vain; le sens commun sera toujours le plus fort.

Une âme innocente et vertueuse consentirait difficilement à renoncer au mérite de ses actions, en désavouant sa liberté : qu'un mauvais cœur cherche à calmer ses remords et à pallier sa turpitude en supposant une prétendue fatalité, cela n'est pas étonnant, et c'est un préjugé fâcheux contre nos adversaires.

Si le dogme de la liberté était moins important, ils seraient moins acharnés à le détruire, et nous aurions donné moins de soins à le défendre. Mais il entraîne une suite de conséquences fatales à l'incrédulité. Il sape le matérialisme par les fondements; dès qu'il est démontré, toute la chaîne des vérités de la religion naturelle se trouve établie. Puisque l'homme est libre, son âme est un esprit; la matière est essentiellement capable de spontanéité et de liberté : si l'âme est spirituelle, elle est naturellement immortelle. Une âme spirituelle, libre, immortelle, ne peut avoir que Dieu pour auteur; elle n'a pu commencer d'exister que par création. L'homme né libre est un agent moral capable de vice et de vertu; il lui faut des lois pour le conduire, une conscience pour le guider, une religion pour le consoler, des peines et des récompenses futures pour l'encourager; une autre vie est réservée à l'âme vertueuse souvent souffrante et affligée sur la terre. Les attributs moraux de la Divinité, la providence, la sagesse, la sainteté, la bonté, la justice, sont prouvés par la nature même de l'âme, qui en présente une faible image, et dont la destinée porte sur ces mêmes attributs.

Si l'homme, doué d'intelligence, de liberté, de sentiment moral, a droit de se croire enfant de Dieu et de prétendre à ses bontés éternelles, le plan de religion tracé dans les livres saints est le seul vrai, le seul d'accord avec lui-même, avec la nature de l'homme et avec la sagesse divine. Cette sainte religion présente, dans la vérité même et dans la sublimité de son plan, la preuve de son origine. Que la philosophie est petite et décharnée en comparaison de la religion!

Vainement les incrédules voudraient esquiver toutes ces conséquences; elles seront développées dans la suite de notre ouvrage. Nous y verrons cette religion, aussi ancienne que la nature, marcher comme elle, se soutenir dans toutes ses parties et dans toutes ses époques, ne se contredire jamais. Tous ses dogmes sont autant de raisons qui portent la lumière sur un centre commun, l'on ne pourrait en détruire un sans ébranler tout l'ensemble; en établissant une de ces vérités, on affermit toutes les autres.

ARTICLE III.

De l'immortalité de l'âme.

§ I.

Ce dogme fait notre consolation.

S'il était démontré que l'âme de l'homme est matérielle et doit périr avec le corps, ce serait de toutes les vérités la plus triste et la plus humiliante pour l'humanité; il serait encore à souhaiter qu'elle fût ignorée de tous les hommes. Le penchant invincible qui les porte à se croire libres et immortels, est le plus puissant ressort de leur activité, et la source des vertus qui soutiennent la société. L'homme de bien est trop intéressé à la vie future pour désirer d'être anéanti; le méchant seul peut être tenté d'étouffer dans son cœur un pressentiment qui le fait trembler (1441). Il est difficile de juger favorablement du caractère d'un philosophe décidé par goût à se plonger dans l'abîme du néant : un matérialiste vertueux sans espérance, bienfaisant sans motif, tempérant et modéré par nature est un phénomène inconcevable; il ne sera jamais commun.

Il y a si peu d'heureux sur la terre, la plupart des hommes sont si infortunés, notre vie est exposée à tant de chagrins et de douleurs! Les philosophes ne cessent de s'en plaindre; ils doutent si c'est un Dieu bon qui nous a créés. N'y a-t-il rien de mieux à espérer après la mort? Un aveugle désespoir est donc la seule ressource qui reste à l'homme souffrant pour abréger ses peines. Mais que deviendrait la société, si une fureur hypocondre s'emparait de tous ceux qui ont lieu d'être mécontents de leur sort? Les philosophes qui osent affirmer que la mort est la fin de toutes choses ont-ils prévu les effets que cette sombre doctrine est capable de produire? Si la vérité n'est jamais nuisible, ce n'est certainement pas là une vérité.

« Si je me trompe en croyant l'âme immortelle, disait le vieux Caton, c'est de mon plein gré; tant que je vivrai, je ne veux pas que l'on m'arrache une erreur qui me console. Si un mort ne sent plus rien, comme le soutiennent des petits philosophes, je n'ai pas peur que ces messieurs viennent, après leur mort, insulter à ma crédulité (1442). »

A Dieu ne plaise que nous soyons réduits à un simple pressentiment ou à des motifs d'intérêt pour espérer une vie future, notre croyance est fondée sur des raisons plus solides. La révélation primitive, la persuasion générale du genre humain, la nature spirituelle de l'âme, les idées que Dieu nous a données de sa providence, de sa justice, de sa bonté : voilà nos preuves. L'opinion des incrédules n'est fondée que

(1441) *Essai sur le mérite et la vertu*, l. I, IIe partie, note, p. 81.

(1442) Cic., *De senect.*, à la fin.

sur un matérialisme grossier dont nous avons déjà démontré l'absurdité.

§ II.

Première preuve : la croyance des patriarches.

En premier lieu, le dogme de la vie future est un des articles principaux de la religion primitive; il a fait la consolation de nos premiers parents, comme il fait la nôtre. Dieu leur donna cette ressource pour supporter les peines auxquelles il les avait condamnés; nous le voyons par l'histoire de la création. Le souffle de la bouche du Seigneur, qui a donné la vie au limon dont l'homme a été pétri, n'est-il qu'une vapeur passagère qui se dissipe après un certain temps? Si ce souffle divin (1443) n'est pas une substance spirituelle et incorruptible, en quel sens l'homme est-il créé à l'image de Dieu ? Il n'a rien de plus que les animaux.

Après son péché, l'homme a été condamné à la mort ; son corps doit rentrer dans la poussière de laquelle il a été tiré : mais le principe de vie émané du Créateur, sera-t-il anéanti ? Si Adam devait mourir entier, le Rédempteur que Dieu lui promettait ne pouvait lui servir de rien ; le salut futur du genre humain lui était étranger.

Il est dit que Dieu agréa les offrandes d'Abel et rejeta celles de Caïn; telle fut la cause de la jalousie de ce dernier. *Si tu fais bien*, lui dit le Seigneur, *tu en recevras le salaire; si tu fais mal, ton péché s'élèvera contre toi* (1444). Une mort prématurée et violente devait-elle être la récompense de la piété d'Abel ? A moins d'admettre une contradiction dans le récit de l'historien, et une promesse trompeuse dans la bouche du Seigneur, on est forcé de supposer qu'Abel a dû recevoir, dans une autre vie, le salaire de sa vertu.

Dans la liste des patriarches descendus d'Adam, Moïse, après avoir rapporté leur âge et leur mort, dit que Hénoc marcha avec Dieu, et qu'il disparut, parce que Dieu l'enleva (1445). La tradition et la croyance dès ces premiers temps, était donc que Hénoc n'était point mort et qu'il était avec Dieu. Si ce *transport* désigne sa mort, la preuve est encore plus forte. Ce juste privilégié était-il le seul destiné à l'immortalité ?

Job atteste sa foi à la vie future par ces paroles énergiques : *Les leviers de ma bière porteront mon espérance, elle reposera avec moi dans la poussière du tombeau* (1446). Les savants les plus exercés dans la langue hébraïque observent que le mot *hébreu* qui exprime le tombeau désigne aussi fort souvent *le séjour des morts*, et qu'il est exactement synonyme à celui d'*adès* chez les Grecs (1447); *adès* n'a jamais signifié le néant.

La croyance des amis de Job n'était pas différente de la sienne. Le savant Michaëlis, dans ses *Notes sur Lowth*, a prouvé que le chap. XI, ỳ 16 et suiv., et le chap. XXIV, ỳ 18, 21, du livre de *Job*, sont inintelligibles, à moins que l'on n'attribue aux Iduméens, aussi bien qu'aux Egyptiens et aux Grecs, la croyance des Iles fortunées, ou d'un séjour délicieux réservé aux justes après leur mort, et d'un lieu de punition pour les méchants (1448). L'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie*, qui refuse à Job la connaissance de l'immortalité de l'âme, n'en savait pas assez pour décider cette question (1449).

Jacob, parlant de sa vie et de celle de ses pères, l'appelle un pèlerinage (1450). Cependant Isaac, son père, n'avait pas voyagé : il n'était pas sorti de la Palestine. Près de mourir, il assemble ses enfants et leur annonce ce qui doit arriver à leurs descendants; en faisant cette prophétie, il dit ces paroles remarquables : *J'attends de vous, Seigneur, ma délivrance ou mon salut*, et demande d'être enterré dans le tombeau de ses pères (1451). Il n'était point question là de la santé ou de la guérison, puisque Jacob dit à ses enfants : *Je meurs, ou je vais mourir : enterrez-moi dans le tombeau d'Abraham et d'Isaac*. Il est clair que les patriarches envisageaient leur vie sur la terre comme un voyage dont la mort était le terme, et ce dernier moment comme celui de leur délivrance et de leur félicité.

En traitant de la croyance des Juifs, dans notre seconde partie, nous montrerons que ce dogme a persévéré constamment parmi eux, et l'on en verra déjà des preuves dans le paragraphe suivant.

Le philosophe qui a écrit que l'on trouve des vestiges de ce dogme de la vie future dans l'antiquité la plus reculée, que cependant Dieu n'a jamais révélé cette vérité aux hommes (1452), ne s'entendait pas lui-même. Les hommes de la plus haute antiquité n'étaient pas philosophes; il faut que Dieu leur ait révélé cette vérité puisqu'ils l'ont connue.

§ III.

Deuxième preuve : La foi de toutes les nations.

En second lieu, le dogme de la vie future a été cru chez tous les peuples sans exception. L'idolâtrie, loin de l'étouffer, lui avait donné une nouvelle force ; ou plutôt ce dogme, par l'abus que l'on en fit, fut une

(1443) Nous avons prouvé, ch. 1, article 1, § 2, qu'il n'est point question là d'un souffle matériel.

(1444) *Gen.* IV, 5.

(1445) *Ibid.* V, 24.

(1446) *Job* XVII, 16, héb.

(1447) *Défense des sentim. des théol. de Hollande*, 16e lettre, p. 404; WINDET, *De vita functorum statu*, p. 5.

(1448) LOWTH, *De sacra poesi Hebræor*, tome I, p. 202.

(1449) *Questions sur l'Encyclop.*, art. *Arabes*, p. 91.

(1450) *Gen.* XLIX, 9.

(1451) *Gen.* XLVIII, 21 ; XLIX, 18 et 29.

(1452) *XVIe* et *XVIIe Lettre à Sophie*, pages 6 et 11.

des sources de l'idolâtrie. L'apothéose des grands hommes, l'usage de leur rendre les honneurs divins après la mort sont très-anciens chez les peuples polythéistes, et jamais ils ne se seraient introduits si l'on avait cru que l'homme meurt tout entier. L'auteur du livre de *la Sagesse* en parle comme d'un préjugé universellement répandu, et remonte à l'origine. *Un père*, dit-il, *affligé à l'excès de la mort de son fils, a voulu en conserver l'image : par une tendresse aveugle, il a honoré comme un dieu l'enfant dont il pleurait la perte; il lui a fait rendre les honneurs divins par sa famille et par ses esclaves... Les peuples, par une adulation excessive, ont érigé des statues à leur souverain, et, après l'avoir d'abord respecté comme un maître, ils l'ont adoré comme un dieu. Cette pernicieuse coutume s'est enracinée avec le temps, et a passé en loi; une folle tendresse, une obéissance aveugle, ont fait donner au bois et à la pierre le nom incommunicable du Seigneur* (1453).

Les Egyptiens, que l'on regarde comme les premiers auteurs de l'idolâtrie, croyaient non-seulement l'immortalité de l'âme, mais encore la résurrection des corps. Cette croyance introduisit chez eux l'usage d'embaumer. Leurs rois, par vanité, firent élever les pyramides, qui subsistent encore, pour y être enfermés après leur mort. Ces monuments, qui ont déjà bravé tant de siècles, semblent devoir éterniser, avec l'orgueil de ces princes, leur foi à l'immortalité. Vainement on a voulu faire honneur aux Egyptiens de l'invention de ce dogme, parce qu'on ne pouvait pas le méconnaître chez eux : les Indiens, les Chinois, les Scythes, les Gaulois, les Bretons, les Islandais, les Américains ne sont pas allés le prendre en Egypte.

Dès les premiers temps, les Hébreux ont enseveli les morts avec autant d'appareil que les Egyptiens : le tombeau de Sara, épouse d'Abraham, qui devint la sépulture de ce patriarche et de ses descendants, est plus ancien que les pyramides. Il est dit, en parlant de la mort d'Abraham, qu'il fut *réuni à son peuple* ou à ses pères : cela ne peut pas signifier qu'il fut mis dans le même tombeau, puisque ses pères étaient morts dans la Chaldée, et qu'il fut enterré auprès de Sara. Jacob dit de même en mourant : *Je vais rejoindre mon peuple*, ou ma famille; *enterrez-moi avec mes pères.* La première partie de cette phrase ne signifie pas la même chose que la seconde (1454). Ce désir des patriarches, de *dormir avec leurs pères*, est le langage de la nature : ce n'est pas celui du matérialisme.

En général, les honneurs funèbres rendus aux morts, le respect pour les tombeaux, sont, chez toutes les nations, un témoignage de la croyance d'une vie future, et ce respect date de la création. Sur ce point, la religion servait de sauvegarde à la morale et au repos de la société : l'homme, pénétré d'une frayeur respectueuse pour le cadavre de son semblable, concevait plus d'horreur de l'homicide ; on croyait que l'âme du mort poursuivait le meurtrier et criait vengeance contre lui. Déjà l'on aperçoit les symptômes de cet effroi dans Caïn, meurtrier de son frère (1455) : l'opinion de la mortalité de l'âme n'aurait pas opéré cet effet.

Que voulait dire Balaam lorsqu'il s'écriait : *Que je meure de la mort des justes, et que ma fin dernière soit semblable à la leur* (1456) ! s'il n'espérait rien après la mort?

La folie d'interroger les morts, pour apprendre d'eux l'avenir, a été une superstition générale. Moïse, dans ses lois, la défendit : elle était en usage chez les Chananéens ; et, malgré la défense, les Juifs y sont tombés plusieurs fois (1457). Homère et Virgile en parlent comme d'une pratique ordinaire chez les anciens. L'abus d'un dogme en suppose la croyance : des matérialistes n'auraient jamais eu cette imagination.

Il serait comme impossible, dit un philosophe, de trouver des peuples chez lesquels l'opinion commune ne donnât pas une espèce d'immortalité à nos âmes (1458). Rien de plus populaire, dit un autre, que le dogme de l'immortalité de l'âme : rien de plus répandu que l'attente d'une autre vie : sur ce préjugé sont fondés tous les systèmes religieux et politiques (1459).

Bolingbroke, quoiqu'ennemi de ce dogme, avoue qu'il est plus ancien que nos connaissances historiques (1460). On en a trouvé des symboles et des preuves chez les sauvages, qui n'avaient d'ailleurs aucune marque de ce culte public (1461). Le philosophe qui a dit que plusieurs nations abhorrent cette croyance (1462), aurait dû pour son honneur en citer au moins une.

Les efforts qu'ont faits les incrédules, pour découvrir le premier peuple qui a imaginé ce dogme et l'a transmis aux autres, n'ont abouti à rien (1463); il est né avec le genre humain et n'a jamais été méconnu que par des philosophes. Comme ils concevaient très-mal la spiritualité de l'âme, ils avaient peine à démontrer son immortalité. La folle curiosité de connaître la destinée des âmes après cette vie leur fit rêver la préexistence et la transmigration, pendant que les poëtes repaissaient le peuple de la fable des enfers. D'autres se servirent de cette fable et de

(1453) *Sap.* XIV, 15 et s.
(1454) *Gen.* XXIII, 19; XXV, 8 et 9; XLIX, 29.
(1455) *Gen.* IV, 14.
(1456) *Numer.* XXIII, 10.
(1457) *Deut.* XVIII, 11; *I Reg.* XXVIII, 11; *Eccli.* XLVI, 23.
(1458) *Lettre de Trasib. à Leucippe*, p. 285.
(1459) *Syst. de la nat.*, t. I, ch. 13, p. 260, 275, 279.
(1460) *Œuv. posth.*, t. V, p. 237.
(1461) BAYLE, *Continuation des pensées div.*, § 14.
(1462) *Dial. sur l'âme*, p. 40.
(1463) *Lett.* XVII *et* XVIII *à Sophie; Traité de la nat. de l'âme*, c. 2.

l'absurdité des opinions philosophiques pour combattre l'immortalité.

§ IV.

Troisième preuve : La nature de l'esprit et le sentiment intérieur.

En troisième lieu, la preuve que les platoniciens tiraient de la spiritualité et de la simplicité de la substance de l'âme nous paraît convaincante. Si l'esprit est une substance active distinguée de la matière, il n'a pas besoin d'elle pour subsister ni pour agir; n'étant point composé de parties, il n'est point sujet à la dissolution, à la corruption ni à la mort. Lorsque la matière se décompose, aucune de ses parties n'est anéantie, elle ne fait que recevoir une combinaison ou une forme différente. Si un atome de matière ne peut naturellement s'anéantir, sur quel fondement jugera-t-on qu'une substance simple et distinguée de la matière peut subsister ni agir sans elle, pendant qu'il est démontré que la matière inerte et passive de sa nature ne peut être le principe d'aucune action? Est-ce parce que nous n'avons jamais vu cette substance? Mais nous ne voyons pas non plus celle de la matière; nous n'apercevons que ses qualités sensibles. Nous avons vu ailleurs le raisonnement de Cicéron sur ce point (1464).

Revenons toujours au sentiment intérieur. Je sens que je suis le même individu qui a éprouvé et qui éprouve une infinité de modifications successives, des sensations, des pensées, des vouloirs, du plaisir, de la douleur, etc., que je serais toujours *moi*, quand j'aurais éprouvé et que j'éprouverais des modifications toutes différentes. C'est par ce sentiment que j'existe et que je me sens distingue de tout autre être. Je sens donc très-certainement que je suis une substance, un seul et unique individu. Ce sentiment ne m'est point accidentel, il est inséparable de moi; c'est mon essence propre; si je ne l'avais plus, je ne serais plus; il ne peut m'être ôté sans que je sois anéanti. Donc, ou Dieu m'anéantira, ou je me sentirai toujours sous quelques modifications qui m'arrivent, j'aurai la conscience de ces modifications et de mon existence. Or, selon nos adversaires, rien ne s'anéantit naturellement, cela est impossible et inconcevable : donc mon âme, qui est *moi*, est naturellement immortelle. Pour m'ôter cette croyance, il faut me priver du sentiment intérieur de mon être et m'anéantir dès à présent.

L'âme ne pourrait donc cesser d'être qu'autant que Dieu cesserait de vouloir la conserver. Il faudrait prouver que Dieu n'a créé l'âme que pour un temps, uniquement pour animer le corps auquel il l'a unie; qu'à la destruction du corps il la laisse retomber dans le néant, que l'âme est faite pour le corps, et non le corps pour l'âme. Y a-t-il un matérialiste capable de nous en donner la démonstration?

§ V.

Quatrième preuve : La justice divine.

En quatrième lieu, « la vraie preuve de l'immortalité de l'âme, dit le sage Fénelon, n'est pas tirée des recherches incertaines de sa nature, mais de l'idée de Dieu et de son dessein en la créant. Tous les ouvrages du Créateur sont éternels, rien ne s'anéantira; les formes changeront, mais les essences ne se détruiront pas. Nous sommes capables de voir Dieu comme il est et de l'aimer comme il le mérite. En créant des êtres d'une capacité si vaste, Dieu n'a pu avoir d'autre fin que de les rendre éternellement heureux dans la connaissance et l'amour de ses grandeurs infinies. Pendant la vie, l'homme ne remplit point cette fin. Toutes ses occupations ici-bas ne répondent point à une capacité si noble. Or, il est impossible que Dieu fasse et défasse son ouvrage sans remplir jamais son dessein en le créant. Cette inconstance serait indigne de la sagesse et de la bonté infinie. Supposé donc que l'âme fût matérielle, cela n'empêcherait pas son immortalité. » Cette preuve mérite une attention particulière.

1° L'homme est un être raisonnable, doué de conscience et de liberté, qui a une idée du vice et de la vertu; nous le sentons. Dieu le gouverne donc selon sa nature : la conscience nous dit que Dieu nous commande le bien et nous défend le mal. Plus cette loi divine est étendue et difficile à observer sous la tyrannie des passions, plus nous avons besoin d'un motif puissant, général et toujours subsistant, pour nous engager à combattre continuellement contre nous-mêmes. Otez la crainte des peines et l'espoir des récompenses de la vie future, il ne reste plus de motif assez fort, assez sensible pour nous déterminer à fuir le vice et à pratiquer la vertu. Nous l'avons prouvé ailleurs, et nous y reviendrons encore; dans un moment, nous citerons à témoins nos propres adversaires. Donc, si Dieu ne se contredit pas lui-même, il nous propose ce motif; la voix de la nature qui nous l'atteste ne saurait être trompeuse : Dieu, vérité suprême, ne peut nous engager à l'obéissance par une illusion.

2° Lorsqu'il a créé des êtres sensibles et intelligents, il a voulu leur témoigner sa bonté; tout autre motif est indigne de lui. Si la vie présente ne peut nous disposer à un sort plus heureux, elle n'est plus un bienfait, elle serait plutôt un malheur pour la plupart des hommes. Les incrédules en conviennent : l'homme, disent-ils, tyrannisé par les passions et retenu par la conscience, agité successivement par de vaines terreurs et par des espérances frivoles, jouet d'un désir de l'immortalité qui ne peut être satisfait, est le plus malheureux des animaux; il semble créé par une divinité capricieuse et malfaisante. Aveugles, admettez la vie future, le scandale sera levé.

(1464) Ci-dessus, art. 1, § 15.

3° Un législateur juste doit mettre de la différence entre le sort des bons et celui des méchants, cela n'est point si tous sont anéantis à la mort. Le malfaiteur qui se rend heureux ici-bas aux dépens de ses semblables est le seul sage; l'homme de bien qui s'immole à l'intérêt public est un insensé; le vice et la vertu ne sont que des idées factices; l'ordre moral ne porte sur rien; le matérialiste qui ordonne au méchant de se plonger dans le crime et d'étouffer les remords pour être heureux (1465), est le seul philosophe qui raisonne conséquemment.

4° Sans la perspective de la vie future, conçoit-on rien aux vues du Créateur dans la formation de l'univers? Quel a pu être son dessein en tirant du néant cette scène magnifique, en faisant éclater une sagesse profonde jusque dans la structure du plus vil insecte? Cet appareil de puissance et de libéralité n'aboutit à rien. Il semblerait que Dieu a voulu se jouer par cet ouvrage; qu'il n'a créé l'homme que pour être pendant quelques moments spectateur de cette décoration de théâtre. Mais si ce n'est qu'un préparatif au bonheur de l'éternité, une faible image des biens qui nous attendent: que Dieu est grand aux yeux de la foi, qu'il est magnifique, que ses desseins sont adorables! La sagesse et la puissance n'ont été que les ministres de sa bonté; déjà la seule espérance nous rend heureux ici-bas.

5° Si tout finit à la mort, la société civile et religieuse n'est qu'une assemblée passagère et fortuite qui ne mérite point que l'on s'y attache; elle ne devient intéressante qu'autant quelle doit se renouveler après la mort, durer et faire notre bonheur éternel.

Le dogme de l'immortalité tient donc essentiellement à celui de la Providence: il n'est pas surprenant que les destructeurs de l'âme soient des athées. Déjà ils sont assez punis par les consolations qu'ils se sont ôtées; mais quelle est leur fureur de vouloir nous rendre complices de leur crime et compagnons de leur malheur?

§ VI.

Cinquième preuve : Funestes conséquences du dogme contraire.

En cinquième lieu, ils sont forcés d'avouer la nécessité du dogme que nous établissons. Epicure n'a jamais osé prétendre que sa doctrine pût être utile à la société si elle devenait commune; il la donnait comme un mystère destiné seulement à faire la félicité d'un philosophe; comme si un philosophe n'était plus un homme. Spinosa convient qu'il est mieux que le peuple fasse son devoir par religion plutôt que par crainte. Or, (1466) la religion serait nulle sans la croyance de la vie future. Pomponace dit qu'il a fallu pour le bien commun, proposer au très-grand nombre des hommes les peines et les récompenses de l'autre vie, parce qu'ils sont nés avec de mauvaises inclinations (1467). Bayle soutient contre Cardan, qu'il n'est pas vrai que ce dogme ait produit plus de mal que de bien, même à ne considérer les choses que par des vues de politique, que la doctrine contraire désespère les gens de bien (1468). Toland, dans ses *Lettres philosophiques*, avoue que, pour réprimer les méchants, il a été nécessaire d'établir l'opinion des peines et des récompenses après la mort (1469). Selon Shaftsbury, croire que les mauvaises actions sont punies par la justice divine, est le meilleur remède contre le vice et le plus grand encouragement à la vertu (1470). Bolingbroke observe que la doctrine des peines et des récompenses futures est propre à donner de la force aux lois civiles, et à réprimer les vices des hommes (1471). David Hume ne veut point reconnaître pour bons citoyens, ni pour bons politique, ceux qui s'efforcent de désabuser le genre humain des préjugés de religion (1472).

Même concert parmi les incrédules français. L'auteur de la *Lettre de Trasibule à Leucippe* convient que la croyance d'une autre vie est le plus ferme fondement des sociétés, porte les hommes à la vertu, et les détourne du crime (1473). Dans les sentiments des philosophes sur la nature de l'âme, on avoue que l'opinion de sa mortalité est dangereuse pour ceux qui ont de mauvaises inclinations, et peut nuire aux hommes. Dans les réflexions sur l'existence de l'âme, l'auteur confesse que la morale des athées est dangereuse en général, et n'est bonne à prêcher qu'aux honnêtes gens (1474). Dans les *Dialogues sur l'âme*, il est dit que pour des hommes faibles et corrompus, une religion dogmatique et la supposition d'une première cause deviennent nécessaires; qu'une origine divine et l'attente d'un bonheur éternel flattent l'amour-propre, et peuvent produire de grandes choses (1475). L'auteur du système de la nature prouve qu'aucun système naturel n'est assez fort pour détourner du vice un homme né avec des passions vives, et qu'il n'est pas le maître d'y résister (1476): il est donc très à propos de recourir à un motif surnaturel. Dans les *Lettres à Sophie*, il est dit que l'hypothèse de l'immortalité de l'âme est de toutes les fictions la plus propre au bon-

(1465) La Métrie, *Discours sur le bonheur*, page 174.
(1466) *Tract. theol. polit.*, ch. 16, pages 134, 437.
(1467) *De immort. animæ*, p. 123
(1468) *Pensées sur la comète*, § 131; *Dict. crit.*, art. *Epicure*, rem. R.
(1469) *IIe Lettre*, § 15, p. 80.
(1470) *Caracteristics*, tome II, pag. 60 et suiv.; *Essai sur le mérite et la vertu*, livre I, sect. 3, p. 68.
(1471) *Œuvr. posth.*, t. V, p. 322 et 489.
(1472) *IIe Essai sur l'entendement humain*, page 301.
(1473) *Lett. de Trasib.*, p. 146.
(1474) *Nouvelle liberté de penser*, pages 150 et 171.
(1475) *Dial.*, p. 135, 136.
(1476) T. I, c. 11, p. 201 et s.

heur du genre humain en général, et à la félicité des particuliers qui le composent (1477). L'auteur du livre de l'*Esprit* est d'avis qu'il faut conserver, même aux fausses religions, ce qu'elles ont d'utile, qu'il ne faut point détruire le Tartare ni l'Elysée (1478).

On demandera peut-être comment, après de pareils aveux, de prétendus zélateurs des intérêts de l'humanité osent écrire contre la croyance d'une autre vie. Ce n'est point à nous de répondre, c'est au lecteur judicieux de leur rendre la justice qui leur est due

Enfin, si la lumière naturelle a laissé des doutes sur ce point important, surtout après les disputes des philosophes, ils ont été pleinement dissipés par les leçons et par la résurrection de Jésus-Christ. Ce divin maître a mis au grand jour la vie et l'immortalité par l'Evangile (1479); il a ainsi confirmé la révélation faite aux patriarches et aux Hébreux par Moïse. Une tradition vénérable, qui date de soixante siècles, nous paraît plus que suffisante pour imposer silence à la philosophie.

Les incrédules qui se scandalisent de ne pas trouver cette révélation aussi claire dans les siècles anciens que dans l'Evangile, ne voient pas qu'ils accusent leur propre turpitude. Ce sont les sophismes de leurs prédécesseurs qui ont rendu nécessaire cette révélation plus formelle. Elle l'était assez autrefois pour des hommes qui écoutaient encore la voix de la nature; elle ne suffisait plus depuis que les philosophes de la Chine, des Indes, de l'Egypte, de la Judée, de la Grèce et de l'Italie, avaient fait tous leurs efforts pour mettre l'homme au niveau des brutes. Heureusement ils n'en sont pas venus à bout, toutes les nations sont demeurées persuadées de l'immortalité de l'âme.

§ VII.

Première objection : Toutes les nations ne croient pas l'immortalité.

Ils objectent, contre la révélation primitive, que ce fait porte sur la vérité et l'authenticité des livres de Moïse et de Job : deux points que nous n'avons pas encore prouvés; nous y satisferons pleinement dans notre seconde partie. Il suffit de remarquer qu'ici l'universalité de la tradition est attestée par les monuments de l'histoire profane, aussi bien que par les écrivains sacrés : or, une tradition universelle doit être née avant la dispersion du genre humain. Depuis cette époque, les peuples divers ont eu entre eux très-peu de relation; il est impossible que l'un d'entre eux, qui aurait imaginé le premier l'immortalité de l'âme, ait pu transmettre cette doctrine à tous les autres. Avant la dispersion les hommes n'étaient certainement ni philosophes, ni raisonneurs; s'ils ont cru à la vie future, ce dogme date de la création.

Ils opposent à la seconde preuve, que cette tradition n'est pas uniforme. Les Egyptiens, disent-ils, les Chaldéens, les Hébreux ont cru que l'âme était une émanation de la substance divine; qu'après la mort elle se réunissait à cette même substance : ils n'ont donc point admis l'existence individuelle des âmes dans un état où elles fussent capables de châtiment et de récompense. Cicéron nous apprend que Phérécide le Syrien et Thalès de Milet sont les premiers qui aient enseigné l'immortalité de l'âme (1480)

Réponse. Ce trait d'érudition est faux dans tous ces points. Il est certain parmi les savants que les Egyptiens ont attribué, comme nous, à l'âme humaine une immortalité individuelle, en vertu de laquelle elle était susceptible de peine et de récompense, puisqu'ils croyaient à la résurrection (1481). Cicéron et Diogène Laërce disent que Phérécide et Thalès sont les premiers auteurs du système de l'émanation des âmes. Ils ont donc enseigné les premiers, non l'immortalité de l'âme, mais son *éternité ;* ce qui est fort différent. Ils ont dit que l'âme était *sempiternelle* ou existait de toute éternité, puisqu'elle était une émanation de la substance divine. Les Egyptiens n'ont point connu ce rêve. Le même Cicéron, Plutarque, Aristote et Platon disent que l'immortalité de l'âme, telle que nous l'admettons, a été crue de tout temps, et que l'on ne peut pas en citer l'auteur (1482). Platon l'appelle une opinion *ancienne et sacrée.* Ils la croient eux-mêmes sur le témoignage uniforme de tous les hommes : Aristote s'est démenti dans la suite.

Il n'y a aucune preuve que les Chaldéens aient admis le sentiment de Phérécide et de Thalès : c'est une vision philosophique et non une croyance populaire.

Jamais les Juifs ne l'ont enseigné. Moïse dit que l'homme est créé à l'image de Dieu Si les âmes étaient une émanation de la substance divine, la création serait impossible. Quand il est dit que Hénoc marcha avec Dieu, et que Dieu l'enleva, cela ne signifie pas que son âme fut réunie à la substance divine. Job ne l'entendait pas ainsi, lorsqu'il espérait un repos au delà du tombeau. Avant Phérécide et Thalès, tous les peuples croyaient une immortalité qui servait de base à la morale. L'opinion de Phérécide, adoptée par les stoïciens, détruisait, au contraire, toutes les conséquences morales de l'immortalité.

§ VIII.

Deuxième objection : Cette opinion vient de l'amour-propre.

Deuxième objection. L'unanimité de cette

(1477) *XVIII*e *Lettre*, p. 38.
(1478) *II*e *Discours*, c. 17, t. II, p. 282.
(1479) *II Tim.* I, 10.
(1480) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 13, p. 259, 260; *Lib. de pens.*, par COLLINS, page 208 ; LA MÉTRIE, *Discours sur le bonheur*, p. 114.
(1481) *Encycl.*, art. *Ame*, p. 329.
(1482) CIC., *Tuscul.*, I. I, n. 55 et 59; PLATON, dans le *Phédon*, et epist. 7; PLUTARQUE, *Consol. ad Apoll.*

croyance est un effet de l'amour-propre : les hommes, ne pouvant penser qu'avec douleur à la certitude de leur anéantissement, ont imaginé cette manière flatteuse d'exister après la destruction du corps. Les législateurs et les magistrats ont favorisé cette opinion, dans la vue de contenir les méchants : les prêtres l'ont accréditée pour se rendre plus importants, pour établir des expiations. Ces idées, inculquées dès l'enfance, se sont fortifiées avec l'âge : la crainte de la mort les a rendues plus vives. Cependant une secte entière, chez les Juifs, plusieurs philosophes, chez les Grecs et chez les Indiens, un grand nombre de lettrés chinois, etc., n'ont point suivi le préjugé commun. La tradition n'est donc pas constante, et quand elle le serait, elle ne prouve rien (1483).

Réponse. Si la croyance de l'immortalité de l'âme vient de l'amour-propre, elle vient de la nature et du fond même de l'humanité. Selon les matérialistes, l'amour de soi est le motif qui porte l'homme à la vertu et le détourne du crime : soutiendront-ils qu'il est faux et trompeur? Si les pyrrhoniens disaient que l'amour de la vérité est une branche de l'amour-propre, s'ensuivrait-il que la vérité est une chimère? La question est de savoir si cet amour-propre est bien fondé, et nous avons prouvé qu'il l'est.

Exister encore après la mort est une perspective consolante pour les gens de bien, mais effrayante pour les méchants. Il leur est donc naturel de l'étouffer par amour-propre : ce sentiment chez eux est-il une meilleure preuve que chez nous ?

Les législateurs ont favorisé l'opinion de l'immortalité, mais ils ne l'ont pas inventée : elle se trouve chez des peuples qui n'ont jamais eu de législateurs. En tout cas, l'opinion des sages qui ont policé le genre humain vaut bien les sophismes des philosophes qui cherchent à le corrompre et à le replonger dans la barbarie d'où les législateurs l'ont tiré.

Quel qu'ait été le motif des prêtres, il s'ensuit toujours que la religion a prêté son appui à la législation et l'a soutenue de tout son poids ; que la société est l'ouvrage de l'une et de l'autre; que les mauvais politiques qui veulent les séparer travaillent à les anéantir du même coup et à saper l'ouvrage par le fondement. Beau projet pour des philosophes !

La secte des sadducéens n'a paru, chez les Juifs, que deux cents ans avant Jésus-Christ, et plus d'un siècle après Epicure : il n'est pas difficile de deviner d'où elle sortait. Aussi Jésus-Christ reprochait aux sadducéens qu'ils contredisaient Moïse et les Ecritures (1484). L'autorité de ces sectaires, des épicuriens, des lettrés chinois, n'est pas d'un assez grand poids pour contre-balancer le suffrage du genre humain : elle ne prouve pas plus que celle des pyrrhoniens contre l'évidence des premières vérités.

§ IX

Troisième objection : Le désir d'exister toujours ne prouve rien.

Troisième objection. « La nature ayant inspiré à tous les hommes l'amour le plus vif de leur existence, le désir d'y persévérer en fut toujours une suite nécessaire. Ce désir se convertit bientôt pour eux en certitude : et de ce que la nature leur avait imprimé le désir d'exister toujours, on en fit un argument pour prouver que l'homme ne cesserait pas d'exister (1485). »

Réponse. Qu'entend un matérialiste par cette *nature* indéfinissable, qui nous inspire l'amour de notre existence? Sans un Dieu la nature n'est rien. C'est, dit-il, qu'il est *de l'essence* d'un être sensible de vouloir se conserver: cela est faux, témoins les suicides. Il dit que l'homme ne peut aimer son être *qu'à condition* d'être heureux (1486): un désir conditionnel peut-il être l'essence d'un être? Si ce désir est naturel à un homme heureux, il ne l'est plus à un malheureux. Une âme vertueuse renonce à la vie, lorsqu'elle ne peut la conserver que par un crime; une grande âme s'immole pour le salut de sa patrie; un forcené se tue plutôt que de souffrir: tous ces êtres ne perdent ni leur essence, ni leur sensibilité. Il est donc faux que le désir de se conserver dérive de la sensibilité même ; il vient de la volonté du Créateur.

Ce désir ne peut se changer en certitude, s'il n'est point fondé en raison ; un méchant désire aussi naturellement qu'un homme de bien d'être toujours heureux: cependant aucun scélérat ne pousse la folie jusqu'à croire, qu'en persévérant dans le crime, il parviendra au bonheur éternel.

Si ce désir nous a été imprimé par un Dieu sage, bon, juste, qui ne trompe point, il nous donne une certitude, et nous le soutenons ainsi: dans l'opinion des matérialistes, c'est un effet dont on ne peut assigner la cause.

Nous désirons naturellement, disent-ils, la vie du corps, et cependant le corps ne vivra pas toujours; tous les hommes désirent naturellement d'être riches: peut-on conclure que tous les hommes seront riches un jour?

Réponse. Même sophisme. On peut renoncer à la vie du corps par vertu, sans renoncer au désir d'être éternellement heureux; c'est alors le second désir qui étouffe le premier. On peut aussi renoncer aux richesses par vertu et par vanité, sans renoncer au bonheur. L'amour sage, éclairé, modéré, de la vie et du bonheur, vient de la nature du Créateur; il prouve notre destination : ce même désir, excessif et mal entendu, vient des passions, et ne prouve rien.

(1483) *Nouv. liberté de penser*, page 100 et suiv.; *Traité de la nature de l'âme ; Le bon sens*, § 108.
(1484) *Matth.* XXII, 29.

(1485) *Syst. de la nat.*, tome I, ch. 23, p. 260, 261.
(1486) *Ibid.*, c. 14, p. 301.

Mais, dira-t-on, il est aussi des matérialistes qui ont renoncé à l'immortalité, qui envisagent le néant de sang-froid.... Imposture ou trait de folie, même maladie que celle des suicides; la folie ne doit point être admise à porter témoignage contre la nature. Le ton de jactance et de vanité, qui règne dans leurs écrits, montre des fanfarons et non des braves.

§ X.

Quatrième objection : L'âme ne peut sentir ni penser sans le corps.

Quatrième objection. L'âme, séparée du corps, ne peut ni sentir ni penser, être heureuse ni malheureuse; les idées ne nous viennent que par les sens; il n'y a donc point de pensée sans une sensation. Celle-ci est une impression reçue dans les organes corporels : donc point de sensation sans organes. A moins d'admettre les idées innées, on ne peut supposer une âme pesante sans l'intervention du corps (1487).

Réponse. Nous avons prouvé ailleurs le contraire.

1° Par quelle sensation recevons-nous le sentiment de notre existence individuelle? Nous avons démontré qu'il est inséparable de l'âme.

2° L'on suppose et l'on ne prouve point que l'âme est incapable d'avoir une idée avant toute sensation. Puisqu'elle a le pouvoir de réfléchir sur ses idées, de les comparer, d'en produire de nouvelles sans le ministère des sens, elle a donc une force active; sa dépendance, à l'égard des sens, ne lui est donc point essentielle. Il est absurde qu'un être actif par son essence ait besoin par son essence d'un instrument passif pour exercer son activité. Quand le corps est détruit, la dépendance n'existe plus; l'âme jouit donc alors pleinement de sa force active.

3° Il est faux que la sensation soit simplement l'impression faite par un objet sur les organes; c'est *la perception* de cette impression. L'âme, séparée des organes, ne peut plus apercevoir l'impression faite sur eux; mais active et intuitive par essence, elle peut apercevoir les objets en eux-mêmes, avoir des pensées pures, comme elle en a dans le corps même, lorsqu'elle contemple ses propres opérations. Les matérialistes supposent toujours l'âme purement passive; l'ont-ils prouvé?

4° Des pensées pures peuvent être un sujet de joie ou de tristesse, de malheur ou de félicité; les peines et les plaisirs de l'esprit sont supérieurs à ceux du corps : l'âme, séparée du corps, est donc encore susceptible de châtiment et de récompense.

5° Quoiqu'elle ne puisse plus sentir comme dans le corps, il n'est pas moins possible à Dieu de faire éprouver à l'âme une douleur aiguë à l'approche du feu, que de la lui faire sentir lorsqu'on brûle le corps auquel elle est unie. Il n'y a plus de relation essentielle entre l'âme et un corps brûlé, qu'entre l'âme et l'élément du feu. Dieu a néanmoins établi la première relation entre l'âme et le corps, en vertu de leur union; pourquoi ne pourrait-il pas établir la seconde (1488)?

L'âme peut donc sentir et penser, être heureuse ou malheureuse sans le ministère du corps; et il n'est pas besoin des idées innées pour le prouver.

Selon vous, disent nos adversaires, les âmes ont été créées; elles ont eu un commencement; donc elles doivent avoir une fin: ce qui n'est point éternel ne peut pas être immortel (1489).

Fausse conséquence. Quoique la matière ait été créée, ait eu un commencement, il ne s'ensuit pas qu'elle aura une fin et qu'elle s'anéantira; une substance spirituelle doit-elle plutôt subir l'anéantissement qu'une substance matérielle? Dieu a donné librement l'être à notre âme; il pourrait donc l'anéantir, s'il le voulait, aussi bien que la matière; mais par le sentiment intérieur, par la croyance de tous les hommes, par les idées de la justice, de la sagesse, de la bonté divine, par la révélation, nous sommes certains que Dieu ne le veut pas.

§ XI.

Cinquième objection : On fait un cercle vicieux sur la justice de Dieu.

Cinquième objection. Cette manière de raisonner est fausse et arbitraire; vous vous mettez à la place de Dieu, et vous arrangez sa conduite selon le plan que vous formez vous-même. D'un côté, vous supposez que l'ordre présent des choses n'est point contraire à une bonté et à une justice infinie; de l'autre, vous soutenez que cet ordre en exige un autre où tout sera réparé; mais la réparation suppose un désordre réel, une injustice au moins passagère. Or, il est absurde qu'un désordre serve de fondement à imaginer dans Dieu un plan de bonté, de sagesse, de justice. Vous tombez donc en contradiction ou dans un cercle vicieux; vous supposez ce qui est en question : si l'ordre présent est injuste, qui nous répondra que l'ordre futur sera juste (1490).

Réponse. Nos adversaires se connaissent mal en contradictions; ce sont eux qui y tombent, et non pas nous. 1° En vertu de la notion d'*être nécessaire*, il est démontré que Dieu est souverainement parfait, bon, juste, sage; c'est le cri de la nature et la foi de tous les hommes. Ce point est donc prouvé et non supposé.

2° De l'aveu des incrédules et de tous les hommes sensés, il y a une différence essentielle entre le vice et la vertu; leurs effets

(1487) *Syst. de la nat.*, t. I, p. 262; *Nouv. lib. de penser*, p. 87, 90; *Le bon sens*, § 101; *Essai sur la nature et la destinée de l'âme humaine*, pag. 53, 146.

(1488) Bayle, *Dictionn. crit.*, article *Epicure*, rem. II.

(1489) *Dial. sur l'âme*, p. 98.

(1490) Hume, *IIe Essai sur l'entend. humain*; *Le bon sens*, n. 57, 88.

ne sont point les mêmes; il est absurde de penser que l'un et l'autre puissent également faire le bonheur de l'homme. La question est donc de savoir si, dans ce monde, tout acte de vertu procure la félicité de l'homme, si toute action criminelle fait son malheur. Les incrédules conviennent que non, et ils en prennent droit de blasphémer contre la Providence. Nous concluons: donc, de deux choses l'une, ou il y a une autre vie dans laquelle la vertu fera le bonheur de l'homme, et le crime son malheur, ou les notions que vous donnez de l'un et de l'autre sont fausses. Nous raisonnons donc sur un principe qui nous est commun avec eux, et sur un fait qu'ils sont forcés de nous accorder. Il n'y a point encore là de supposition ni de cercle vicieux.

3° Dans l'hypothèse d'une vie future, le malheur, souvent attaché à la vertu sur la terre, n'est plus *un désordre* ni *une injustice* même passagère. Il est juste au contraire que le travail et la peine précèdent la récompense, que la vertu soit éprouvée pour être payée plus abondamment. D'ailleurs l'état actuel des choses est une suite de la dégradation de la nature humaine par le péché d'origine. C'est dans l'opinion de nos adversaires que le désordre et la contradiction subsistent: ils disent que la vertu est ce qui, tout bien compté, est le plus avantageux à l'homme; et par l'événement, après avoir tout calculé, il se trouve souvent que la vertu fait son malheur. Est-ce nous qui raisonnons mal?

Il ne leur reste que deux ressources. La première est de prouver d'une manière sensible que la vertu est inséparable du bonheur en ce monde, et le vice infailliblement puni; que l'homme criminel est toujours malheureux, à proportion des forfaits dont il est coupable, et l'homme de bien toujours heureux, à proportion de ses vertus: nous verrons s'ils en viendront à bout.

La seconde est de démontrer que s'il y a un Dieu, il doit payer la vertu, et punir le crime ici-bas, sur-le-champ, sans attendre après la mort. En parlant de la Providence, nous avons fait voir que ce plan serait injuste, insensé, destructif de toute société.

§ XII.

Sixième objection: La vertu est récompensée et le vice puni en ce monde.

Sixième objection. L'homme de bien, disent-ils, est récompensé par l'estime de ses semblables; le méchant est puni par la haine publique et par les supplices, lorsque ses crimes sont connus, et par les remords, lorsque ses forfaits sont cachés. Si ces motifs naturels et présents ne font pas impression sur tous les hommes, des craintes et des espérances éloignées en font encore moins. Excepté la douleur, les biens et les maux de ce monde ne sont tels que dans l'opinion de ceux qui les éprouvent. Il n'y a pas plus de raison d'admettre dans l'autre vie des supplices pour les crimes des hommes, que pour les meurtres commis par les lions et par les tigres (1491).

Réponse. C'est encore ici qu'il y a contradiction. Puisque, à l'exception de la douleur, il n'y a dans ce monde que des biens et des maux d'opinion, l'estime des hommes ne peut être un motif pour tous ceux qui n'y attachent aucun prix; la haine publique ne peut réprimer ceux qui ont le courage de la braver.

Lorsqu'un malfaiteur s'est mis au-dessus de l'opinion publique et ne souffre aucune douleur pour ses crimes, quel motif peut lui inspirer des remords? Nous défions les incrédules d'y assigner aucun fondement. Les remords peuvent-ils avoir lieu quand l'homme ne se croit pas libre? Alors le témoignage de la conscience est nul. Un matérialiste nous apprend que les assassins et les voleurs, quand ils vivent entre eux, n'ont point de remords (1492); un autre exhorte les scélérats à étouffer les remords pour être heureux (1493).

Lorsque le bien de la société exige qu'un citoyen s'immole pour elle, quel motif peut l'y engager? Il ne sentira pas le témoignage de sa conscience, lorsqu'il ne sera plus; l'estime des hommes, qui n'est qu'un bien d'opinion, ne peut l'affecter après sa mort. Ceux qui croient une autre vie ne sont pas moins affectés que les autres par les biens et les maux d'opinion, et leur foi ne le leur défend point; ils ont donc un motif de plus pour suppléer aux défauts des autres.

Il est faux que les cœurs insensibles aux motifs naturels et présents, ne soient pas plus touchés par les craintes et les espérances d'une autre vie. Il est des cas où l'hypocrisie, la puissance, la corruption des mœurs publiques, la prévention, peuvent soustraire un méchant au mépris et à la haine; des circonstances malheureuses où la vertu est méconnue, calomniée, privée de la justice qu'elle mérite. Rien de si fautif que le jugement des hommes; combien de crimes encensés et comblés d'éloges, parce qu'on ignorait les motifs et les moyens des acteurs! Alors les coupables doivent être sans remords et sans honte; les gens de bien réduits au désespoir et tentés de devenir méchants. Mais s'il y a une autre justice que celle des hommes, les uns se consolent, et les autres doivent trembler.

Que penser de la comparaison entre les actions des hommes et celles des tigres? Elle achève de prouver que nos adversaires ne raisonnent plus.

§ XIII.

Septième objection: Ce dogme ne fait que tourmenter les âmes timorées.

Septième objection. La croyance d'une au-

(1491) *Sentim. des philos. sur la nat. de l'âme*, p. 204 et suiv.

(1492) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 12, p. 239; *Syst. social*, 1re partie, c. 15.

(1493) La Métrie, *Disc. sur le bonh.*, p. 175 et suiv.

tre vie n'opère rien sur les méchants dominés par des passions vives; elle ne fait d'impression que sur des âmes faibles et timorées, qui, sans cette croyance, seraient également retenues par la crainte du blâme et des remords, et par un goût naturel pour la vertu. Si elles se persuadent le contraire, elles se trompent elles-mêmes. La crainte d'un avenir les tourmente en pure perte; elles envisagent leur Dieu comme un despote et un tyran dont rien n'adoucira les arrêts, qui les punira de leurs faiblesses involontaires, des penchants qu'il a donnés à leur cœur, etc. Cette crainte ne sert qu'à leur rendre la mort terrible, et la vie insupportable, à former des enthousiastes et des malheureux. Le monde périrait bientôt, si la nature ne forçait les hommes religieux à se contredire (1494).

Réponse. Il est singulier qu'un incrédule sache mieux ce qui se passe dans les âmes timorées, qu'elles ne le savent elles-mêmes.

1° Il en est peu qui n'aient eu dans leur vie occasion de succomber à une tentation violente, sans aucun danger pour ce monde, et qui en ont été détournées par l'idée d'un Dieu vengeur. D'autres ont fait par religion des sacrifices qu'aucun motif humain n'aurait été capable de leur inspirer.

2° La religion nous représente Dieu, non comme un despote et un tyran, mais comme un père et un bienfaiteur, un sauveur. Personne, à moins qu'il n'ait eu l'esprit aliéné, n'a cru que Dieu le punirait d'une faute involontaire.

3° S'il y a parmi les incrédules des enthousiastes méchants, calomniateurs, insociables, ce n'est point la philosophie, mais la nature qui les a rendus tels : donc s'il y en a aussi parmi les croyants, cela vient de leur caractère naturel et non de leur religion. Les athées sont forcés de convenir que leur morale n'opère rien sur les méchants; que rien n'est capable de corriger une organisation défectueuse : de quel droit font-ils ce reproche à la croyance d'une autre vie?

4° Lorsque les incrédules sont dans leur bon sens, ils avouent que « le plus grand bienfait dont nous soyons redevables au Nouveau Testament, c'est de nous avoir révélé l'immortalité de l'âme; que l'opinion contraire est fatale au bien public; qu'il faut d'autant plus bénir la révélation de l'immortalité de l'âme, des peines, des récompenses après la mort, que la vaine philosophie des hommes en a toujours douté (1495). »

§ XIV.

Huitième objection : Il n'opère rien sur les méchants.

Huitième objection. Parmi les méchants, les plus sensés ne croient point à l'autre vie; ceux qui y croient ne l'envisagent que dans le lointain; ils comptent sur la miséricorde de Dieu, sur leur pénitence à la mort, sur la facilité des expiations; cette confiance les entretient dans le crime; elle produit donc plus de mal que de bien. De quoi servent à la société des conversions à la mort (1496)?

Réponse. Il y a donc des hommes qui ne croient point à l'autre vie, et qui sont méchants (1497); ce n'est pas la religion qui les rend tels. L'auteur de l'objection convient que tous les motifs *naturels* sont impuissants pour retenir un homme livré à ses passions (1498); que rien ne peut rendre vertueux un homme mal organisé, et qui a des passions fortes (1499); s'ensuit-il qu'il faut détruire la morale naturelle et philosophique, aussi bien que les motifs de religion?

Selon lui, les méchants comptent sur la miséricorde de Dieu, et les bons n'y comptent point; elle rassure les premiers, et elle intimide les seconds; cela est-il concevable? Si les méchants se flattent d'échapper à la justice divine, ils espèrent aussi de se soustraire à la justice humaine; leur vaine confiance ne prouve pas plus contre l'une que contre l'autre.

Il est faux que la religion fournisse aux méchants des expiations faciles; la première condition du pardon est la réparation du tort, lorsqu'il est réparable. Quand il serait vrai que toute conversion à la mort est inutile à la société, de quoi lui sert-il qu'un méchant meure dans le désespoir? D'un côté nos adversaires accusent Dieu de tyrannie et de cruauté; de l'autre, ils ne veulent pas que Dieu pardonne au pécheur qui se repent à la mort : que dire à de pareils raisonneurs?

§ XV.

Neuvième objection : Il fait commettre des crimes par religion.

Neuvième objection. Jamais les hommes ne sont plus ambitieux, plus avides, plus fourbes, plus cruels, plus séditieux, que quand ils croient que la religion leur permet ou leur ordonne de l'être; ils croient expier leurs forfaits par de nouveaux crimes. La religion a canonisé des hommes très-méchants : Moïse, Samuel, David, Constantin, saint Cyrille, saint Athanase, saint Dominique, etc. (1500).

Réponse. Une religion qui défend l'ambition, la cupidité, la perfidie, la cruauté, la sédition, peut-elle jamais permettre ou commander ces vices? Supposons, pour un moment, les crimes commis par un faux zèle de religion, encore plus communs que les incrédules ne les supposent; l'histoire est remplie de crimes commis sous des prétextes louables, mais mal appliqués, par un faux zèle pour la patrie, pour les lois, pour

(1494) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 13, p. 269 et suiv.; *Le bon sens*, § 107.
(1495) *Questions sur l'Encycloped.*, article *Ame*, sect. 6.
(1496) *Syst. de la nat.*, tome I, ch. 13, p. 177 et suiv.
(1497) *Ibid.*, p. 272.
(1498) *Ibid.*, c. 11, p. 202.
(1499) *Ibid.*, c. 13, p. 284.
(1500) *Ibid.*, t. I, c. 15, p. 271; *Le bon sens*, § 140 et suiv.; *Syst. soc.*, 1re partie, c. 13, p. 156; *Tabl. des saints*, etc.

le bien de la société; il n'est aucun malfaiteur qui n'ait voulu pallier ses crimes par ces motifs : sont-ils pernicieux en eux-mêmes, parce qu'on en abuse? Les athées sont forcés d'avouer que l'on peut abuser aussi de leur morale.

Nous vengerons ailleurs les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, contre les calomnies des incrédules. Ils peignent le genre humain comme un amas de scélérats. Selon eux, « contre un homme timide que l'idée d'un avenir contient, il en est des millions qu'elle rend insensés, farouches, fanatiques, méchants.... En tout pays, le nombre des méchants excède de beaucoup celui des gens de bien (1501).» Si les croyants étaient aussi farouches qu'on le prétend, ils ne se laisseraient pas insulter si patiemment par les incrédules.

Où a-t-on vu une nation policée sans la croyance d'un avenir? Parmi celles que l'on connaît, y en a-t-il qui soient mieux civilisées, plus paisibles, plus exemptes de séditions et de révolutions, que les nations chrétiennes? Lorsque nos adversaires auront répondu sensément à ces questions, nous aurons égard à leurs déclamations : nous les reverrons encore, en parlant des devoirs naturels de l'homme envers Dieu, et des effets civils et politiques de la religion chrétienne.

Dans les *Dialogues sur l'âme*, l'auteur prétend que, supposé l'immortalité, la peine de mort infligée aux malfaiteurs est une inconséquence : on les prive, dit-il, du repentir et du temps nécessaire pour réparer leur tort; dans le système opposé, on les immole simplement à la félicité générale.

Mais la société est-elle plus obligée de tolérer des âmes spirituelles qui la troublent, que des âmes matérielles et périssables? Il y a des torts irréparables; un meurtrier ne rendra pas la vie à ceux qu'il a tués; son supplice sert à en intimider d'autres. C'est dans le matéralisme que les supplices sont injustes, puisque dans cette hypothèse tous les crimes sont nécessaires.

Quand l'auteur, qui a intitulé son livre *Le bon sens*, dit que les hommes pèchent nécessairement, et que la société les punit nécessairement par le désir de se conserver (1502), il déraisonne nécessairement.

§ XVI.

Dixième objection : Pourquoi craignons-nous tant la mort.

Dixième objection. Si l'homme est assuré de l'immortalité, pourquoi avons-nous tant de frayeur de la mort (1503).

Réponse. Dieu nous a donné cette frayeur pour nous engager à notre conservation, sans cela le monde serait dépeuplé par le suicide. Mais quelle mort fut la plus douce et la plus digne d'un sage : celle de Socrate, qui but la ciguë en s'occupant de l'immortalité de l'âme, ou celle d'Epicure, qui se fit étouffer dans un bain chaud, ne pouvant plus supporter les douleurs de la gravelle ; celle de tous les philosophes connus, ou celle de Jésus-Christ, qui expire en demandant grâce pour ses bourreaux?

« Je n'ai jamais vu, dit Cicéron, un homme qui eût plus de peur qu'Epicure de deux choses dont il disait qu'il ne fallait point avoir peur, je veux dire de la mort et des dieux; il en parlait toujours (1504).» Ses disciples font de même; ils dissertent, ils déclament, ils se trémoussent pour s'exciter au courage et s'enhardir; ce sont des poltrons qui crient pour se rassurer dans les ténèbres; ils ne plaisantent sur la mort qu'en bonne santé, et lorsqu'ils viennent à résipiscence, ils avouent qu'au milieu de leurs bravades ils tremblaient de peur.

Un Chrétien n'a pas besoin de cette comédie. La bonté infinie de Dieu, les mérites de Jésus-Christ, sa résurrection, gage de la nôtre, ses promesses, le témoignage que notre âme se rend à elle-même de son immortalité, l'exemple de nos frères qui meurent avec sécurité et avec joie, les effets que les sacrements opèrent sous nos yeux, la mort funeste de la plupart des incrédules : voilà nos motifs de confiance.

§ XVII

Onzième objection : Cette opinion nous détache de ce monde, etc.

Onzième objection. Ceux qui n'envisagent la vie présente que comme un passage, ne pensent point à leur bonheur présent, à perfectionner leurs institutions, leur morale, leurs sciences. C'est en se réservant le droit de placer dans le ciel les esclaves soumis à leurs volontés arbitraires, et de damner tous les autres, que les prêtres se sont acquis le pouvoir, les richesses, l'empire dont ils jouissent, et qu'ils exercent sur les rois mêmes. Lorsque le dogme de l'immortalité, sorti de l'école de Platon, se répandit dans la Grèce, il détermina une foule d'hommes, mécontents de leur sort, à terminer leurs jours. Ptolémée Philadelphe, roi d'Egypte, témoin de l'effet que produisait cette doctrine sur le cerveau de ses sujets, défendit de l'enseigner sous peine de mort (1505). Aujourd'hui encore elle est cause que dans les Indes, chez les nègres et en Amérique, à la mort d'un homme puissant, l'on immole plusieurs personnes pour aller le servir dans l'autre monde.

Réponse. Fausses observations. 1° Envisager ce monde comme un lieu de passage a été la maxime de Socrate, de Platon, de Cicéron, de Caton, de Sénèque, d'Epictète, de Marc Antonin, des stoïciens, des plus grands hommes de l'antiquité. « Regardez, dit Sénèque, les objets qui vous environnent comme

(1501) *Syst. de la nat.*, ibid., p. 287, t. I, ch. 8 p. 257.
(1502) *Le bon sens*, § 81.
(1503) *Système de la nature*, t. I, c. 13, p. 264.
(1504) Cic., *De nat. deor.*, l. I, n. 31.
(1505) *Syst. de la nat.*, tome I, ch. 13, pag. 273, 280.

autant de fardeaux qui ralentissent votre course dans ce séjour passager (1506).» Il faut donc que tous aient été de mauvais citoyens, qui n'ont pensé à rien faire ni à rien perfectionner. Cette idée seule, dit le *Spectateur anglais*, devrait suffire pour éteindre l'amertume de la haine, de l'insatiabilité de l'avarice, et le feu de l'ambition. Un autre déiste est de même avis (1507).

Au contraire, les épicuriens, persuadés de la mortalité de l'âme, ont dû être excellents législateurs, parfaits moralistes, politiques profonds, savants du premier ordre, tous animés d'un zèle ardent pour le bonheur de l'humanité : on sait ce qui en a été. En quel temps les Romains ont-ils été plus vertueux, lorsqu'ils professaient la croyance d'une vie future, ou lorsqu'ils furent infectés de l'épicuréisme?

2° L'auteur de l'objection a reconnu que l'immortalité de l'âme est une croyance populaire, un dogme universellement répandu (1508); à présent il soutient que c'est une invention des prêtres. Ce sont donc eux qui l'ont portée aux Indiens, aux Chinois, aux Tartares, aux Lapons, aux habitants des terres australes, etc. Selon lui, ce dogme est sorti de l'école de Platon, et il est professé par Homère, qui a vécu six cents ans avant Platon.

3° L'Ecriture sainte place dans le ciel, non ceux qui ont été soumis aux volontés arbitraires des prêtres, mais ceux qui ont utilement servi leur patrie. On peut voir dans le quarante-quatrième chapitre de l'*Ecclésiastique*, dans les livres des *Machabées*, dans le onzième chapitre *aux Hébreux*, si les hommes, dont le Saint-Esprit a daigné faire l'éloge, ont été inutiles au monde. Mais tous les hommes ne sont pas destinés à être législateurs, philosophes, guerriers, savants, politiques; il y a des vertus civiles, simples, obscures, propres aux citoyens du plus bas étage. La religion leur promet le ciel comme aux vertus plus éclatantes, parce qu'elles ne sont pas moins nécessaires; mais elle n'a jamais canonisé l'inertie, la vie molle et inutile, non plus que l'égoïsme philosophique.

4° De tout temps, l'immortalité de l'âme a été crue par les Egyptiens et par les Grecs : ce n'est pas ce dogme qui en a porté quelques-uns à se tuer; c'est le tableau pathétique des misères de cette vie et de la félicité future, tracé par certains enthousiastes. Hégésias, qui dégoûtait de ce monde ses auditeurs, était athée et de la secte des cyrénaïques (1509). Si la lecture de Platon tourna la tête à Cléombrote d'Ambracie, et lui fit chercher la mort pour jouir plus tôt de la vie future, cela prouve seulement qu'il avait le cerveau mal organisé. A présent cette maladie a changé; ce ne sont plus les croyants qui se tuent, ce sont les incrédules.

Chez les différents peuples les abus ne sont point nés du dogme de l'immortalité de l'âme; mais de celui de la résurrection des corps, mal entendu; la religion chrétienne, en épurant cet article de la foi primitive, a prévenu tous les inconvénients (1510).

§ XVIII.

Douzième objection: Les philosophes ont cru l'âme mortelle.

Douzième objection. La plupart des sages de l'antiquité ont cru la mortalité de l'âme, et n'ont pas été pour cela moins vertueux. Timée de Locres, Aristote, les platoniciens, Zénon, Ovide, les deux Sénèque, Epictète, Antonin, sont de ce nombre; Cicéron ne savait qu'en penser. Moïse et l'*Ecclésiaste* n'ont point parlé de la vie future. Les sadducéens, les épicuriens, les lettrés chinois, les principaux Romains, du temps de César et de Cicéron, n'espéraient rien après la mort ; ils n'étaient pas plus mauvais citoyens que les autres. L'homme qui n'attend point d'autre vie, n'en est que plus intéressé à se rendre celle-ci heureuse par l'estime et l'amitié de ses semblables (1511).

Réponse. En parlant des dogmes de la religion juive, nous verrons que Moïse et l'*Ecclésiaste* ont professé hautement l'immortalité de l'âme. Si les platoniciens et les stoïciens n'ont pas pensé de même, ils déraisonnent dans leurs livres.

Il est vrai que leur langage n'est pas constant. Lorsqu'ils ont parlé en législateurs et en politiques, ils ont senti la nécessité du dogme de la vie future pour appuyer les lois et la morale ; lorsqu'ils dissertent comme philosophes, ils répandent du doute sur toutes les vérités : il fallait d'autres maîtres pour instruire les hommes.

Quant à leur conduite, elle n'est rien moins qu'irrépréhensible. L'épicuréisme, devenu commun dans la Grèce et à Rome, précipita la chute de ces républiques; Polybe, Juvénal, Montesquieu, Bolingbroke, et d'autres, l'ont remarqué. Quand tous les incrédules auraient été vertueux, il ne s'ensuivrait rien; ils étaient en petit nombre, contenus par les lois, par les usages civils et religieux, forcés d'effacer par leur conduite le scandale de leurs opinions : il n'en serait pas de même chez un peuple entier de matérialistes.

La question est de savoir si un incrédule fera consister son bonheur à gagner l'estime et l'amitié de ses semblables, ou à satisfaire des passions impérieuses : l'expérience seule peut décider ce problème. L'un d'entre eux observe que l'amour de la vie et du bien-être a des droits plus pressés que ceux de l'amour-propre et du point d'honneur; que la vertu et la probité sont des

(1506) Sénèque, epist. 102, *ad Lucil.*

(1507) *Essai sur le mérite et la vertu*, liv. II, page 100.

(1508) Argument du *Phédon*, traduction de Dacier.

(1509) Cic., *Tuscul.*, l. I, n. 150. Morale d'Epicure, p. 24., *Encyclop.*, art. *Cyrénaïques*.

(1510) *Esprit des lois*, l. XXIV, c. 19; *Rech. phil. sur les Amér.*, t. II, p. 219.

(1511) *Syst. de la nat.*, t. I, ch. 13, p. 272, 287; *Dial. sur l'âme*, p. 44, etc.

choses étrangères à notre être, ornements et non fondements de la félicité (1512). Ce principe peut mener fort loin.

D'ailleurs, un homme qui croit à la vie future n'est pas moins sensible qu'un incrédule à la crainte du blâme, du mépris, de la haine de ses semblables, ni moins intéressé à rendre son sort heureux par la vertu. Il a donc un motif de plus, la crainte de déplaire à Dieu, en offensant les hommes.

§ XIX.

Contradictions de Shaftesbury.

Shaftesbury s'est attaché à prouver que la croyance d'une vie future produit de pernicieux effets. 1° Selon lui, une charité, prétendue surnaturelle, a souvent rompu les liens de l'humanité naturelle, a mis plus d'antipathie entre nous que les intérêts même temporels, a produit plus de division qu'il n'y en avait parmi les païens (1513).

2° Les espérances d'une autre vie nous font négliger les devoirs de la bienveillance naturelle; l'attachement à nos amis, à nos proches, à l'humanité, est regardé comme une affection mondaine et dangereuse au salut : les Chrétiens, obligés d'*avoir leur conversation dans le ciel*, ne tiennent plus à la terre (1514).

3° Si cette foi vient à manquer, la vertu ne tient plus à rien : si elle est ferme et vive, elle nous fait négliger les devoirs de la vie présente (1515).

4° Ce motif donne un esprit concentré et retréci, que l'on peut observer dans les dévots de toutes les sectes et de toutes les religions (1516).

5° Il ôte à la vertu son plus grand mérite, qui est le désintéressement ; ce n'est qu'un renoncement conditionnel aux plaisirs et aux avantages de cette vie, pour lesquels on se promet un meilleur équivalent (1517).

6° Le christianisme ne nous donne aucune idée des vertus les plus héroïques, de l'amitié, du zèle, du bien public, et ne leur promet aucune récompense (1518).

Un autre déiste, plein des mêmes idées, dit, en parlant d'un athée : Il fait le bien sans attendre de récompense ; il est plus vertueux et plus désintéressé que nous (1519).

Montrons d'abord que Shaftesbury s'est réfuté, nous répondrons ensuite.

Après avoir reconnu la nécessité des peines et des récompenses temporelles dans la société, il convient que l'espérance des récompenses et la crainte des peines d'une autre vie sont, en plusieurs occasions, d'un grand avantage pour assurer et affermir la vertu ; qu'elles peuvent nous disposer à l'embrasser enfin par un amour généreux (1520).

Il avoue que l'athéisme tend à retrancher toute affection à ce qu'il y a de plus aimable et de plus digne de l'homme ; que l'on est peu sensible à l'ordre moral, quand on envisage l'univers comme un chaos de désordre (1521) ; qu'un athée ne peut respecter sincèrement les lois et les magistrats, et que, puisqu'il est sous leur pouvoir, il est punissable (1522). Il dit que rien n'est plus capable d'exciter à la vertu, et de détourner du vice, que la présence d'un Etre suprême, témoin et juge de tout ce qui se passe dans l'univers ; qu'il y a une relation essentielle entre la vertu et la piété ; que la perfection et le mérite de la vertu sont dus à la croyance d'un Dieu rémunérateur et vengeur (1523).

Ses objections peuvent-elles détruire des aveux aussi formels ?

§ XX.

Fausseté de ses réflexions.

Il est d'abord absurde de supposer que les nations païennes ont eu moins de divisions et d'antipathie que les nations chrétiennes ; que les dissensions des hommes viennent de la croyance de l'immortalité ; le commun des païens y croyait aussi bien que nous.

1° Notre salut étant indépendant de celui des autres, il est impossible que notre intérêt éternel puisse être opposé à l'amour du prochain ; au tribunal du souverain Juge chacun rendra compte *pour soi-même* (1524). La charité universelle est, de toutes les vertus, la plus étroitement commandée.

2° Il n'est pas moins ridicule de mettre une différence entre cette *charité* universelle et l'*humanité ;* les devoirs de l'une et de l'autre sont absolument les mêmes. L'attachement à nos amis, à nos parents, à nos concitoyens, n'est blâmable que quand il est exclusif ou excessif, et qu'il nous porte à violer les devoirs de la justice. Lorsque saint Paul dit, *notre conversation est dans le ciel* (1525), il oppose cette maxime aux ennemis de la croix de Jésus-Christ, qui font leur dieu de leur ventre, qui mettent leur gloire dans leur ignominie, qui n'ont de pensées et d'affections que pour la terre. De tels hommes ne sont certainement pas propres à rendre de grands services à leurs frères.

3° Selon le même apôtre, Dieu a fait à la piété les promesses *de la vie présente et de la vie future* (1526) : quand un homme serait chancelant dans sa foi, il aurait donc encore les mêmes motifs d'être vertueux que les incrédules.

(1512) *Discours sur le bonheur*, pages 152, 172.
(1513) *Caractéristics*, t. I, p. 18
(1514) *Ibid.*, p. 99, t. II. p. 68.
(1515) *Ibid.*, p. 69.
(1516) *Ibid.*, p. 58.
(1517) *Caractéristics*, tome I, page 97 ; tome II p. 69.
(1518) *Ibid.*
(1519) *Nouv. Héloïse*, t. VI, lettre 8.
(1520) *Caractéristics* tome II, pages 60, 63, 273.
(1521) *Ibid.*, p. 69
(1522) *Ibid.*, p. 260.
(1523) *Ibid.*, p. 51, 57, 60, 61, 77, 81.
(1524) *Rom.* XIV, 10, 12.
(1525) *Philipp.* III, 18, 20.
(1526) *I Tim.* IV, 7.

4° A-t-on vu chez les épicuriens et les athées la même charité, le même zèle du bien public que chez les saints formés par la morale chrétienne? La philosophie a-t-elle jamais inspiré les soins, les travaux les sacrifices que la religion suggère en faveur des malheureux de toute espèce? Si les devots ont un esprit rétréci, ce n'est donc pas la religion qui le leur donne: encore vaut-il mieux que l'égoïsme philosophique.

5° C'est une absurdité de supposer que la vertu est plus généreuse lorsqu'elle a pour motifs les avantages temporels, que quand elle se propose une récompense éternelle. Shaftesbury pose pour principe, qu'il est de l'intérêt de l'homme d'être parfaitement bon et vertueux (1527); qu'il faut dans la société des peines et des récompenses; il est donc faux que toute espèce d'intérêt dégrade la vertu.

Nous convenons qu'une âme, excitée par la récompense à faire *le bien qu'elle hait*, et détournée du mal *pour lequel elle n'a d'ailleurs aucune aversion*, n'est point véritablement vertueuse (1528); mais quel est l'homme assez insensé pour se croire digne du ciel avec de telles dispositions? La religion les condamne formellement (1529).

6° Elle commande en propres termes *tout ce qui est juste, saint, aimable, louable* (1530), digne d'un honnête homme et d'un bon citoyen.

§ XXI.

Immortalité chimérique désirée par les incrédules.

Après avoir entendu les matérialistes déclamer contre la croyance de l'immortalité, on doit être bien surpris des éloges qu'ils donnent à ceux qui désirent de perpétuer leur mémoire. Selon eux, c'est une passion noble, fondée sur notre nature; la passion des grandes âmes, le préjugé le plus utile à la société, une *heureuse chimère*, qu'il ne faut pas traiter d'insensée. Nous devons révérer la mémoire des grands hommes, nous occuper de notre sort à venir, pour faire du bien et pour mériter les éloges de ceux qui viendront après nous. Mais on nous fait remarquer que les conquérants, les auteurs célèbres, les hommes puissants sont oubliés pour la plupart, et qu'à peine on se souvient de leur nom (1531). Nous voilà bien encouragés à prétendre aux éloges de la postérité!

Les livres saints nous donnent une leçon plus sage. Ils nous exhortent à honorer les grands hommes qui ont été nos bienfaiteurs et nos modèles (1532). La religion leur rend un culte solennel pour nous engager à suivre leur exemple. C'est un témoignage de la foi à l'immortalité et un encouragement à la vertu.

Mais si l'homme meurt tout entier il est aussi absurde d'honorer une cendre froide que de rendre grâces à la pluie qui nous a procuré une abondante récolte, ou au vent qui nous a donné une heureuse navigation. Que nous importent les respects de la postérité, lorsque nous ne serons plus? *Chimère heureuse* tant que l'on voudra; les hommes ne se conduisent point par des chimères, à moins qu'elles n'aient une apparence de réalité.

D'ailleurs, l'espérance de vivre dans la mémoire des hommes ne peut convenir qu'à ceux qui jouent un grand rôle dans la société. A quelle gloire future peut prétendre un simple particulier qui est à peine connu pendant sa vie? Cependant tous sont plus ou moins animés du même désir. Si tout périt à la mort, la nature les trompe tous, le bonheur de la société porte sur une illusion. N'attendre que le néant après la mort et vouloir encore subsister dans la mémoire des hommes, c'est une contradiction et un travers inconcevable. Il est clair qu'un philosophe, obstiné à soutenir cette absurdité, se déclare ennemi de la vertu et du bien de la société.

CHAPITRE VII.

DES MYSTÈRES RÉVÉLÉS DANS LA RELIGION PRIMITIVE.

Ils ont servi à conserver la foi des vérités démontrables.

Les vérités révélées à nos premiers pères, desquelles nous avons parlé jusqu'ici, sont démontrées par des preuves évidentes; à moins que la raison ne soit aveuglée par de faux préjugés, elle ne peut s'y refuser. On ne leur oppose que de vieux sophismes auxquels le genre humain résiste depuis deux mille ans. Mais ces vérités précieuses n'ont été conservées dans leur entier chez aucun des peuples qui ont perdu de vue la religion primitive; ceux même qui ont fait des progrès dans les sciences et dans les arts, les Egyptiens, les Grecs, les Romains, n'ont pas eu une croyance plus pure, une révélation plus raisonnable, que les nations barbares. Ce que l'on nomme *la religion naturelle* n'a existé que dans la branche des patriarches, sur laquelle il a plu à Dieu de veiller avec une attention particulière. Ainsi les vérités naturelles et démontrables, révélées dès la création, n'ont subjugué les hommes qu'avec le secours d'autres vérités surnaturelles et incompréhensibles, qui leur ont pour ainsi dire servi de sauvegarde.

La chute de l'homme et les suites de son péché, la venue d'un Médiateur pour les réparer, sont des faits importants que la raison ne pouvait découvrir; elle ne peut les concevoir lors même qu'ils lui sont intimés par l'autorité divine. Quoi qu'en disent les incrédules, il n'en est pas de même

(1527) *Caractéristics*, t. II, p. 81, 98.
(1528) *Ibid.*, p. 55.
(1529) *Ephes.* VI, 5.
(1530) *Ephes.* IV, 8.
(1531) *Syst. de la nat.* tome I, ch. 14, p. 296, 301.
(1532) *Eccli.* XLIV, 1.

de la création; nous avons prouvé qu'elle est démontrable. Si la philosophie n'a pas eu la force de s'élever jusqu'à cette hypothèse, c'est une preuve qu'il y a des vérités démontrables que l'homme n'aurait jamais aperçues sans la révélation.

Nous n'examinerons point si Dieu avait révélé aux patriarches le mystère de la sainte Trinité et celui de l'Incarnation; quel était le remède que Dieu avait institué dans les premiers temps pour effacer le péché originel, etc. Où la parole de Dieu se tait, la curiosité doit s'arrêter. Il vaut mieux, dit saint Augustin, douter de ce qui est inconnu que de disputer sur des choses incertaines (1533). L'ignorance qui vient de Dieu et du défaut de révélation est préférable, dit Tertullien, à la science qui vient de l'homme et de sa présomption (1534). Des probabilités, des raisons de convenance, des passages dont la tradition n'a pas suffisamment fixé le sens, ne sont pas des preuves assez fortes pour affirmer des faits si importants. Théodoret pense que Dieu n'a point révélé expressément aux Juifs le mystère de la sainte Trinité, à cause de leur penchant excessif au polythéisme et à l'idolâtrie (1535). La rédemption future du genre humain a été clairement promise à l'homme pécheur; a-t-il connu la manière dont elle devait s'accomplir? C'est ce que Dieu n'a pas jugé à propos de nous apprendre. Saint Paul, parlant de l'Incarnation, dit que ce mystère a été caché en Dieu, inconnu aux siècles et aux générations précédentes (1536). Jusqu'à quel point a-t-il été caché? On ne peut pas le définir.

La question principale qui est entre les incrédules et nous, qui embrasse toute la doctrine de la religion, est de savoir si Dieu peut révéler des mystères ou des dogmes incompréhensibles, et si l'homme peut être obligé de les croire; nous la traiterons dans un premier article. Le dogme du péché originel, qui tient à celui de la rédemption et à tous les autres mystères, sera le sujet du second. Après avoir considéré la noblesse de l'homme, il faut jeter un coup d'œil sur sa dégradation par le péché.

Nous verrons dans la suite que la rédemption simplement promise à notre premier père a été plus clairement annoncée par les prophètes; mais ce mystère n'a été pleinement développé que par son accomplissement et par la mission de Jésus-Christ. Sous cette troisième époque de la révélation, nous répondrons aux difficultés que les incrédules y opposent.

Bornons-nous à observer que le souvenir de la faute originelle, de la nécessité d'apaiser la justice divine par un culte religieux, de la promesse d'un Rédempteur, était le moyen le plus propre à conserver parmi les hommes la croyance d'un seul Dieu créateur, bienfaiteur, rémunérateur et vengeur. Il n'est pas surprenant qu'en oubliant une vérité humiliante pour eux, ils se soient égarés sans retour, se soient forgé de fausses idées de la Divinité, n'aient créé que des religions absurdes. Dès l'origine du monde, il a plu à Dieu d'attacher le salut à la foi humble et soumise; vainement l'homme s'est flatté dans tous les temps d'y suppléer par les prétendues lumières de la raison : soixante siècles d'une expérience contraire devraient l'avoir détrompé : il ne l'est pas encore.

ARTICLE I.

Dieu peut révéler des mystères et en exiger la croyance.

§ I.

Contradiction des incrédules sur les droits de la raison.

Un principe général des incrédules est qu'il nous est impossible de croire ce que nous ne concevons pas, et d'en avoir aucune certitude. La raison, disent-ils, ne peut porter aucun jugement sur un objet incompréhensible. *Juger*, c'est apercevoir la liaison ou la disconvenance de deux idées : si l'une ou l'autre passe notre conception, comment voir s'il y a entre elles de la liaison, ou s'il n'y en a point? Croire fermement ce que l'on ne conçoit pas, et dont on ne peut avoir aucune certitude, c'est opiniâtreté, fanatisme, et non persuasion raisonnable. La *foi* des croyants n'est qu'une habitude contractée dès l'enfance, de prononcer certains mots sans y attacher aucun sens. Un mystère ou un dogme de foi n'est qu'un jargon sans idées, auquel un homme sensé ne peut donner aucune valeur, puisqu'il n'y conçoit rien.

Non-seulement les dogmes de foi sont inconcevables, mais ils sont contradictoires; non-seulement on ne voit pas la liaison de ce qu'ils expriment, mais on en voit l'opposition : pour les croire, il faut contredire la lumière naturelle et renoncer au sens commun. Dieu ne peut pas exiger de nous un acquiescement impossible; dès qu'une doctrine choque de front les lumières de la raison, elle ne peut pas être révélée (1537).

Sur cette question, comme sur toutes les autres, la logique des incrédules brille dans tout son jour. Lorsqu'il s'agit d'attaquer les mystères, ils élèvent jusqu'aux nues les lumières et les droits de la raison; c'est la plus noble de nos facultés, le don qui nous distingue éminemment des animaux : nous ne pouvons lui imposer silence sans dégrader notre nature, sans faire injure au Créateur; lui-même ne peut l'exiger sans se contredire, etc. Veulent-ils humilier l'homme, le mettre au niveau des brutes, lui prouver qu'il n'a point d'âme? ils changent de ton. Cette raison, dont il est si fier, est fort au-dessous de l'instinct des animaux;

(1533) *De Genesi ad litt.*, l. VIII, c. 5.
(1534) *De anima*, c. 1.
(1535) *De Provid.*, Ier disc.
(1536) *Ephes.* III, 9; *Coloss.* I, 26.
(1537) *Dict. philos.*, art. *Foi*; *Quest. sur l'Enc.*, art. *Foi*; *Emile*, t. III, p. 159; *De la nat.*, Ve partie, ch. 11, pag. 68; *Nouv. lib. de penser*, p. 24; *Lettres à Eugénie*, tome II, page 5; *Le bon sens*, § 5, etc.

ceux-ci sont plus sages, plus raisonnables, plus heureux, mieux policés que nous, tout ce que la raison humaine a imaginé en fait de religion, depuis le commencement du monde, n'est qu'un tissu de chimères et d'absurdités, etc. Nous voilà bien préparés à respecter les droits sacrés de la raison !

Pour démontrer la thèse que nous soutenons contre eux, nous n'avons besoin que de leurs propres aveux. 1° Tous conviennent que, quelque système que l'on embrasse, on est forcé d'admettre des dogmes incompréhensibles ; 2° les différentes sectes se font mutuellement ce reproche ; 3° il est prouvé par la profession de foi que les unes et les autres sont obligées de faire ; 4° le principe contraire conduit directement au pyrrhonisme universel ; 5° on en voit la fausseté par la simple théorie de nos facultés et des différentes sources de nos connaissances. S'il est possible et indispensable à l'homme de croire des mystères, il n'est pas indigne de Dieu d'en révéler et d'en exiger la croyance.

§ II.

Aveux des sceptiques.

Commençons par l'aveu des sceptiques. Bayle convient que la raison n'est rien moins qu'un guide infaillible. Si elle était, dit-il, toujours d'accord avec elle-même, on pourrait se fâcher de ce qu'elle s'accorde mal avec quelques-uns de nos articles de foi ; mais elle est plus propre à démolir qu'à rebâtir ; elle connaît mieux ce que les choses ne sont pas, que ce qu'elles sont (1538).

L'opposition qui se trouve entre la révélation et quelques maximes de la raison, ne doit pas plus nous étonner que l'opposition entre une de ses maximes et une autre maxime. On s'abuserait grossièrement, si on se flattait de pouvoir toujours concilier ces dernières : les disputes innombrables dont retentissent les écoles, prouvent évidemment le contraire : il n'est aucune secte qui ne rejette quelques-uns des axiomes évidents (1539).

« On est forcé de convenir que nous avons été précédés d'une éternité : si elle est successive, elle est combattue par des objections insurmontables ; si elle n'est qu'un instant, les difficultés qu'elle entraîne sont encore plus insolubles. Il y a donc des dogmes que les pyrrhoniens mêmes doivent admettre, quoiqu'ils ne puissent résoudre les objections qui les combattent (1540). »

« Jamais prêtre, dit David Hume, dans l'intention d'apprivoiser et de subjuguer notre raison rebelle, n'inventa de dogme qui choquât davantage le sens commun, que le fait la doctrine d'une étendue divisible à l'infini, avec toutes ses conséquences, telles que tous les géomètres et tous les métaphysiciens les étalent pompeusement et avec une espèce de triomphe ;... elle choque les principes les plus clairs et les plus naturels de la raison humaine (1541). »

Un autre partisan du scepticisme s'explique ainsi :

« Le sceptique ne doute point de son existence, qu'il n'ait un corps, des sentiments, des pensées ; mais il nie que nous puissions expliquer comment cela se fait (1542). » Par conséquent, tout est mystère pour les sceptiques : qu'ils croient ou ne croient pas, cela est égal. A plus forte raison, les sectes dogmatiques sont-elles dans le cas de faire des actes de foi.

§ III.

Des matérialistes.

En effet, les matérialistes en font profession. L'un d'entre eux, après avoir soutenu le progrès des effets et des causes à l'infini, convient qu'en remontant toujours, on ne trouve que des effets sans cause première. « C'est à cet écueil, dit-il, que la raison humaine est venue échouer :... évitons avec soin de nous livrer aux spéculations sur la manière dont les choses ont été faites ; qu'il nous suffise de savoir qu'elles sont (1543). » Ainsi le premier article du symbole des athées est de croire des effets sans cause, au lieu d'admettre un Dieu pour cause première.

L'auteur du *Système de la nature*, après s'être évertué à expliquer les facultés et les opérations de notre âme par le mécanisme, avoue que cette théorie est inconcevable : « Notre âme, dit-il, est dans le même cas que tous les corps de la nature, dans lesquels les mouvements les plus ordinaires sont des *mystères inexplicables*, dont jamais nous ne connaîtrons les premiers principes (1544). »

Il convient ailleurs qu'un aveugle-né ne raisonnerait pas bien, s'il niait l'existence des couleurs (1545).

« J'avoue, dit La Métrie, que je ne conçois pas comment la matière peut sentir ou penser ; mais il n'est pas plus aisé de se faire une idée de l'âme (1546). »

Selon un autre incrédule : « Les aveugles-nés n'attachent aucune idée à la plupart des termes qu'ils emploient... Un miroir est une chose incompréhensible pour eux... Si un homme qui n'a vu que pendant un jour ou deux, se trouvait confondu chez un peuple d'aveugles, il faudrait qu'il prît le parti de se taire, ou de passer pour un fou ; il leur annoncerait tous les jours quelque

(1538) *Rép. au Prov.*, c. 15 ; *Œuv.*, tome III, p. 778.
(1539) *Entret. de Maxime*, ch. 7, tome IV, page 23.
(1540) *Rép. au Prov.*, c. 96, p. 691.
(1541) *Essai sur l'entendement humain*, page 320.
(1542) *Parité de la vie et de la mort*, art. 52, page 129.
(1543) *Dial. sur l'âme*, p. 161, 170.
(1544) *Système de la nature*, tome I, ch. 8, page 117.
(1545) *Ibid.*, t. II, c. 4, p. 126.
(1546) *Traité de l'âme*, ch. 10, § 9, ch. 16, page 200.

nouveau mystère, qui n'en serait un que pour eux, et que les esprits forts se sauraient bon gré de ne pas croire. Les défenseurs de la religion ne pourraient-ils pas tirer un grand parti d'une incrédulité si opiniâtre, si juste même à certains égards, et cependant si peu fondée (1547)? »

M. de Buffon cite l'exemple d'un aveugle, auquel il paraissait aussi absurde de peindre le visage d'un homme dans la boîte d'une montre, que de faire tenir un boisseau dans une pinte (1548). Il en est de même des sourds de naissance, à l'égard des sons et de leurs propriétés.

Un homme qui croit les mystères du christianisme, en vertu de la révélation, et qui se trouve avec des incrédules, est justement semblable à celui qui n'a vu que pendant un jour ou deux, et qui converse avec un groupe d'aveugles-nés ; il doit se taire ou passer pour un fou ; il se console par l'aveu qu'ils font que leur incrédulité est mal fondée.

L'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie*, convient que tous les systèmes sur la cause de la génération, de la végétation, de la nutrition, de la sensibilité, de la pensée, sont également inexplicables (1549).

§ IV.

Des déistes.

Passons aux déistes. L'auteur d'*Emile*, qui s'est élevé contre la croyance des mystères, a été forcé de se contredire. Il dit que nous n'avons aucune idée absolue des attributs de Dieu; que nous les affirmons sans les comprendre, et que c'est dans le fond n'affirmer rien; cependant, en parlant de l'essence de Dieu, il ajoute : « Moins je la conçois, plus je l'adore; le plus digne usage de ma raison est de m'anéantir devant Dieu (1550). Trop souvent la raison nous trompe; nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser..... Les objections insolubles sont communes à tous les systèmes (1551). »

Un déiste anglais fait cette réflexion : « Il n'y a pas jusqu'ici un seul système, par le moyen duquel les sociniens puissent sauver toutes les difficultés qui se trouvent dans l'Evangile, quoique abandonné à leurs propres interprétations; il n'est pas possible d'avoir du bon sens, sans avouer qu'il y a partout des vérités incompréhensibles (1552). »

Tout est mystère pour les ignorants ; les antipodes, pour le peuple grossier; l'eau glacée, pour les nègres de Guinée; l'électricité, le magnétisme, la communication du mouvement, l'élasticité des corps, etc., même pour les philosophes. Si l'homme ne doit croire que ce qu'il conçoit, plus il est ignorant, plus il a droit d'être incrédule. Mais si les sceptiques, les athées, les matérialistes, les déistes, les sociniens, sont réduits à croire des mystères, il ne doit pas nous en coûter beaucoup d'être aussi humbles qu'eux. Lorsqu'ils nous reprochent la crédulité, l'aveuglement, la stupidité des animaux, la fureur de dégrader la Divinité, le renoncement à la raison, etc., ces invectives retombent à plomb sur eux-mêmes.

§ V.

Tous se reprochent mutuellement de croire des mystères.

En second lieu, ils se font mutuellement le même reproche. « Les déistes, dit l'auteur du *Système de la nature*, n'ont point de motifs réels pour se séparer des superstitieux; il est impossible de fixer la ligne de démarcation qui les sépare des hommes les plus crédules, et qui raisonent le moins sur l'article de la religion... Toutes les rêveries de la superstition n'ont rien de plus incroyable que la Divinité qui lui sert de fondement... Pourquoi donc s'arrêter en chemin? Est-il dans aucune religion du monde un miracle plus difficile à croire que celui de la création ou de l'éduction du néant? Est-il un mystère plus difficile à comprendre que la nature même de Dieu?... Concluons donc que le superstitieux le plus crédule raisonne d'une façon plus conséquente, ou du moins est plus suivi dans sa crédulité, que ceux qui, après avoir admis un Dieu, dont ils n'ont aucune idée, s'arrêtent tout à coup, et refusent d'admettre les résultats immédiats et nécessaire de leur erreur (1553). »

Un des disciples de cet auteur a copié les mêmes réflexions (1554). Un autre matérialiste apostrophe ainsi les déistes: « Dès que vous admettez en Dieu des qualités incompatibles, la justice qui doit tout punir, la miséricorde qui doit tout pardonner; pourquoi nier que Dieu ait créé le monde à telle époque, qu'il l'ait noyé dans le déluge, qu'il ait donné une loi, qu'il l'ait abrogée ensuite, qu'il ait envoyé son Fils, etc. ? Il n'est pas plus impossible que Dieu se trouve tout à la fois sur tous les autels des Chrétiens, que d'être présent partout, sans néanmoins se trouver dans la matière. Est-il plus facile de créer un monde, que de redresser un boiteux? Y a-t-il un seul mystère qui répugne davantage que l'existence d'un esprit infini avec la matière (1555)? »

Les sceptiques et les pyrrhoniens, à leur tour, ne manquent pas de rendre le change aux matérialistes. N'admettez-vous pas vous-mêmes des mystères cent fois plus inintelligibles que ceux que vous rejetez? Une matière éternelle hétérogène; une nécessité absolue, qui n'est pas uniforme ; les progrès à l'infini des effets sans cause première ; la nécessité de tous les êtres, et leur change-

(1547) *Lett. sur les aveugles*, p. 12, 44.
(1548) *Histoire naturelle*, t. IV, in-12, p. 442.
(1549) *Questions sur l'Encycloped.*, article *Anguilles.*
(1550) *Emile*, t. III, p. 88.
(1551) *Ibid.*, p. 30 et 91.
(1552) *Pensées libres sur la religion*, page 117.
(1553) *Système de la nature*, tome II, c. 7, p. 223, 225.
(1554) *Le bon sens*, § 117, 118.
(1555) *Dial. sur l'âme*, p. 145 ; *IIe Lettre à Sophie*, p. 41.

ment continuel; un monde arrangé par des causes aveugles; le mouvement qui produit des idées, les idées qui opèrent du mouvement; des agents non libres et cependant punissables; des automates susceptibles de morale, etc. : la raison peut-elle digérer de pareils monstres? Cessez de reprocher aux autres leur crédulité, convenez que tout est mystère; que rien n'est compréhensible ni certain; que le doute universel est le seul parti dans lequel un sage puisse se retrancher. Ou la maxime philosophique, *on ne doit croire que ce que l'on conçoit*, est fausse, ou elle est vraie; si elle est fausse, tout mystère quelconque doit être cru, dès qu'il est prouvé; si elle est vraie, toute croyance accordée à un dogme inconcevable est une inconséquence et une contradiction.

En troisième lieu, nous avons fait voir au commencement de cet ouvrage, la chaîne des conséquences qu'il faut parcourir, en partant de la maxime dont les incrédules se font un bouclier contre la révélation et la foi : il faut devenir successivement socinien, déiste, athée, matérialiste, sceptique, pyrrhonien, adopter une philosophie qui n'est, selon l'expression d'un encyclopédiste, que l'art de *décroire* (1556). De même que la révolte contre les mystères du christianisme a enfanté des sociniens et des déistes; ainsi les dogmes obscurs que ceux-ci sont forcés d'admettre, ont fait naître le matérialisme, à plus forte raison les absurdités de ce système doivent-elles produire des pyrrhoniens. Quand les philosophes en sont là, ils ne sont plus redoutables.

§ VI.

Profession de foi des matérialistes

En quatrième lieu, sans avoir égard aux aveux de nos adversaires, nous sommes en état de démontrer que leur symbole est plus chargé de mystères que le nôtre. Si un matérialiste sait raisonner, voici quelle doit être sa profession de foi.

Je crois que tous les atomes de matière sont nécessaires, quoiqu'ils soient de différente nature; que la nécessité d'être est telle dans l'un, et non telle dans l'autre, quoique je ne puisse donner aucune raison de cette nécessité.

Conséquemment je crois que la matière est nécessaire, quant à la *substance*, et non quant aux modifications; mais j'avoue que je n'ai aucune idée de l'essence ou de la substance matérielle sans modifications. Cette substance n'a point commencé, quoique toutes ses modifications aient eu un commencement.

Je suis persuadé que telle modification ou tel développement de la matière est l'effet nécessaire d'un autre développement qui a précédé, celui-ci d'un autre, et ainsi en remontant toujours : cette chaîne de générations est éternelle et infinie, quoique j'en voie actuellement le terme.

Ce mouvement est essentiel à la matière, malgré son indifférence à toute espèce de mouvement particulier : il est vrai que je ne connais en elle aucune qualité essentielle, de laquelle le mouvement s'ensuive nécessairement.

Ce mouvement est assujetti à des lois invariables sans qu'aucune intelligence les lui ait prescrites, et sans que je puisse démontrer que d'autres lois seraient contradictoires.

Ainsi du mouvement de la matière et de la nécessité sont nés l'univers et tous les êtres qu'il renferme, sans qu'il ait été besoin de l'action d'une intelligence. Dans les ouvrages de la nature, qui paraissent les plus merveilleux, il n'y a ni ordre, ni désordre, ni causes finales, ni dessein, ni hasard, ni intelligence; quoique dans les ouvrages de l'art, copies très-imparfaites de ceux de la nature, il y ait de l'intelligence et du dessein.

La matière peut d'elle-même s'organiser, s'animer, prendre une combinaison de laquelle résulte la sensibilité et le sentiment; quoique d'ailleurs elle soit incapable du mouvement spontané.

Je crois que la matière peut penser, raisonner, vouloir, choisir; que toutes ces opérations sont un pur mécanisme; mais je ne puis expliquer ce mécanisme, ni le concevoir.

L'homme soumis, comme tous les autres êtres, aux impulsions de la matière, est capable de vice et de vertu, digne de châtiment et de récompense, sans être libre; le vice et la vertu ne sont qu'un bonheur et un malheur : un Dieu juste ne pourrait punir des crimes nécessaires; mais une société juste peut et doit les punir.

Entre les hommes, la sensibilité et le calcul des intérêts sont le seul lien de société. A la vérité, la plupart, très-mal organisés, sont incapables de faire sagement ce calcul; mais il est utile que cela soit ainsi. Les passions des hommes religieux ont produit tout le mal qui est arrivé dans le monde; mais chez un peuple athée, les passions ne causeraient point de mal.

Il est donc louable et avantageux de prêcher l'athéisme, malgré le penchant invincible de tous les hommes à croire un Dieu; les athées sont les hommes du monde les plus estimables, quoiqu'ils aient toujours été universellement détestés.

Je crois qu'un gouvernement, fondé sur l'athéisme, serait le plus parfait et le plus heureux que l'on puisse concevoir, quoique ce phénomène n'ait jamais existé, etc.

En suivant les conséquences de tous ces dogmes, nous pourrions multiplier les mystères, ou plutôt les absurdités à l'infini.

§ VII.

Symbole de la croyance des déistes.

Le symbole des déistes sera-t-il moins mystérieux? Il n'est pas aisé de le dresser : eux-mêmes ne savent ce qu'ils croient ou

(1556) *Encycl.*, art. *Unitaires.*

ne croient pas; à peine en trouve-t-on deux qui s'accordent.

Ils croient ou font semblant de croire un Dieu, mais sans pouvoir dire quels attributs on doit lui accorder ou lui refuser; il n'y eut jamais un Dieu plus indéfinissable.

Est-il créateur ou seulement ordonnateur de la matière? Si nous rejetons la création, nous retombons dans la fatalité; Dieu lui-même y sera soumis, et son pouvoir sera borné. Si nous le supposons créateur, c'est, selon les incrédules, un mystère à digérer.

Dieu a-t-il une providence? Jusqu'où étend-elle ses soins? Ou la raison doit se taire, ou elle fixera les bornes de cette providence à son gré. Pendant deux mille ans les philosophes se sont querellés sur cette question; ils sont encore à chercher une démonstration pour terminer la dispute.

Si Dieu n'a pas été libre dans la distribution des biens et des maux, nous ne lui devons ni reconnaissance, ni adoration : s'il l'a été, il faut faire un acte de foi sur les raisons qui ont réglé cette distribution.

Dans l'hypothèse de la liberté de l'homme, Dieu prévoit-il nos actions avec certitude? Dans celle de la fatalité, il n'y a plus lieu ni au châtiment ni à la récompense. Nouvel abîme dans lequel la philosophie s'est égarée de tout temps; on ne peut le sonder qu'à l'aide du flambeau de la révélation.

Il ne servirait de rien d'admettre un Dieu si on ne lui rend aucun culte. Mais quel culte doit-on lui rendre? Selon les déistes, tout culte est bon et agréable à Dieu; le monothéisme et l'idolâtrie, la religion et la superstition lui sont indifférentes. La *religion naturelle* est celle que tout homme peut se former en vertu du degré de capacité et de connaissances qu'il a reçues de la nature; s'il se trompe, son erreur ne lui est pas imputable: il ne tient qu'à Dieu de lui donner plus de lumière. Pourquoi Dieu a-t-il donné plus de lumière à un philosophe qu'à un sauvage? Je n'en sais rien.

De même, en fait de morale, les lois absurdes, les coutumes cruelles, les mœurs abominables des peuples barbares ne peuvent être des crimes; ils ne connaissent rien de mieux. Dieu ne peut les punir de n'avoir pas été assez éclairés; il lui est égal de sauver les hommes par des vertus réfléchies ou par des vices involontaires.

Quoique tous les hommes, même les philosophes, aient jugé qu'ils avaient besoin d'une révélation, il n'en faut point; la religion, telle que l'homme est capable de l'imaginer, lui suffit. Dieu l'a créé pour la religion et lui a cependant donné un penchant invincible à s'en former une fausse.

Toutes les prétendues révélations sont des impostures, le christianisme aussi bien que les autres. Il a cependant éclairé le monde; n'importe. Dieu s'est servi de quelques hommes fourbes ou fanatiques pour opérer la plus heureuse révolution; il leur a laissé faire un mélange ridicule de dogmes absurdes avec la morale la plus parfaite.

Dieu peut nous faire connaître des mystères par la raison, mais il ne peut nous en enseigner par la révélation; quoique tout-puissant, il ne peut accompagner la révélation d'aucun signe certain et indubitable.

Les dogmes n'ont produit que du mal. Il faut prêcher la morale sans dogme, quoiqu'il soit démontré par l'expérience que l'un n'a jamais pu subsister sans l'autre.

Nous pourrions ajouter aux mystères du déisme toutes les objections des athées contre cette hypothèse. Jamais les déistes n'ont pu y répondre solidement selon leurs principes. Nous le verrons ailleurs.

Quand nos adversaires nous auront montré, dans le symbole du christianisme, des mystères aussi absurdes et aussi multipliés que les leurs, nous leur permettrons d'invectiver contre la foi et contre la docilité des croyants.

§ VIII.

La raison même nous enseigne des mystères.

En cinquième lieu, remontons à la source de nos connaissances; nous sentirons encore mieux la fausseté et l'inconséquence de l'incrédulité.

Dieu est la source de toute vérité; c'est lui qui nous instruit par les lumières de la raison, par le sentiment intérieur, par les organes de nos sens, par le témoignage des autres hommes; c'est lui qui nous a imprimé le penchant naturel à mettre notre confiance dans ces différentes instructions. Il n'est aucun de ces moyens qui ne puisse nous conduire à la certitude, et il n'en est aucun par lequel Dieu ne nous enseigne des mystères. Ce point mérite attention.

Par la raison, ou par des principes évidents, nous démontrons l'existence d'une première cause éternelle, et ses principaux attributs; par le sentiment intérieur, nous sommes convaincus de l'existence et des facultés de notre âme; deux sources de mystères : les attributs de Dieu, les opérations de notre âme sont incompréhensibles, parce qu'ils ne peuvent être comparés à rien. Par la déposition de nos sens nous sommes instruits de l'existence des corps, de leurs qualités, de plusieurs phénomènes dont nous ne concevons ni la cause ni le mécanisme. Le témoignage des hommes apprend aux aveugles-nés l'existence et les propriétés de la lumière; aux ignorants, plusieurs faits singuliers qu'ils n'ont point vus et qu'ils ne comprennent point; aux philosophes mêmes, des phénomènes nouveaux et inouïs, dont ils n'ont pas encore l'expérience. Ces divers moyens nous donnent la certitude de plusieurs choses incompréhensibles; nous serions insensés de ne pas les croire sous prétexte que nous ne les concevons pas.

Pourquoi Dieu ne pourrait-il pas par lui-même, ou par des hommes envoyés de sa part, nous enseigner d'autres mystères, qui ne peuvent nous être connus par aucun des moyens précédents, surtout lorsqu'ils servent de base à une grande révolution que Dieu veut opérer dans le monde? Notre

raison sera-t-elle mieux fondée à les rejeter que ceux dont nous venons de parler?

§ IX.

Ce que c'est que la raison.

Qu'est-ce que la *raison?* Il n'est pas de terme dont les philosophes abusent plus communément : 1° Dans le sens philosophique, la raison est la faculté de *juger*, d'apercevoir la liaison ou l'opposition de deux idées; de connaître, par exemple, que *le tout est plus grand que la partie*, et d'acquiescer à l'évidence de cette proposition. 2° Dans le même sens, la raison est la faculté de *raisonner*, c'est-à-dire, de comparer ensemble deux jugements, et d'en tirer une conséquence. De ces deux propositions, le tout est plus grand que sa partie : or, ma tête est une partie de mon corps; la raison conclut sans hésiter, donc mon corps est plus grand que ma tête. 3° La raison se prend souvent pour la totalité des notions évidentes et des principes de raisonnement qui nous sont connus : cette proposition, *le hasard a fait toutes choses*, est contraire à la raison, c'est-à-dire, à toutes les notions évidentes que nous avons. 4° Elle se prend encore dans un sens plus restreint pour une notion ou une maxime particulière qui est évidente : cette proposition, *il ne faut pas croire ce qui est incompréhensible*, est contraire à la raison, ou à cette autre maxime plus sensée, *il faut croire tout ce qui est évidemment prouvé;* autrement il s'ensuivrait que l'acquiescement à une proposition quelconque doit dépendre, non de la force des preuves, mais du degré d'ignorance ou d'entêtement de celui qui les examine. 5° Enfin, la raison se prend pour le sens commun, pour le penchant et l'habitude qu'ont tous les hommes de juger et d'agir de telle manière dans telle circonstance. C'est le sens commun, par conséquent la raison, qui détermine tous les hommes à donner croyance à toute vérité suffisamment prouvée, soit qu'ils la conçoivent ou non : dans ce sens, nous disons que la foi est raisonnable, et que l'incrédulité est contraire à la raison. Sans cet heureux penchant, toute confiance, tout commerce, toute société serait impossible entre les hommes.

La raison, disent les incrédules, est le guide que Dieu nous a donné pour nous conduire; s'il nous obligeait de la contredire, il se contredirait lui-même. Pure équivoque. Par *la raison* entendent-ils le sens commun? Nous sommes d'accord; s'ils entendent la raison philosophique, ou la faculté d'acquiescer aux propositions évidentes, et d'en tirer des conséquences, leur principe est évidemment faux. La raison, prise dans ce sens, est celle de toutes nos facultés dont nous tirons le moins de secours : elle n'est d'usage que dans les matières de spéculation, dans les mathématiques et dans la métaphysique. Le sens commun, au contraire, nous fait acquiescer, avec une entière certitude, au sentiment intérieur, à la déposition de nos sens, au témoignage unanime de nos semblables; trois sources les plus fécondes de nos connaissances pratiques, les plus nécessaires de toutes.

Les philosophes mêmes l'ont senti. Ils nous avertissent que quiconque ne se rendrait qu'à l'évidence, ne serait guère assuré que de sa propre existence (1557); que si la philosophie venait à bout de faire agir tous les hommes selon les idées claires et distinctes de la raison, l'on peut être assuré que le genre humain périrait bientôt (1558); que si l'instinct ne prévalait en nous au raisonnement, le scepticisme entraînerait la ruine de la vie humaine (1559). Après de si bons avis, de quel front vient-on nous vanter la raison philosophique comme le seul guide à la conduite duquel Dieu nous ait confiés?

Le Père du genre humain a mieux pourvu à notre sûreté et à notre conservation; il nous a mis sous la sauvegarde de l'instinct et du sens commun : celui-ci est la raison par excellence, puisqu'il est le principal organe des soins de la Providence à notre égard. « Ma règle, dit l'auteur d'*Emile*, de me livrer au sentiment plus qu'à la raison, est confirmée par la raison même (1560). » Conséquemment, c'est Dieu qui nous porte à croire ce qui nous est intimé par le sentiment intérieur, par le rapport de nos sens, par le témoignage uniforme de nos semblables, soit que nous le concevions ou non. Loin de se contredire dans cette conduite, il ne fait que remplacer un conducteur ignorant par un guide plus sûr, et un secours très-borné par un autre plus puissant. Il en est de même lorsqu'il daigne nous parler par la révélation.

§ X

Différentes espèces d'évidence.

On abuse encore du terme d'*évidence*, il est bon de l'expliquer. Dans le sens rigoureux et philosophique, l'évidence est la liaison de deux idées clairement aperçues : Il est évident, par exemple, que le tout est plus grand que la partie : dès que nous concevons les idées de *tout*, de *partie*, de *grandeur*, il nous est impossible de ne pas acquiescer à la proposition énoncée. Cette évidence que l'on nomme *intrinsèque* n'a lieu que dans les propositions de mathématiques et dans un petit nombre de principes métaphysiques; ces principes ou axiomes sont d'une vérité éternelle et nécessaire; le contraire renferme contradiction.

Dans un sens moins rigoureux et plus ordinaire, l'évidence se prend pour toute espèce de certitude absolue, qui exclut le doute raisonnable. Nous disons, en dépit

(1557) *De l'esprit*, disc., c. 1, note, p. 22.
(1558) Bayle, *XVI*[e] *lettre crit.*, § 6.
(1559) Hume, *V*[e] *Essai*, p. 122; *XII*[e], page 259; *De l'homme*, par J. P. Marat, l. ii, p. 155.
(1560) *Emile*, t. III, p. 59.

des philosophes, qu'il nous est évident que nous sommes actifs et libres, puisque nous le sentons ; qu'il y a évidemment des corps, puisque nous en sommes assurés par tous nos sens ; que l'existence de Rome est un fait évident, puisque cent millions d'hommes en déposent. Il nous est aussi impossible de douter de ces vérités de fait, que de douter si le tout est plus grand que la partie. Dans les matières de fait, la certitude est entière, mais l'évidence est *extrinsèque :* ces trois propositions, *l'homme est libre, les corps existent, il y a une ville de Rome*, ne sont point composées d'idées dont la liaison soit nécessaire et évidente par elle-même ; cette liaison n'est que contingente: dans le premier cas, elle est connue par le sentiment intérieur ; dans le second, par la déposition des sens; dans le troisième, par le témoignage des hommes.

Nous nous servons même quelquefois du terme d'*évidence*, pour exprimer les effets de l'instinct : il est évident, disons-nous, que l'homme doit se conserver, puisqu'un instinct ou penchant général porte tous les hommes à leur conservation.

On appelle *évidence* ou certitude *métaphysique*, celle qui vient du sentiment intérieur, tout comme celle qui vient de la liaison de nos idées ; *évidence physique*, celle qui résulte de la déposition de nos sens, et de l'ordre constamment observé dans la nature ; *évidence morale*, celle qui porte sur le témoignage de nos semblables.

Les dogmes de foi ou *mystères* ne portent que sur une évidence extrinsèque ou morale ; leur révélation se prouve comme tous les autres faits : mais la certitude en est poussée à un tel degré, qu'elle doit prévaloir aux arguments que lui oppose la raison philosophique, parce que ceux-ci ne sont appuyés que sur notre ignorance et sur de fausses comparaisons.

L'existence de Dieu est démontrée; mais ses attributs paraissent inconcevables et incompatibles, lorsqu'on les compare à ceux des êtres créés ; les facultés et les opérations de notre âme sont incompréhensibles, parce que nous ne pouvons les comparer qu'aux propriétés de la matière : les propriétés des couleurs et de la lumière paraissent absurdes aux aveugles-nés, lorsqu'ils les comparent aux idées qu'ils reçoivent par le tact: la divisibilité même de la matière à l'infini semble entraîner des contradictions, parce que l'infini passe nos conceptions. De même, trois personnes dans une seule nature divine paraissent impossibles, parce que nous les comparons à la nature et à la personne humaines, les seules dont nous ayons connaissance.

Cependant un athée admet la divisibilité de la matière à l'infini ; il convient qu'un aveugle-né doit croire l'existence et les propriétés de la lumière, et il ne veut admettre ni les attributs divins, ni les facultés spirituelles de notre âme. Un déiste et un socinien consentent à recevoir les uns et les autres, et ils se révoltent contre la Trinité des personnes divines dans l'unité de nature : est-ce là, raisonner conséquemment, être d'accord avec soi-même?

§ XI.

Première objection : Il est impossible de croire des contradictions.

Première objection. Autre chose est de croire des dogmes incompréhensibles, autre chose d'admettre des absurdités et des contradictions : un homme raisonnable peut croire sur parole une chose qu'il ne conçoit pas ; mais il ne peut pas croire le contraire de ce qu'il conçoit: ce serait renoncer à la raison (1561).

Réponse. Il est faux que les mystères soient contradictoires. Une contradiction est l'opposition claire de deux idées: pour sentir qu'une proposition est contradictoire, il faut apercevoir l'opposition de deux idées qu'elle renferme, tout comme il faut en voir la liaison, pour juger qu'une proposition est évidente. Si l'une ou l'autre de ces idées est obscure, comment peut-on en voir l'opposition ou la liaison ? Affirmer qu'une proposition que l'on ne conçoit pas est contradictoire, ce n'est plus s'entendre.

Une perspective, un miroir, sont une superficie plate qui paraît profonde, ou qui donne une sensation de profondeur. Un aveugle-né, qui raisonne sur ce phénomène selon les idées qu'il reçoit par le tact, doit juger que *plat* et *profond* sont contradictoires; une perspective, un miroir, sont pour lui une contradiction. Pourquoi? c'est qu'il lui manque l'idée de la lumière réfléchie ; la contradiction prétendue ne vient que de son ignorance. S'il s'obstinait à soutenir que ce phénomène est absurde et impossible, il voudrait que son ignorance prévalût à une preuve morale positive, à un témoignage digne de croyance. Dites-lui que nous apercevons aussi promptement une étoile placée à cent millions de lieues que le faîte d'une maison. Nouvelle absurdité pour lui. Le mouvement, dira-t-il, est nécessairement successif ; il est donc impossible qu'un espace de cent millions de lieues soit parcouru en aussi peu de temps qu'un espace de vingt toises avec le même degré de mouvement. Voilà une démonstration complète ; vous ne le tirerez pas de là.

Nous croyons sur la parole de Dieu, qu'il est *un en trois personnes.* Absurdité, s'écrient le déiste et le socinien ; un et trois sont contradictoires. Il est aussi clair que Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit, sont trois natures en trois dieux, qu'il est clair que Pierre, Paul et Jacques sont trois hommes. Fort bien ; la comparaison entre la nature divine et la nature humaine est aussi juste que celle que fait l'aveugle entre la sensation du tact et celle de la vue. Il vous manque l'idée de nature infinie, tout comme il lui manque l'idée de

(1561) *Quest. sur l'Encyclop.*, art. *Foi.*

lumière et de vision : la contradiction que vous objectez n'est pas plus réelle que la sienne.

Sur la foi du sentiment intérieur, nous jugeons que notre âme meut notre corps. Cela ne se peut pas, dit un matérialiste; point de mouvement sans un choc, sans un contact, par conséquent, sans étendue; un être non étendu, qui meut un corps étendu, est une contradiction. Nous concevons qu'un corps ne peut mouvoir un autre corps sans un contact et une étendue; mais la comparaison entre un corps passif et un esprit actif, entre le mouvement communiqué et le mouvement spontané, est de même valeur qu'entre le sens du tact et celui de la vue.

On démontre, par l'idée d'*être nécessaire*, que Dieu est libre et immuable; cela paraît encore contradictoire à un athée. Une action libre, dit-il, est une modification contingente; lorsque j'agis, il me survient un mode que je n'avais pas, par conséquent un changement. D'accord; mais la comparaison entre une nature infinie et un être borné, est-elle plus sensée qu'entre l'œil et la main, entre le tact et la vue? Il nous manque une idée claire de l'éternité et de l'infini, pour concilier la liberté de l'action de Dieu avec son immutabilité.

§ XII.

Cependant les matérialistes en admettent.

Les mystères professés par les matérialistes ne sont pas de même espèce. Ils disent que la matière est nécessaire, quoique ses modifications soient contingentes. Y a-t-il ici de l'obscurité seulement, un simple défaut d'idées? ou une contradiction palpable? 1° L'idée de la matière n'a aucune liaison avec celle d'existence. 2° Nous concevons clairement que l'*être nécessaire* est celui dont la non existence renferme contradiction; l'être contingent est précisément l'opposé. 3° Nous ne sentons pas moins évidemment qu'un *changement* est la succession de modifications, de qualités, d'attributs dans un sujet. 4° Il est évident que rien n'existe sans qualité, sans attribut, sans modification, ce serait un pur néant. Il est donc démontré que ce qui existe nécessairement, a nécessairement tels ou tels attributs; s'ils viennent à changer, l'être change : il n'est plus immuable ni nécessaire, mais contingent ; affirmer le contraire, c'est se contredire formellement. Il n'est point ici question d'une comparaison fausse; il ne s'agit que de concevoir les termes. Nous défions les matérialistes de faire une analyse semblable d'aucun mystère de la foi.

Il est faux qu'en croyant un mystère, on croie le contraire de ce que l'on conçoit : un incrédule qui nie la Trinité, ne la conçoit pas plus que nous; il n'a pas de la nature et de la personne divine une idée plus claire que nous; il ne comprend pas mieux l'unité de personne dans un être infini, que la Trinité. Faire sur un mystère le sacrifice de notre raison, c'est renoncer à notre ignorance, et à toute comparaison fausse, rien de plus.

Quoique toute vérité incompréhensible soit un *mystère*, on ne donne point communément ce nom aux dogmes inconcevables qui sont prouvés par la raison, ou par le sentiment intérieur, ou par le témoignage des sens; mais seulement à ceux qui nous sont intimés par la révélation. La foi, par laquelle un aveugle-né croit l'existence de la lumière et de ses propriétés, est une foi humaine; elle ne porte que sur le témoignage des hommes ; la foi que nous ajoutons aux vérités révélées, est une foi divine, elle est fondée sur le témoignage de Dieu. Mais, à moins que Dieu ne nous ait parlé à nous mêmes, ce témoignage ne peut nous parvenir que comme tous les autres faits invinciblement prouvés. Nous ferons voir dans la suite, que ce plan est très-conforme à la sagesse divine et aux besoins de l'homme.

Quand la philosophie se révolte contre les mystères de la religion, elle se cabre contre son propre ouvrage; c'est sa témérité même qui a rendu nécessaire la révélation des mystères. En fait de révélation, elle n'avait respecté que les erreurs, elle avait sapé par les fondements toutes les vérités du dogme et de la morale; il a donc fallu que Dieu lui imposât silence, et la forçât de plier sous le joug de la parole divine.

§ XIII

Deuxième objection : On ne peut ni croire ni rejeter ce qu'on n'entend pas.

Deuxième objection. Selon Locke, « une proposition doit être entendue avant qu'on la puisse croire ou rejeter; un homme ne saurait donner son consentement à aucune affirmation ou négation, à moins qu'il n'entende les termes de la manière qu'ils sont joints dans la proposition, et qu'il ne conçoive la chose affirmée ou niée. » Or, dans une proposition qui énonce un mystère, nous n'avons aucune idée du sujet ni de l'attribut, aucune intelligence des termes : donc nous ne pouvons ni la croire ni la rejeter. Si l'on enseignait un dogme de foi à un ignorant dans une langue inconnue, en grec ou en hébreu, il lui serait également impossible de l'admettre, ou de le nier : toute proposition qui exprime un mystère est pour nous une langue inconnue (1562).

Réponse. Il est donc décidé qu'un aveugle-né ne peut croire ni rejeter ce qu'on lui dit de la lumière et des couleurs ; que lui en parler en français, en hébreu ou en indien, c'est la même chose. Un philosophe aussi célèbre que Locke aurait dû sentir cette absurdité : quand il admet que la matière est divisible à l'infini, a-t-il une idée fort claire de la matière et de l'infini?

Pour pouvoir admettre ou rejeter une proposition, il n'est donc pas nécessaire d'avoir une idée claire, exacte, complète du sujet et de l'attribut; il suffit d'en avoir une notion

(1562) *Le christianisme raisonné*, IIe partie, pages 57, 58.

obscure et incomplète, par analogie avec quelqu'autre idée; autrement nous ne pourrions acquiescer qu'aux propositions évidentes par elles-mêmes, ni rejeter que les propositions évidemment absurdes; nous serions forcés de demeurer en suspens sur toutes les autres.

Nous pouvons apercevoir la liaison de l'attribut avec le sujet, ou directement en elle-même, ou dans un autre moyen : dans le premier cas, l'évidence est intrinsèque; dans le second, elle est extrinsèque à la proposition. Quand on dit à un aveugle, qu'une étoile peut être aperçue aussi promptement que le faîte d'une maison, cette possibilité ne peut lui être connue par elle-même, ou par le simple énoncé des termes, mais seulement par le témoignage de ceux qui ont des yeux; par cette même voie, il acquiert au moins une idée obscure et incomplète du sens des termes.

De même, lorsque nous disons, *il y a des corps, notre âme meut notre corps, Dieu est un en trois personnes*, la liaison du sujet et de l'attribut, dans ces trois propositions, n'est point évidente par elle-même; elle est connue dans la première par le témoignage de nos sens; dans la seconde, par le sentiment intérieur; dans la troisième, par la révélation divine. Par ces mêmes moyens, nous acquérons une idée plus ou moins claire du sens des termes : dans ces trois cas, l'évidence est seulement extrinsèque, comme dans le cas de l'aveugle.

Si ces propositions nous étaient énoncées dans une langue inconnue, nous ne pourrions avoir aucune idée de ce qu'elles expriment.

§ XIV.

Troisième objection : Un mystère n'est qu'un jargon de mots sans idées.

Troisième objection. La profession de foi d'un mystère n'est qu'un jargon de mots sans idées, avec lesquels on satisfait à tout, hormis à la raison; les plus intelligents n'y conçoivent rien: ils mentent en disant leur catéchisme : une telle foi peut-elle être de quelque mérite? Dieu peut-il y attacher le salut (1563)?

Réponse. Nous avons cependant vu l'auteur de cette objection faire un acte de foi sur les attributs divins, en avouant humblement qu'il ne les conçoit pas; selon lui, c'est le plus digne usage que nous puissions faire de notre raison (1564) : Dieu peut donc nous en faire un mérite et y attacher le salut. Par la contradiction dans laquelle il tombe ici, il a donné beau jeu aux athées contre lui.

Lorsqu'un aveugle affirme l'existence et les propriétés de la lumière, est-il vrai que ce soit pour lui un jargon de mots sans idées, qu'il n'affirme rien dans le fond, qu'il mente en répétant ce qu'on lui a dit, qu'il soumette à l'autorité des hommes l'autorité de Dieu parlant à sa raison, etc., etc.? Sa croyance est sage, et son incrédulité serait insensée.

Nous n'obéissons pas moins à la raison lorsque nous croyons ce que Dieu a révélé, quoique nous ne le comprenions pas. Nous ne renonçons point à notre entendement, puisqu'il ne nous donne aucune lumière, ni à l'évidence, puisqu'il n'y en a point; mais à notre ignorance et à toute comparaison fausse, parce que les mystères ne peuvent être comparés à rien. Nous nous en rapportons au sens commun, qui nous dicte que des preuves positives et invincibles de la révélation doivent prévaloir à notre ignorance, qui ne prouve rien.

Que peuvent donc nous opposer les déistes, qui sont forcés d'admettre les mystères de leur religion prétendue naturelle; les matérialistes, qui, au lieu des mystères de Dieu, croient fermement les mystères de la matière; les sceptiques mêmes, qui, au défaut de l'évidence métaphysique, se contentent de la probabilité et agissent en conséquence? A plus forte raison devons-nous être contents de la certitude morale de la révélation poussée au plus haut degré, puisqu'il y aurait de la folie à exiger l'évidence géométrique ou métaphysique.

§ XV.

Quatrième objection : Il faut des raisons pour soumettre la raison.

Quatrième objection. « On a beau me crier, *soumets ta raison;* autant peut m'en dire celui qui me trompe : il me faut des raisons pour soumettre ma raison...... Le Dieu que j'adore n'est point un Dieu de ténèbres; il ne m'a point doué d'un entendement pour m'en interdire l'usage : me dire de soumettre ma raison, c'est outrager son auteur...... De quel genre seront vos preuves pour me convaincre qu'il est plus certain que Dieu me parle par votre bouche, que par l'entendement qu'il m'a donné?... M'apprendre que ma raison me trompe, n'est-ce pas réfuter ce qu'elle m'aura dit pour vous? Quiconque veut récuser la raison, doit convaincre sans se servir d'elle.... Il n'y a rien de plus incontestable que les principes de la raison, et l'on ne peut autoriser une absurdité sur le témoignage des hommes.... Si les vérités éternelles que mon esprit conçoit pouvaient souffrir quelque atteinte, il n'y aurait plus pour moi nulle espèce de certitude; et loin d'être sûr que vous me parlez de la part de Dieu, je ne serais pas même assuré qu'il existe (1565). »

« Si donc il y a des dogmes révélés, ils doivent être clairs, lumineux, frappants par leur évidence; la révélation n'est vraie, qu'autant qu'elle sert à dissiper l'obscurité que la raison et la religion naturelle lais-

(1563) *Emile*, t. IV, p. 77; *Lettre à M. de Beaumont*, p. 59. BAYLE. *Entret. de Maxime*, ch. 7, page 20.

(1564) V. ci-dessus, § 4.

(1565) *Emile*, t. III, p. 129, 139, 140, 142, 143, 145.

sent encore sur les grandes vérités qu'elles nous enseignent (1566). »

Réponse. Nous avons démontré, que quand nous croyons des mystères sur la parole de Dieu, à proprement parler, nous ne soumettons pas notre raison ; nous soumettons seulement notre ignorance à la voie d'instruction : l'objection des déistes n'est donc qu'un verbiage ridicule.

Les raisons que nous avons de soumettre la faculté de raisonner, lorsqu'elle ne voit goutte et que Dieu parle, sont : 1° que, selon l'auteur lui-même, trop souvent la raison nous trompe, et ne nous donne que trop le droit de la récuser (1567) : de quelle faculté s'est-il servi pour s'en convaincre ? 2° Le bon sens, qui dicte que quand un moyen d'instruction manque, il faut recourir à un autre ; lorsque la faculté de raisonner ne peut voir la vérité ou la fausseté d'un dogme en lui-même, il faut consulter ou le sentiment intérieur, ou nos sens extérieurs, ou le témoignage des hommes, ou celui de Dieu.

C'est ainsi que nous agissons lorsque nous croyons notre liberté, malgré les prétendues démonstrations des fatalistes ; lorsque nous admettons les propriétés incompréhensibles de la matière en dépit des sophismes des pyrrhoniens, et les attributs de la divinité malgré les objections des athées ; lorsque nous ajoutons foi à des phénomènes que nous n'avons pas vus, et que nous ne concevons pas, sur la parole des philosophes ; enfin, lorsque sur la parole de Dieu, nous croyons des mystères qui passent nos faibles conceptions.

Dans tous ces cas, il est faux que nous renoncions à notre entendement, que nous donnions atteinte à toute espèce de certitude, etc. Ce sont les incrédules qui tombent dans toutes ces absurdités.

De quel genre seront vos preuves pour me convaincre ! Nous les avons exposées ; c'est tantôt le sentiment intérieur, tantôt des principes évidents ; ici la déposition de nos sens, là des témoignages irrécusables : pour les dogmes révélés, ce sont les motifs de crédibilité, dont la révélation est revêtue : nous les citerons en abrégé dans un moment.

M'apprendre que ma raison me trompe, n'est-ce pas réfuter ce qu'elle m'aura dit pour vous ? Cependant l'auteur de l'objection convient que la raison nous trompe, quand elle s'élève contre les attributs de Dieu, contre le sentiment intime de notre liberté, contre les sens qui nous attestent les propriétés des corps, contre le témoignage des hommes qui attestent aux aveugles-nés les phénomènes de la lumière : donc elle nous trompe encore, quand elle se révolte contre les dogmes que Dieu a révélés.

Il n'y a rien de plus incontestable que les principes de la raison. Fausse maxime. Ces prétendus principes sont opposés au sens commun dans tous les cas dont nous venons de parler : si on les suivait, la société ne pourrait subsister entre les hommes.

On ne peut autoriser une absurdité sur le témoignage des hommes. Soit : est-il démontré que nos mystères sont des absurdités ?

Si les vérités éternelles pouvaient souffrir quelque atteinte, etc. Où sont les vérités éternelles opposées à nos mystères ?

Il est donc faux que les dogmes révélés doivent être clairs, lumineux, etc. Dieu naurait pu nous révéler que des propositions de géométrie ou des axiomes de métaphysique. Des dogmes clairs pour les savants, seraient obscurs pour les ignorants ; ils auraient droit de les rejeter. La nature de l'infini et ses attributs seront toujours incompréhensibles à des esprits bornés.

§ XVI.

Cinquième objection : La révélation a dû rendre toute vérité claire.

Cinquième objection. « Je conviendrai, si l'on veut, que les mystères de Dieu sont impénétrables ; mais ces mystères, cachés de toute éternité, ont dû cesser de l'être à l'avénement du Christ ; car enfin, *révéler* signifie dévoiler, montrer, ôter l'obscurité, répandre la clarté sur l'objet inconnu ; c'est ce que n'a point fait la révélation supposée par les Chrétiens. »

Réponse. Une équivoque suffit-elle donc pour faire le procès à la révélation ? Révéler un fait ou un phénomène, c'est en apprendre l'existence à celui qui l'ignore, mais ce n'est pas toujours le lui faire concevoir. Les naturalistes viennent de nous révéler que des limaçons, auxquels on avait coupé la tête, en ont reproduit une nouvelle : nous ne l'eussions pas imaginé avant l'expérience ; mais ils ne nous ont pas expliqué comment cela se fait, ils ne le savent pas eux-mêmes. Ceux qui ont des yeux, révèlent aux aveugles-nés les phénomènes de la lumière ; mais ils ne viendront pas à bout de les leur faire comprendre.

De même, Jésus-Christ nous a révélé que Dieu est un en trois personnes, qu'il est lui-même Dieu incarné ; sans lui, les hommes ne l'auraient pas su : mais il nous est impossible de comprendre ces vérités ; nous ne pouvons les comparer à aucune autre. Il est absurde d'exiger que la révélation nous fasse comprendre les attributs d'une nature infinie.

Il n'en est pas moins vrai que la révélation a rendu plusieurs de ces attributs plus clairs et plus démontrables. Faute de connaître la création, les anciens philosophes n'ont jamais su démontrer l'unité, la spiritualité, la simplicité parfaite de l'Etre divin et les conséquences qui s'ensuivent. Si nous cessions de croire les mystères révélés, la philosophie nous aurait bientôt replongés dans le chaos des anciennes erreurs sur la

(1566) *Emile*, p. 138 ; *Le bon sens*, § 135 ; *VIIe Lettre à Sophie*, p. 109, etc.

(1567) *Ibid.*, t. III, p. 91.

nature de Dieu. Les déistes, qui se tiennent si fiers de leur prétendue religion naturelle ne voient pas, ou font semblant de ne pas voir qu'ils en sont redevables à la révélation: sans elle, seraient-ils plus éclairés que ne l'ont été Pythagore, Platon, Socrate, Cicéron, etc.

§ XVII.

Sixième objection : Les miracles ne peuvent prouver des choses impossibles.

Sixième objection. La révélation n'est prouvée que par des faits, et ceux-ci sont des événements miraculeux, contraires à l'ordre de la nature. La force des témoignages qui en déposent, peut-elle prévaloir, et à la certitude physique des lois de la nature qui nous prévient contre tous les miracles, et à la certitude métaphysique de nos idées naturelles, en vertu desquelles les mystères nous paraissent contradictoires? Ce double poids ne doit-il pas l'emporter sur toute preuve morale quelconque, à quelque degré de force qu'on la suppose parvenue?

Réponse. L'objection est spécieuse, mais elle pèche dans le principe et dans les conséquences.

Il est faux d'abord que des faits miraculeux, *seuls* et indépendants de leurs circonstances, soient la preuve unique de la révélation : ces preuves sont, 1° la sainteté, et les vertus de ceux qui l'ont annoncée et qui ont opéré des miracles ; 2° l'excellence et la pureté de la morale, à laquelle ces miracles servent de base aussi bien qu'aux mystères ; 3° la nature de ces mystères mêmes, qui sont intimement liés à la morale, qui l'appuient par leurs conséquences, et qui étaient nécessaires pour réprimer les attentats de la philosophie ; 4° la manière dont la révélation s'est établie, et les obstacles qu'elle a eus à vaincre ; 5° les deux autres révélations qui avaient précédé, et qui forment avec la troisième, un plan complet que la Providence a suivi constamment ; 6° les effets salutaires qui en ont résulté, et le besoin qu'en avait le genre humain ; 7° la chaîne des erreurs qu'il faut parcourir dès que l'on s'écarte de ce plan salutaire, etc. Il suffit d'indiquer seulement ces preuves ; elles seront développées dans la suite de notre ouvrage.

En second lieu, indépendamment de leur poids, qui est invincible, nous soutenons qu'une preuve morale, complète et irrécusable, doit l'emporter sur toute autre. 1° La prétendue certitude physique, contraire aux miracles, n'est qu'une preuve négative ou une ignorance : l'ordre de la nature est constant et immuable pour nous parce que nous ne l'avons jamais vu interrompre par l'opération de Dieu ; mais ce que nous n'avons pas vu ne forme aucun préjugé contre le témoignage de ceux qui ont vu. Pouvons-nous nier la renaissance des têtes de limaçons, parce que nous ne l'avons pas vue, et qu'elle nous paraît contraire à l'ordre de la nature, tel que nous l'avions observé jusqu'à présent? Quant à l'avenir, nos sens ne peuvent nous attester ce qui se fera ou ne se fera point : nous n'avons donc aucune certitude physique de la constance future de l'ordre de la nature, mais seulement une confiance fondée sur la bonté de Dieu, qui n'en conserve pas moins sa puissance. Un aveugle-né ne peut opposer au témoignage des yeux qu'une fausse évidence, uniquement fondée sur l'ignorance.

2° La prétendue certitude métaphysique, que nous opposons aux mystères, n'est encore qu'une ignorance : nous ne les concevons pas; mais ce défaut de conception ne fait pas preuve contre Dieu qui les conçoit: ils ne nous semblent contradictoires, que parce que nous les comparons à des objets auxquels ils ne peuvent être comparés : une comparaison fausse n'est pas une démonstration. Soutiendrons-nous que nous avons de la nature divine une évidence métaphysique, en vertu de laquelle il est démontré que cette nature ne peut pas subsister en trois personnes?

Dans la dissertation sur les différentes espèces de certitude que nous placerons à la fin de cette première partie, nous prouverons qu'un aveugle-né, qui n'aurait reçu la vue que pour quelques moments, serait forcé d'admettre sur le témoignage des hommes, des phénomènes qui lui paraîtraient contraires à la certitude physique, et à toutes les notions métaphysiques qu'il peut avoir.

Nous serons obligés de revenir à cette matière, en parlant des dogmes du christianisme : mais il fallait d'abord poser les principes généraux, et réfuter les objections qui attaquent toute révélation quelconque ; ce préliminaire était nécessaire, avant d'examiner si Dieu a révélé des mystères dès le commencement du monde.

ARTICLE II.

Dogme du péché originel.

§ I.

Révélation du dogme dans les livres saints.

Ce mystère n'est ni absurde, ni incroyable, quoi qu'en disent les censeurs de la révélation ; il s'accorde avec les notions de la bonté, de la sagesse et de la justice divine.

L'homme a été créé intelligent et libre, susceptible de lois et de morale, de soumission et de désobéissance, de vice et de vertu ; nous en avons la preuve dans le sentiment intérieur. Dieu, en vertu de son autorité souveraine, et sans déroger à aucune de ses perfections, a pu rendre le bonheur de l'homme conditionnel, le faire dépendre du bon usage qu'il ferait de sa raison et de son libre arbitre : nous l'avons prouvé en traitant la question de l'origine du mal (1568). Que Dieu en ait agi ainsi, la

(1568) *Ci-dessus*, c. 4, art. 4, § 9.

révélation nous l'apprend. Dieu, disent les livres saints, avait placé l'homme dans un lieu délicieux où étaient rassemblés tous les fruits capables de plaire à l'œil et de flatter le goût, et lui avait imposé cette loi : *Tu peux manger de tous ces fruits ; mais ne touche point à celui qui donne la science du bien et du mal; si tu en manges, tu mourras.* Eve, tentée par le serpent, ose goûter de ce fruit défendu, et engage son mari à imiter sa désobéissance. A peine ont-ils satisfait leur curiosité, que leurs yeux s'ouvrent, ils se sentent coupables, ils rougissent de leur nudité, ils craignent et fuient la présence du Maître qu'ils ont offensé. Dieu prononce contre Adam cette terrible sentence : *Parce que tu as écouté la voix de ton épouse, et que tu as mangé du fruit dont je t'avais défendu de manger, tu cultiveras une terre maudite, qui te produira des ronces et des épines; tu mangeras ton pain à la sueur de ton front, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre d'où tu as été tiré : tu n'es que poussière, et tu y rentreras* (1569). Telle est, en deux mots, l'histoire qui scandalise les incrédules ; nous écouterons leurs plaintes.

La misère de l'homme condamné nous fait comprendre quels étaient les avantages de son premier état : 1° l'innocence et le droit à la béatitude, l'heureuse ignorance du bien et du mal, ou des remords de la conscience; 2° l'empire sur les passions : il n'a senti la honte qu'après le péché ; 3° l'exemption de la mort et de la douleur, Adam les a perdus pour lui et pour sa postérité. Nous naissons héritiers d'un père coupable, déchus du droit à la béatitude, sujets à des passions rebelles, condamnés à souffrir et à mourir.

La croyance de cette tache héréditaire a persévéré constamment chez les descendants des patriarches : Moïse nous l'a transmise par tradition. Job reconnaît que l'homme est souillé par le péché dès sa naissance : *Qui peut rendre pur l'homme formé d'un sang impur, sinon Dieu seul* (1570)? David avoue la même vérité, lorsqu'il dit : *J'ai été conçu dans l'iniquité et formé en péché dans le sein de ma mère* (1571). Selon le livre de la *Sagesse*, Dieu avait créé l'homme immortel et à son image, mais la mort est entrée dans le monde par la jalousie du démon (1572). L'Ecclésiastique observe que le péché a commencé par une femme, et qu'elle nous a donné à tous la mort (1573). La révélation chrétienne a développé plus clairement le dogme du péché originel, en nous expliquant les effets de la Rédemption du genre humain par Jésus-Christ.

§ II.

Il y en a des vestiges chez toutes les nations.

L'auteur de la *Philosophie de l'histoire* avoue que la chute de l'homme dégénéré, est le fondement de la théologie de presque tous les peuples (1574) : Zoroastre en a fait un dogme de sa religion (1575-76). L'auteur de l'*Antiquité dévoilée* par ses usages, prétend retrouver chez toutes les nations des vestiges de cette tradition (1577); nous l'avons vue chez les Indiens (1578). Elle n'était pas inconnue aux philosophes grecs ; ils avaient imaginé la préexistence des âmes dans une autre vie où elles ont péché; ils regardaient l'union de ces âmes avec le corps comme une punition de leurs crimes passés (1579). Saint Augustin s'est servi de cette erreur même, pour montrer aux pélagiens l'universalité de la croyance du péché originel (1580).

Il faut que cette tradition remonte au berceau du genre humain; si elle était née chez un peuple particulier, après la dispersion, elle n'aurait pu se répandre d'un bout du monde à l'autre.

On vient nous dire que toutes les nations mécontentes de leur sort, dans l'état sauvage, ont pensé qu'un Dieu bon n'avait pas pu les créer dans un état si misérable, sinon pour les punir d'un péché d'origine; mais cette conséquence n'est pas assez clairement liée avec le principe, pour que tous les peuples aient fait le même raisonnement : il ne s'accorde guère avec l'opinion de certains philosophes qui jugent que les sauvages sont plus heureux que nous.

Les patriarches ne sont point nés dans l'état sauvage · l'histoire sainte nous montre les arts cultivés promptement chez les enfants d'Adam ; il a vécu neuf cent trente ans, pendant lesquels il a instruit ses neveux de sa faute et du châtiment qu'il en éprouvait. Les vestiges du paradis terrestre ont subsisté jusqu'au déluge; Noé et ses enfants ont pu les voir. Ici, le fait, les témoins oculaires, les monuments, l'état de la société, marchent de concert; il n'est donc pas étonnant qu'une tradition si bien cimentée se soit répandue et perpétuée : le rêve de quelques particuliers n'aurait pu opérer le même effet.

Nous n'examinerons point toutes les circonstances de la narration de Moïse, sur lesquelles on peut former des questions. Selon la réflexion de Bayle : « De la manière dont l'historien raconte ce funeste événement, il paraît bien que son intention n'a pas été que nous sussions comment l'affaire s'était passée, et cela seul doit persuader à toute personne raisonnable que la plume de Moïse a été sous la direction particulière du Saint-Esprit. En effet, si Moïse eût été le maître de ses expressions et de ses pensées, il n'aurait jamais enveloppé d'une façon si étonnante le récit d'une telle action; il en aurait parlé d'un style un peu plus humain

(1569) *Gen.* II et III.
(1570) *Job* XIV, 4.
(1571) *Ps.* L, 7.
(1572) *Sap.* II, 23.
(1573) *Eccli.* XXV, 33.
(1574) *Phil. de l'hist.*, c. 17, p. 87.
(1575-76) *Zend-Avesta*, tome II, pages 378, 592.
(1577) *Antiquité dévoilée*, tome III, à la fin.
(1578) *Ci-dessus*, c. 3, § 3, art. 7.
(1579) HUET, *Quæst. Alnet.*, l. II, c. 9.
(1580) *Contre Julien*, l. IV, c. 12 et 13.

et plus propre à instruire la postérité ; mais une force majeure, une sagesse infinie le dirigeaient de telle sorte qu'il n'écrivait pas selon ses vues, mais selon les desseins cachés de la Providence (1581). »

Ce même critique soutient que l'on attribue mal à propos à nos premiers parents, des lumières suffisantes pour apercevoir les conséquences de leur conduite ; qu'il n'y a point de lecteur qui, sur le narré de leur chute, ne les déclare dûment atteints et convaincus d'une prodigieuse simplicité. Par là il insinue qu'ils ont péché par ignorance plutôt que par malice, et il ajoute : « Aussi est-il fort apparent que l'historien a coupé trop court le fil de sa narration, Dieu ne voulant pas que nous en sussions davantage (1582). » Il répète ailleurs la même observation sur la facilité extrême avec laquelle Adam et Eve ont succombé, et il dit : « Gardons-nous bien toutefois de croire que Moïse a trop abrégé cette narration, ou que, suivant le génie des Orientaux, il cache sous le voile de quelque fable, ce funeste événement (1583). »

Sans nous arrêter à cette contradiction, il y a un raisonnement simple à faire : Dieu a puni très-sévèrement la faute de nos premiers parents : donc ils ont eu toutes les connaissances et les secours nécessaires pour s'en preserver.

Les rêveries des rabbins et d'autres auteurs sur ce point, que Bayle a compilées, sont de l'érudition dépensée en pure perte, et qui ne nous apprend rien : les auteurs anglais de l'*Histoire universelle* ont rassemblé les conjectures qui paraissent les plus probables (1584) ; mais la substance du fait est la seule chose qui nous intéresse.

§ III.

Difficultés que présente la narration de Moïse.

Les censeurs de la révélation ont trouvé plusieurs choses à reprendre dans la narration de Moïse : selon eux, il est difficile de concevoir qu'il y ait eu un arbre qui donnât la connaissance du bien et du mal ; d'ailleurs, pourquoi Dieu ne veut-il pas que l'homme connaisse le bien et le mal (1585) ? L'empereur Julien a fait cette objection (1586), et il paraît l'avoir empruntée des manichéens. Déjà les marcionites étaient scandalisés de l'histoire de la chute de l'homme (1587).

Réponse. Dieu voulait sans doute que l'homme connût le bien et le mal, pour pratiquer l'un et éviter l'autre ; il lui avait donné avant sa chute cette connaissance, sans laquelle Adam aurait été incapable de pécher (1588) ; Dieu n'impute point à péché ce qui se fait par une ignorance involontaire et invincible. Mais il n'était pas nécessaire que l'homme connût par expérience la honte, le regret, le remords d'avoir fait le mal, ni qu'il pût comparer ce sentiment avec celui de l'innocence. Voilà ce que son péché lui apprit ; et il n'était pas besoin pour cela que le fruit dont il mangea eût la vertu physique de lui faire connaître ce bien et ce mal (1589).

Dieu avait dit : *Dès que vous en mangerez, vous mourrez.* « Cependant, reprend un philosophe, Adam en mangea et ne mourut point. Plusieurs Pères ont regardé cela comme une allégorie. En effet, on pourrait dire que les autres animaux ne savent pas qu'ils mourront ; mais que l'homme le sait par sa raison. Cette raison est l'arbre de la science, qui lui fait prévoir sa fin. Cette explication serait peut-être la plus raisonnable. »

Réponse. Elle n'est point raisonnable : 1° Dans ce cas, Dieu aurait défendu à l'homme de faire usage de sa raison pour prévoir sa fin, et de penser à la mort : quel eût été le but de cette défense ? 2° C'est l'expérience et non la raison, qui nous apprend que nous devons mourir ; si nous n'avions jamais vu mourir personne, nous ne penserions pas que notre vie dût finir. 3° La sentence prononcée contre Adam explique le sens de la menace ; elle signifie, non pas qu'Adam mourrait sur-le-champ, mais qu'il deviendrait sujet à la mort. 4° Plusieurs Pères ont tourné ce fait en allégorie morale ; mais aucun n'a douté de la réalité du fait, et n'a pensé que le récit fût purement allégorique.

Sur la tentation d'Eve par le serpent, le même philosophe observe qu'il n'est fait, dans tout cet article, aucune mention du démon, que toute cette aventure est physique et dépouillée d'allégorie. En même temps il assure que c'est une fable fondée sur l'idée que les anciens Orientaux avaient du serpent, une fable comme celle de Pilpay, où l'on fait parler les animaux, comme les métamorphoses, etc. Julien et Tindal ont pensé de même (1590).

Réponse. Nous ne concevons point en quel sens une aventure aussi fabuleuse peut être physique et dépouillée d'allégorie ; les fables de Pilpay, etc., sont certainement des allégories.

Si Moïse n'a pas fait mention du démon plus expressément, il avait ses raisons ; mais les docteurs hébreux n'y ont pas été trompés : tous ont cru que le démon avait emprunté l'organe du serpent : cela est clair

(1581) *Nouv. de la rép. des lett.*, Juillet 1686, art. 2, p. 592.

(1582) *Ibid.*, p. 593.

(1583) *Dictionnaire critique*, article *Eve*, remarque A.

(1584) *Hist. univ.*, t. I.

(1585) *Dictionn. philosoph.*, article *Genèse ; Phil. de l'Hist.*, c. 16, note, p. 45 ; TINDAL, ch. 14, page 155.

(1586) Dans S. CYRILLE, p. 89.

(1587) S. AUG., *contra Faustum*, l. XXII, ch. 4 ; TERTULL., *adv. Marc.*, l. II, c. 25.

(1588) *Creavit illis scientiam spiritus...et mala et bona ostendit illis.* (*Eccli.* XIX, 5.)

(1589) S. AUGUST., *L. de vera relig.*, ch. 20, n. 38 ; *Contra advers. legis et prophet.*, liv. I, c. 14, n. 18.

(1590) Dans S. CYR., l. III, p. 86 ; TIND., p. 229 ; c. 14, p. 353.

par le passage du livre de la *Sagesse*, que nous avons cité, § 1. Roland observe que la tradition des démons changés en serpents est très-ancienne chez les Arabes (1591).

La narration de Moïse, loin d'avoir aucun trait de ressemblance aux fables des Orientaux, en est la condamnation; la plupart des nations païennes ont rendu aux serpents un culte superstitieux; on se servait de ces animaux pour en tirer des augures : le serpent était divinisé chez les Egyptiens, adoré par les Babyloniens; chez les Grecs et chez les Romains c'était le symbole d'Esculape; il est encore le fétiche des nègres de Juida. Pour couper la racine de toutes ces erreurs, Moïse le représente comme un animal maudit de Dieu.

§ IV.

Faux commentaires d'un philosophe.

Toute cette aventure, continue le philosophe, est si physique et si dépouillée d'allégorie, qu'on y rend raison pourquoi le serpent rampe depuis ce temps-là sur son ventre, pourquoi nous cherchons toujours à l'écraser, et pourquoi il cherche toujours à nous mordre.

Réponse. Avant de condamner l'historien sacré, il faudrait savoir de quelle espèce de serpent il a voulu parler; si toute espèce de serpent a toujours rampé sur le ventre; s'il n'y en a pas quelque espèce qui soit utile et amie de l'homme. Les nègres de Juida vivent familièrement avec des serpents, qui tuent les autres serpents venimeux : ils les regardent comme des divinités bienfaisantes, et leur rendent un culte (1592). Il n'est donc pas vrai que tous les serpents cherchent à nous mordre, et que l'homme soit attentif à les écraser tous. Avec une connaissance encore très-imparfaite de la nature, et sur une narration très-succincte, il y a de la témérité à décider que telle ou telle circonstance a pu ou n'a pas pu arriver dans le paradis terrestre. C'est ce que saint Augustin répondait aux manichéens (1593).

Notre censeur trouve mauvais que Dieu ait dit à Eve : *Je multiplierai vos misères et vos grossesses; vous enfanterez dans la douleur; vous serez sous la puissance de l'homme, et il vous dominera.* « On ne conçoit guère, dit-il, que la multitude des grossesses soit une punition; c'était au contraire une source de bénédiction, surtout chez les Juifs. Les douleurs de l'enfantement ne sont considérables que dans les femmes délicates; celles qui sont accoutumées au travail accouchent très-aisément, surtout dans les pays chauds. Il y a quelquefois des bêtes qui souffrent beaucoup dans leur gésine, il y en a même qui en meurent. Lorsqu'une femme a plus d'esprit et de force que son mari, c'est elle qui est la maîtresse. »

Réponse. Toutes ces remarques ne prouvent rien. 1° Le texte de Moïse est mal rendu; il signifie : *Je multiplierai les douleurs de vos grossesses;* d'où l'on peut conclure que dans l'état d'innocence les femmes seraient devenues mères sans douleur. Il n'en est pas de même dans l'état présent; dans toutes les conditions et dans tous les climats, toutes souffrent plus ou moins, et éprouvent toujours un état fâcheux. 2° L'exemple des bêtes ne décide rien contre le privilége purement gratuit que Dieu avait accordé à la femme dans l'état d'innocence. 3° Sa dépendance à l'égard de l'homme, est constante et générale; quelques exceptions rares ne dérogent point à l'universalité de la loi; les femmes ne s'y dérobent que chez les nations corrompues par le luxe.

§ V.

L'homme est-il né bon? sentiment des Pères.

Le même auteur soutient que l'homme n'est point né pervers et enfant du démon; si telle était sa nature, il commettrait des noirceurs, des barbaries; sitôt qu'il pourrait marcher, il se servirait du premier couteau qu'il trouverait pour blesser quiconque lui déplairait. Il ressemblerait nécessairement aux petits louveteaux, aux petits renards, qui mordent dès qu'ils le peuvent. Au contraire, il est par toute la terre du naturel des agneaux tant qu'il est enfant (1594).

Réponse. Si ce philosophe avait élevé des enfants, ou les avait mieux observés, il serait plus instruit; les nourrices en savent plus que lui. On voit souvent des enfants, encore à la mamelle, écumer de fureur; s'ils avaient la force, ils détruiraient leurs semblables; la faiblesse seule retient ces prétendus agneaux : mais ils ne demeurent pas longtemps ensemble sans se battre, et sans s'arracher leurs jouets. C'est qu'en eux la sensibilité physique prévient le sentiment moral qui ne paraît et ne mûrit qu'avec la raison. En général les enfants sont destructeurs, jaloux, vindicatifs, rapportant tout à eux-mêmes.

L'auteur d'*Emile* dit quelque part, que l'homme enfant est un petit tigre qui aime à mordre et à dévorer : cela est vrai jusqu'à un certain point. Après cette observation, comment peut-il soutenir que l'homme n'est point né *méchant*, c'est-à-dire, enclin au mal? Si cela était, l'éducation serait bien moins nécessaire et bien moins difficile.

On appelle *enfants du démon*, les enfants non baptisés qui sont encore infectés de la coulpe originelle, par opposition aux enfants baptisés, qui, en recevant la grâce sanctifiante, sont devenus *enfants de Dieu.*

Un autre veut prouver la bonté naturelle de l'homme, par la multitude des établissements de charité que l'on voit parmi

(1591) *Eclaircissem. sur la religion mahomét.*, p. 278.
(1592) *Histoire univers.*, tome XXV, pag. 350 et suiv.
(1593) *De genesi contra Manich.*, l. II, c. 17.
(1594) *Quest. sur l'Encyclop.*, art. *Homme sociable*, p. 105.

nous (1595). Mais si c'était un effet de la bonté naturelle, on en verrait de semblables chez les Chinois, les Indiens, les Tartares, les Nègres et les Lapons : où les trouve-t-on ailleurs que chez les nations chrétiennes? On peut même prédire que si la philosophie parvenait à étouffer la religion, ces établissements ne subsisteraient pas longtemps; *l'humanité* de nos sages commencerait par supputer combien ils coûtent à fonder et à soutenir; elle jugerait que les vertus que l'on y exerce sont trop chères.

L'homme en général, n'a pas besoin de précepteurs pour apprendre le mal ; il faut des leçons, des exemples, des récompenses, des punitions, des motifs surnaturels pour le porter au bien.

Nous ne connaissons, dit le même critique, aucun Père de l'Eglise, jusqu'à saint Augustin et saint Jérôme, qui ait enseigné la doctrine du péché originel. Saint Clément d'Alexandrie, cet homme si savant dans l'antiquité, loin d'en parler dans un seul endroit, demande comment peut être coupable un enfant qui vient de naître. Le grand Origène est encore plus positif; il avoue bien que le péché est entré dans le monde par Adam; mais il tient que c'est seulement la pente au péché qui y est entrée : aussi se passa-t-il beaucoup de temps avant que la coutume de baptiser les enfants prévalût. Tertullien ne voulait pas qu'on les baptisât. Dans les deux premiers siècles, le baptême des enfants ne fut point en usage.

Pélage et ses disciples disaient : « Si tous les enfants naissent les objets de la colère éternelle, c'est donc un crime affreux de les mettre au monde ; le mariage n'est qu'une émanation du mauvais principe des manichéens. » Comme saint Augustin avait été manichéen, il fut obligé de s'élever contre Pélage, et il donna son arrêt de damnation contre tous les enfants nés et à naître dans l'univers, quand ils meurent sans avoir été régénérés en Jésus (1596).

Réponse. Si l'on veut se donner la peine de lire la note des éditeurs d'Origène, sur le quatrième livre *contre Celse*, n° 40, on y verra les passages formels de saint Justin et de saint Irénée, qui ont vécu avant saint Clément d'Alexandrie, ceux d'Origène même et de Tertullien, sur le péché originel, et on sera surpris de la hardiesse de nos critiques.

Saint Clément d'Alexandrie disputait contre Tatien et d'autres hérétiques qui condamnaient le mariage, qui soutenaient que la procréation des enfants est un crime; il cite ce passage de Job, selon la version des Septante : ***Personne n'est exempt de souillures, quand même il n'aurait vécu qu'un seul jour*** (1597). « Qu'ils nous disent, ajoute ce Père, où a péché un enfant qui vient de naître, ou comment est tombé sous la malédiction d'Adam, celui qui n'a encore fait aucune action? Il ne leur reste, selon moi, qu'à soutenir conséquemment que la génération est mauvaise, non-seulement quant au corps, mais quant à l'âme. Lorsque David a dit : *J'ai été conçu en péché, et formé en iniquité dans le sein de ma mère :* il parle d'Eve selon le style des prophètes : celle-ci est la *mère des vivants :* mais si lui-même a été conçu en péché, il n'est pas pour cela un pécheur ni un péché (1598). » En effet, les deux passages cités par saint Clément, signifient de deux choses l'une : ou qu'un enfant est souillé du péché, parce que sa procréation est un crime; ou qu'il l'est parce qu'il descend d'Adam et d'Eve coupables. Saint Clément rejette le premier sens adopté par les hérétiques; il s'en tient au second. Il appelle le baptême une *régénération*, ou renaissance : en aurions-nous besoin si la première naissance était exempte de péché?

Il est vrai que le grand Origène est encore plus positif : nous pouvons juger de la doctrine de saint Clément, par celle de son disciple. « On baptise les enfants, dit-il, pour leur remettre les péchés : quels péchés? en quel temps les ont-ils commis? ou quelle raison peut-il y avoir de baptiser les enfants, sinon le sens de ce passage : *Personne n'est exempt de souillure, quand même il n'aurait vécu qu'un seul jour?* Parce que le baptême efface les souillures de la naissance ; c'est pour cela qu'on baptise les petits enfants (1599). » Il prouve la même chose par les paroles de David (1600) : Voilà comme le baptême ne fut point en usage dans les deux premiers siècles (1601).

Il est faux que Tertullien ait condamné cet usage; il jugeait seulement qu'il était mieux de différer le baptême jusqu'à ce que les enfants fussent en état de connaître la doctrine et les devoirs du christianisme (1602) : mais son avis particulier n'a jamais été suivi.

Lorsque Pélage concluait du péché originel, que c'était donc un crime de mettre des enfants au monde, il ne faisait que renouveler un faux raisonnement des anciens hérétiques, déjà réfuté par les Pères des deux premiers siècles. Autre chose est de soutenir que naître est un crime; autre chose d'affirmer que c'est un malheur de naître du sang d'Adam coupable.

Il est absurde de juger que saint Augustin fut obligé de soutenir contre Pélage le péché originel, parce qu'il avait été manichéen; au contraire, par là il donnait occasion aux pélagiens de dire qu'il n'était pas encore guéri du manichéisme, puisqu'il soutenait un dogme dont les manichéens pouvaient tirer avantage.

(1595) *Quest. sur l'Encyclop.*, article *Charité* p. 305.

(1596) *Quest. sur l'Encyclop.*, article *Péché originel.*

(1597) *Job* XIV, 4 et 5.

(1598) *Stromat.*, l. III, c. 16.

(1599) Homil. 14 *in Lucam.*

(1600) Tract. 9 *in Matth.*; homil. 8 *in Levit.*, etc.

(1601) *Voy.* HUETTI *Origeniana*, l. II, quest. 7, n. 24.

(1602) *De baptismo*, c. 18.

L'arrêt de damnation, prononcé par ce Père contre les enfants morts sans baptême n'est pas aussi sévère qu'on le prétend : « Quoique je ne puisse décider, dit-il, quelle sera leur peine, quelle en sera l'espèce ni le degré, je n'ose cependant assurer qu'il vaudrait mieux pour eux ne pas exister que d'être où ils seront (1603). » Certainement saint Augustin n'aurait pas eu ce doute, s'il avait cru que les enfants morts dans le péché originel sont condamnés aux flammes éternelles.

§ VI.

Première objection : Ce dogme est injurieux à la bonté de Dieu. — Deuxième objection : Effets du baptême.

L'auteur d'*Emile* a fait aussi des objections contre le dogme du péché originel; mais elles ne sont pas plus solides que les précédentes.

Première objection. La doctrine du péché originel est sujette à des difficultés terribles; elle obscurcit la justice et la bonté de l'Etre suprême. Le moyen de concevoir que Dieu crée tant d'âmes innocentes et pures, tout exprès pour les joindre à des corps coupables, pour leur y faire contracter la corruption morale, et pour les condamner toutes à l'enfer, sans autre crime que cette union qui est son ouvrage (1604)? C'est une objection des marcionites et des manichéens (1605).

Réponse. Nous ignorons ce qu'entend l'auteur par *corps coupables.* Dieu ne crée point les âmes *tout exprès*, pour leur faire contracter la corruption morale; ce n'est point là son dessein; il avait créé l'homme dans l'innocence : la chute d'Adam a dérangé ce plan de bonté infinie. Dieu était-il obligé de prévenir cette chute? En traitant la question de l'origine du mal, nous avons prouvé le contraire. L'auteur de l'objection enseigne lui-même que l'abus que l'homme fait de sa liberté ne peut point être imputé à la Providence (1606) : soutiendra-t-il que Dieu devait plutôt tarir la source de la race humaine après le péché d'Adam que de la laisser multiplier avec cette tache? Sur quoi fondé ?

Dieu ne condamne point *à l'enfer* les âmes, sans autre crime que leur union avec le corps et pour le seul péché originel, rien ne nous oblige à embrasser cette doctrine rigoureuse. Il est très-permis de croire, avec saint Thomas, que Dieu les prive seulement de la béatitude surnaturelle à laquelle elles n'ont aucun droit. La Faculté de théologie de Paris, dans la censure d'*Emile* (1607), a décidé que ce sentiment n'est point condamnable, et il paraît fondé sur le passage de saint Augustin, que nous venons de citer.

Il n'est pas plus contraire à la justice divine, qu'à la justice humaine, de punir les enfants de la faute de leur père, en les dépouillant des privilèges gratuits dont ils auraient joui, si leur père avait été fidèle. Le droit à la béatitude surnaturelle, l'empire absolu sur les passions, l'exemption de la douleur et de la mort, étaient des dons de pure libéralité de la part du Créateur : saint Augustin l'enseigne formellement (1608); et toute l'Eglise applaudit à la condamnation de Baïus, qui avait soutenu le contraire (1609).

Dans le temps que la servitude était de droit commun chez toutes les nations, un père pouvait se vendre lui-même avec tous ses enfants nés et à naître; il aliénait leur liberté avec la sienne. Tous les jours, des pères, par leur mauvaise conduite, dissipent l'héritage, détruisent les espérances et les privilèges auxquels leurs enfants pouvaient prétendre : un gentilhomme qui déroge à sa noblesse, fait naître ses enfants roturiers par sa faute, etc. Dans tous ces cas, les enfants portent la peine de l'imprudence de leur père, et cela ne paraît point injuste.

A la vérité, le concile de Trente et les théologiens supposent dans l'âme des enfants, avant le baptême, une tache du péché, *reatum peccati;* par conséquent autre chose que la privation de la grâce sanctifiante. Mais le mot de *tache*, en parlant d'une âme spirituelle, est une métaphore que personne n'entreprendra jamais d'expliquer; et nous ne voyons pas quelles conséquences les incrédules peuvent en tirer contre la bonté, la justice et la sainteté de Dieu. Il est toujours vrai de dire que Dieu ne punit que ce qui est péché et imputable, et qu'il récompense tout acte de vertu sans exception.

Deuxième objection. Le baptême efface le péché originel, et nous rend l'innocence primitive; nous en sortons aussi sains de cœur qu'Adam sortit des mains de Dieu; ce péché ne peut donc plus être la source de notre penchant au mal (1610).

Réponse. En nous rendant l'innocence et le droit à la béatitude éternelle, le baptême ne nous affranchit point de l'empire des passions et de la nécessité de souffrir et de mourir, parce que l'un et l'autre rendent la vertu plus méritoire. Dieu remédie aux passions par la grâce du Rédempteur; il nous console de la mort par l'espérance de la résurrection : nous sommes donc amplement dédommagés de nos pertes, et nous pouvons dire avec l'Eglise : *O felix culpa!*

Selon l'auteur d'*Emile*, les effets du baptême et de la rédemption sont nuls; les Chrétiens sont à peu près aussi vicieux que les infidèles. Cela est faux et ne prouve rien. La grâce, quelque puissante qu'elle

(1603) *Contra Julian.*, l. v, c. 8; *Op.*, tome X, p. 650.

(1604) *Lettre à M. de Beaumont*, p. 19.

(1605) TERTULLIEN, *adv. Marc.*, livre XI, ch. 11 ; S. AUGUST., *contra adv. leg. et proph.*, l. I, ch. 14 et 15.

(1606) *Emile*, t. III, p. 71.

(1607) Prop. 24, 25, 26, 33, p. 90 et 155.

(1608) L. III *De lib. arb.*, c. 20; *Retract.*, l. I c. 9; *De bono persev.*, c. 11 et 12.

(1609) Prop. 24, 55, 78.

(1610) *Lettre à M. de Beaumont*, p. 20.

soit, n'ôte point au chrétien la liberté de résister; et les infidèles ne sont privés ni de la lumière naturelle, ni de la voix de la conscience, ni de toute la grâce surnaturelle. Ainsi l'enseignent saint Augustin et saint Prosper (1611). Saint Jean dit que le Verbe divin éclaire tout homme qui vient en ce monde (1612); saint Paul assure que, si la multitude des hommes sont morts par le péché d'Adam, la grâce de Dieu se répand par Jésus-Christ sur cette même multitude (1613).

§ VII.

Troisième objection : Pourquoi Adam fut-il pécheur ? — Quatrième objection : La concupiscence est naturelle. — Cinquième objection : La défense n'était qu'un avis. — Sixième objection : La peine serait trop cruelle.

Troisième objection. Si nous sommes pécheurs à cause du péché de notre premier père, pourquoi celui-ci fut-il pécheur lui-même ? (1614.)

Réponse. Pure équivoque. Nous sommes *pécheurs*, et enclins au péché, à cause de la faute de notre premier père; et il fut pécheur lui-même, c'est-à-dire capable de pécher par son libre arbitre. Ni la grâce de l'innocence, ni celle de la rédemption, ne rendent l'homme impeccable.

Quatrième objection. La concupiscence n'est point un effet du péché originel. « Regimber contre une défense arbitraire et inutile, est un penchant naturel, conforme à l'ordre des choses et à la bonne constitution de l'homme. Il serait hors d'état de se conserver, s'il n'avait un amour très-vif pour lui-même et pour le maintien de tous ses droits, tels qu'il les a reçus de la nature (1615). » Or, la concupiscence n'est autre chose que cet amour.

Réponse. 1° C'est une absurdité de supposer à l'homme des droits qui ne viennent pas de Dieu, une liberté qu'il n'appartient pas à Dieu de borner : l'homme n'a-t-il pas reçu de Dieu tout ce qu'il tient de la nature?

2° Il y a de la témérité à regarder comme *inutile* et arbitraire la loi que Dieu avait imposée à Adam : celui-ci devait sans doute l'obéissance à son Créateur; il fallait donc un précepte positif pour mettre cette obéissance à l'épreuve. Y en avait-il un plus simple que de défendre à l'homme placé dans un jardin de toucher à un fruit particulier? L'auteur même d'*Emile* observe ailleurs, que le but du précepte intimé à Adam était de donner d'abord aux actions humaines une moralité qu'elles n'eussent de longtemps acquise (1616).

L'amour de la liberté est naturel; mais le degré de vivacité auquel nous le portons, n'est pas nécessaire à notre conservation. Les anciens philosophes ont jugé que le combat continuel qui règne entre les passions et la raison, entre le devoir et l'amour de la liberté, n'était point conforme à l'ordre des choses, ni à la bonne constitution de l'homme. Un caractère heureux, qui le porte au bien presque sans effort, n'est pas moins capable de le conserver, qu'un tempérament sujet à des passions violentes.

Cinquième objection. L'ordre enfreint par Adam, paraît moins une véritable défense qu'un avis paternel; c'est un avertissement de s'abstenir d'un fruit qui donne la mort.

Réponse. Vaine imagination; les termes de la défense et ceux de la condamnation sont clairs et précis, et la peine qui s'est ensuivie en fixe le vrai sens. Par quelle raison dira-t-on que le fruit défendu était mortel ? Adam et Eve ne sont point morts sur-le-champ pour en avoir mangé.

Sixième objection. A considérer dans toutes ses circonstances le péché d'Adam, l'on n'y peut trouver qu'une faute des plus légères : cependant, quelle effroyable punition! être condamné lui et toute sa race à la mort en ce monde, et à passer l'éternité dans l'autre, dévoré des feux de l'enfer (1617).

Réponse. Rien ne nous oblige à croire que toute la race d'Adam ait été condamnée, pour le péché originel, aux feux de l'enfer; l'Ecriture ne le dit point, et saint Augustin n'a pas osé le décider.

Nous sommes très-peu en état de peser toutes les circonstances du péché d'Adam; il faudrait estimer l'importance et les motifs de la loi, la puissance des secours accordés pour l'accomplir, le degré de connaissance qu'en avait Adam, la force ou la faiblesse de la tentation, etc. Dieu seul peut en juger. Nous devons donc nous en tenir à la révélation, qui, par la rigueur de la peine, nous donne lieu de conclure la grièveté de la faute : toute autre spéculation est frivole et téméraire.

§ VIII.

Promesse de la Rédemption ; notions générales de la miséricorde de Dieu.

Il serait inutile d'examiner si la malédiction que Dieu prononça contre le serpent, renferme une promesse positive et une prophétie claire de la venue du Rédempteur; nous convenons qu'à peser simplement les termes, le sens peut paraître douteux. Mais en comparant le texte avec le langage des siècles suivants, avec les promesses faites à Abraham et à Isaac, avec la prophétie de Jacob, avec les oracles des prophètes postérieurs, avec la croyance constante des Juifs, avec l'événement, ces divers objets se prêtent une lumière et une force mutuelle, forment un ensemble dont il est impossible

(1611) *De prædest. sanct.*, c. 7, à la fin; *De vocat. gent.*, l. II, c. 17.

(1612) *Joan.* I, 9.

(1613) *Rom.* V, 15.

(1614) *Lettre à M. de Beaumont* note, page 22.

(1615) *Ibid.*

(1616) *Discours sur l'inégalité*, note 7, page 469.

(1617) *Lettre à M. de Beaumont*, note, page 23.

de ne pas être frappé. Nous le verrons dans la seconde partie de cet ouvrage.

Ainsi selon le témoignage de nos livres saints, Dieu s'est souvenu de sa miséricorde au moment même qu'il a été offensé ; et l'espérance d'une rédemption future a toujours fait partie de la vraie religion.

Mais d'où peut être venue aux hommes la croyance que Dieu consent à pardonner les offenses commises contre sa majesté suprême, pendant qu'ils ne se sont jamais cru obligés à pardonner les torts de leurs semblables? Voilà néanmoins deux faits constants. Chez toutes les nations, depuis le commencement du monde, l'on a été persuadé que Dieu est porté à la clémence : sur cette croyance est fondé l'usage universel des expiations, des pratiques de pénitence, des sacrifices pour le péché. D'autre part les philosophes ont cru la vengeance permise (1618). Il a fallu la révélation chrétienne pour nous faire une loi du pardon et de l'amour des ennemis.

Les hommes ont-ils pu présumer que la Divinité était moins jalouse de ses droits qu'ils ne le sont des leurs ; qu'une vertu à laquelle l'humanité a tant de peine à se résoudre était un apanage de la Divinité? A moins d'avoir recours à la révélation primitive, par laquelle Dieu a fait connaître aux hommes qu'il se laissait désarmer par le repentir des coupables, ce phénomène nous paraît incompréhensible.

Ce n'est pas sans raison que Dieu a laissé subsister les monuments et les effets du péché de notre premier père. Indépendamment des motifs supérieurs que peut avoir eus la sagesse éternelle, l'événement fait voir que la principale source des égarements de l'homme a été une folle confiance aux lumières de la raison. Dieu devait donc confondre cette témérité dès le commencement du monde, par le mystère même de sa conduite, forcer les hommes à croire un dogme qui les atterre et humilie leur orgueil. Mais en quel sens nommera-t-on *religion naturelle* la croyance qu'Adam a transmise à ses enfants, de son péché et de sa peine, dont il a été lui-même la preuve vivante pendant neuf siècles entiers? Ce fait éclatant, dont la certitude est incontestable, est un événement devant lequel la raison est forcée de s'anéantir.

CHAPITRE VIII.

DES FONDEMENTS DE LA MORALE OU LA LOI NATURELLE.

§ I.

Divers systèmes des philosophes.

Il n'y aurait pas lieu de prendre un si vif intérêt pour sa religion si la morale ne servait à nous rendre meilleurs ; mais comme toute morale qui ne porte point sur la croyance d'un Dieu législateur est fausse, caduque, pernicieuse, l'irréligion mérite la haine et le mépris qu'elle a excités dans tous les temps. La dispute que nous avons sur ce point avec les incrédules est une des plus importantes.

L'homme né sensible, intelligent et libre, n'agit point sans motifs ; s'il était toujours emporté par une impulsion aveugle et nécessaire, ses actions ne seraient point susceptibles de moralité ; nous l'avons prouvé ailleurs. La société lui est nécessaire pour son bien-être, et la société ne peut subsister, à moins que les membres ne s'aident et ne se ménagent les uns les autres. Mais l'intérêt particulier de chacun se trouve opposé à l'intérêt général ; ce qui est utile à moi seul causerait souvent du dommage à mes associés. Il s'agit de savoir si mon intérêt doit céder au leur, et pour quelle raison ; quelle est la loi qui m'oblige de renoncer à mon bien-être lorsqu'il produirait le mal d'autrui ; d'où vient cette loi et quel en est le fondement. Sur cette question, les philosophes n'ont jamais été d'accord.

Selon les pyrrhoniens, la différence entre le bien et le mal moral, entre le vice et la vertu, est une affaire de convention. Rien n'est bien ou mal moralement par sa nature, indépendamment du contrat que les hommes ont fait entre eux pour se réunir en société ; s'ils étaient demeurés dans l'état sauvage, qui est l'état de nature, il n'y aurait point d'autre droit que la force ; mais il a fallu renoncer à ce droit pour un plus grand bien. Par les lois qu'ils ont faites pour le maintien de la société, ils ont distingué ce qui est juste ou injuste, vice ou vertu ; sans ces lois toutes les actions seraient indifférentes.

Selon les matérialistes, la loi qui m'oblige à faire du bien aux autres et à ne leur faire aucun mal, est mon intérêt même, et cet intérêt, fondé sur la sensibilité physique, est antérieur à toute convention. En réfléchissant sur les effets de ma conduite, je conçois que telle action qui me causerait un bien présent me produirait du mal à l'avenir ; qu'en préférant ma satisfaction actuelle à celle des autres je m'attirerais leur haine, leur ressentiment, leur mépris. Mon intérêt bien entendu, doit m'engager à faire le contraire, et à procurer leur bonheur, afin de gagner leur estime, leur affection, leurs services. Le devoir ou l'obligation morale est donc une affaire de calcul ; je fais un acte de vertu en procurant le bien des autres, parce qu'il m'en reviendra plus d'avantage que si je cherchais mon propre bien pour le moment. Le plus grand bien futur doit l'emporter sur l'intérêt présent ; un être sensible est nécessairement déterminé à préférer son plus grand bien.

Ces deux systèmes rentrent évidemment l'un dans l'autre, et ne diffèrent que par l'expression. Le seul motif qui ait engagé les hommes à former société est leur intérêt ; la seule raison qui les oblige à garder leurs conventions est encore leur intérêt,

(1618) « *Ne cui quis noceat, nisi lacessitus injuria.* » (CICÉRON, *De officiis*, l. I, n. 7, et l. III, n. 19.)

Des conventions, des lois, des peines, etc., ne peuvent être justes qu'autant qu'elles sont conformes à l'intérêt général; si elles y étaient contraires, elles seraient nulles de plein droit : personne ne serait obligé de s'y conformer.

Selon les stoïciens, suivis par plusieurs moralistes modernes, le fondement de nos devoirs, ou la loi naturelle, est le *Dictamen* de la conscience, que nous nommons le *sentiment moral;* il nous fait sentir la différence qu'il y a entre le bien physique et le bien moral, entre le vice et la vertu. S'il nous arrive de procurer le bien des autres par préférence à notre propre bien, la conscience applaudit et nous récompense par une secrète satisfaction; si nous faisons le contraire, elle nous le reproche et nous condamne. Elle fait donc en nous les fonctions de législateur, de juge et de vengeur; nous ne pouvons lui résister impunément.

Nous avons à démontrer qu'aucune de ces opinions philosophiques ne suffit pour fonder la morale. Le *devoir*, ou l'obligation proprement dite, est l'effet d'une *loi.* Une loi est la volonté d'un supérieur intimée à des êtres intelligents; elle n'aurait aucune force si elle n'était revêtue d'une sanction, si elle ne proposait des peines et des récompenses. La loi naturelle est donc la volonté de Dieu, qui, en créant l'homme, l'a destiné à la société, lui a imposé des devoirs relatifs à ses besoins et à ses facultés, et qui les lui intime par la raison, par le sentiment moral, par la conscience. Cette voix de la nature est celle de Dieu même; quiconque y résiste se rend coupable. Les motifs qui engagent l'homme à obéir sont l'estime et l'amour de ses semblables, la paix de la conscience, la crainte des peines et l'espérance des récompenses que Dieu réserve après cette vie.

Avant d'en venir aux preuves de cette vérité, que saint Augustin a soutenue contre les manichéens (1619), il y a plusieurs réflexions à faire.

§ II.

Différence entre la sensibilité physique et le sentiment moral.

Nous naissons avec deux penchants contraires, qu'il est essentiel de distinguer : l'homme s'aime lui-même, craint la douleur et la mort, désire sa conservation et son bien-être; par cette inclination, nommée *sensibilité physique*, qui se manifeste dès sa naissance, il est excité à rapporter tout à soi, à ses besoins, à ses plaisirs. Comme ce désir est à peu près égal dans tous les hommes, il tend évidemment à les désunir, à les mettre dans un état de guerre. Nous avons besoin de réflexion pour comprendre qu'en suivant ce penchant aveugle, nous ferions de nos semblables autant d'ennemis; que, loin de procurer efficacement notre bien, nous nous exposerions à des maux inévitables.

D'autre côté, si en procurant notre bien, nous faisons aussi celui de nos semblables, nous sommes doublement satisfaits, leur bonheur semble ajouter au nôtre. Sommes-nous assez généreux pour renoncer à nos intérêts en leur faveur, pour les rendre heureux à nos dépens? nous nous savons bon gré de ce sacrifice, nous le regardons comme un acte de vertu : si, au contraire, il nous arrive de faire notre bien aux dépens des autres et en leur causant de la peine, une voix intérieure nous avertit que nous faisons mal. La vue d'un homme affligé ou souffrant nous afflige, sa douleur semble passer dans nous-mêmes, nous répandons des larmes avec lui (1620). Un trait de clémence, de justice, de générosité, de reconnaissance, qui s'est passé il y a plusieurs siècles, nous inspire de l'admiration et de l'amour; un acte de méchanceté, de perfidie, de cruauté, d'ingratitude, excite en nous un frémissement involontaire. Ce penchant, bien différent du premier, nous rapproche des autres hommes, sert de contrepoids à l'intérêt personnel, et souvent l'emporte sur lui. C'est ce que l'on nomme *sentiment moral;* il renferme la pitié, la bienveillance, la reconnaissance, la justice.

Voilà deux espèces de lois évidemment opposées, l'une dictée par l'amour-propre, l'autre intimée par la conscience; l'une a pour objet le bien physique et personnel, l'autre le bien moral et l'utilité de tous; l'une divise les hommes, l'autre les réunit : il n'est pas possible de les confondre, ni de les faire partir du même principe. La sensibilité physique agit déjà dans la première enfance de l'homme comme il nous paraît qu'elle agit dans les animaux; le sentiment moral se développe plus tard, et suit les progrès de la raison.

On nous trompe quand on dit que toutes nos qualités intellectuelles et morales, découlent de la sensibilité physique (1621). Plus la sensibilité physique, l'amour-propre, l'intérêt personnel, sont vifs et dominants dans un homme, moins il est sensible à l'intérêt général : il est donc absurde de fonder la vertu ou l'amour du bien général sur l'intérêt personnel seul.

§ III.

Entre la douleur et les remords.

En second lieu, nous ne pouvons faire violence au sentiment physique, sans éprouver de la douleur; nous ne pouvons résister à l'instinct moral, sans éprouver la honte et les remords : ces deux sensations sont différentes. Un homme peut sans honte et sans remords se roidir contre la sensibilité physique, s'armer de fermeté contre des tourments injustes et inévitables, oublier l'ingratitude et la cruauté d'un ennemi; c'est un trait de grandeur d'âme. Celui qui essaierait d'étouffer le sentiment

(1619) *De lib. arb.*, l. I, c. 6, n. 15; *contra Faustum*, l. XXII, c. 27.

(1620) . . . . Mollissima corda
Humano generi dare se natura fatetur,
Quæ lacrymas dedit : hæc nostri pars optima sensus.

(1621) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 9, p. 127; *De l'esprit*, Ier disc., c. 1.

moral, serait un monstre. Il est donc faux que l'amour de la vertu et la haine du vice découlent du même principe qui nous fait rechercher le plaisir et fuir la douleur.

Si j'ai fait un acte de justice, de clémence ou d'humanité, je ne puis m'en repentir, quand même je serais payé d'ingratitude, quand par là j'aurais encouru le mépris et la haine publique. Toute la terre rassemblée conspirerait vainement à me condamner; ma conscience, calme et tranquille, m'absoudrait et réclamerait contre la prévention. Je n'ai pas besoin d'attendre les effets qui résulteront de ma conduite, pour savoir si j'ai fait de bonnes ou de mauvaises actions.

La passion ou l'intérêt qui nous a fait commettre une injustice, peut en étouffer le remords pendant quelques moments : mais que l'on nous prenne pour juges de la même action commise par un inconnu, le sentiment moral reprend ses droits, nous n'hésitons pas de condamner cet homme injuste, de prononcer contre nous-mêmes en décidant contre lui : il en est de même d'un procédé cruel, perfide, ingrat, etc.

On ne se porte au crime que quand il paraît utile (1622), et alors même la conscience le réprouve encore, elle condamne la sensibilité physique qui l'a fait commettre. La vertu plaît, indépendamment des fruits qui en résultent ; jamais elle ne paraît plus héroïque que quand elle fait le malheur d'un homme de bien. Phocion marchant au supplice, et ordonnant à ses enfants d'oublier le crime de son ingrate patrie, nous inspire de la vénération ; l'humanité paraît ennoblie par ce trait de générosité. Est-ce l'intérêt qui faisait agir cette grande âme, et qui remue la nôtre ? On ne nous le persuadera jamais.

Il y a donc en nous une autre règle pour juger nos actions et celles d'autrui ; l'amour-propre, qui rapporte tout à nous-mêmes, ne peut être confondu avec l'amour de l'ordre qui nous parle en faveur du bien public; lorsqu'ils se trouvent en concurrence, ce qui arrive souvent, la raison de préférer le second au premier ne peut être tirée de la sensibilité physique, puisqu'alors il faut lui faire violence. De l'aveu de nos adversaires, souvent une conduite honnête devient un obstacle invincible au bonheur que mon cœur ne cesse de chercher (1623). D'où vient la loi qui m'oblige alors de préférer l'honnête à l'utile ? Où est l'intérêt de sacrifier mon intérêt, le penchant à réprimer mon penchant, le devoir de renoncer au bonheur? Voilà sur quoi les incrédules ne sont pas encore venus à bout de nous satisfaire.

§ IV.

Entre leurs signes et leurs effets.

En troisième lieu, si nous remontons au principe, Dieu créateur de l'homme est aussi l'auteur de ses penchants divers et de la raison qui sert à les modérer : c'est lui sans doute qui nous a donné la sensibilité physique, l'instinct machinal plus sûr que la raison, qui nous fait sentir nos besoins et nous porte à les satisfaire. Où en serions-nous, si nous étions obligés de réfléchir et de raisonner pour savoir si nous devons manger ou boire, marcher ou dormir, nous exposer à tel degré de chaleur ou de froidure, nous détourner lorsqu'une pierre est prête à tomber sur nous? Le sentiment physique et indélibéré prévient toute réflexion, et la sûreté avec laquelle il nous conduit, est un des plus grands bienfaits de la Providence. Il y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnements de ceux qui le composent (1624).

Il en est de même du sentiment moral; il éclate sans consulter la raison, et souvent malgré nous. Lorsque le cri d'une personne qui souffre vient frapper mon oreille, j'accours sans réflexion; un homme qui marche à côté de moi fait-il un faux pas? j'étends le bras aussi promptement pour le soutenir, que je ferais pour m'empêcher de tomber moi-même. Si je vois de loin un brutal maltraiter une personne faible et sans défense, une indignation subite me saisit, je voudrais être à portée de réprimer cette violence. Lorsque je lis un trait de magnanimité, de fidélité, de reconnaissance héroïque, mon âme s'épanouit et paye sans réflexion le tribut d'admiration dû à la vertu. Saint Augustin a très-bien développé cette affection de la nature humaine (1625).

Le sentiment moral dans une âme bien née, est donc aussi prompt, aussi vif, aussi indélibéré que le sentiment physique. Puisque celui-ci peut nous porter au mal, l'autre est évidemment destiné à lui servir de contrepoids, à prévenir les excès dans lesquels un amour-propre mal réglé peut nous faire tomber. Lorsque nous avons cédé à ce dernier, la conscience réclame, et, par un remords importun, nous punit de notre faiblesse : si au contraire nous avons obéi au sentiment moral, quelque désavantage qu'il nous en arrive nous nous consolons par la satisfaction d'avoir fait notre devoir.

Dans une âme bien née, disons-nous, ce sentiment est aussi vif que le sentiment physique ; mais chez la plupart des hommes le premier est affaibli par la stupidité naturelle, par des passions violentes, par de mauvaises habitudes, etc. Voilà pourquoi il ne suffit point seul pour diriger les hommes. Puisque la sensibilité physique est susceptible de plus et de moins dans les divers individus, il n'est pas étonnant que le sens moral soit sujet aux mêmes variétés. De même que l'habitude de se livrer aux passions les fortifie et augmente leur empire, ainsi l'habitude de pratiquer la vertu aug-

(1622) « Nemo gratuito malus. » (SALLUSTE.)

(1623) *Système de la nature*, tome II, ch. 9, page 279.

(1624) *Discours sur l'inégalité*, p. 388.

(1625) *De civ. Dei*, l. XI, c. 27.

mente en nous le goût du bien moral, et affaiblit d'autant les inclinations opposées.

§ V.

Uniformité du sentiment moral.

4° Il y a encore entre ces deux ressorts de nos actions une autre différence essentielle. Les goûts, les penchants, les affections qui naissent de la sensibilité physique, ne sont pas les mêmes dans tous les hommes ; l'un est passionné pour la gloire, l'autre pour les richesses; celui-ci aime le plaisir des sens, celui-là l'autorité ; tel veut briller par des qualités solides ; tel autre par des talents frivoles, etc. Le sentiment moral au contraire se porte vers les mêmes objets dans tous les hommes, quoique dans un degré différent. Il n'est personne qui n'applaudisse à la bonne foi, à la reconnaissance, à la compassion, à l'équité, à la générosité, lors même qu'il n'a pas le courage de les pratiquer; personne qui ne déteste l'ingratitude, la perfidie, la fourberie, la cruauté. Ce concert de l'humanité n'a donc point sa source dans la sensibilité physique ; il est l'ouvrage d'un sens plus uniforme et plus exquis : c'est un trait de divinité que le Créateur a imprimé à son image.

5° Enfin, c'est la sensibilité physique et l'intérêt mal entendu qui dépravent le sentiment moral : de là sont nés les usages abominables qui se sont introduits chez les peuples barbares, et dont souvent les nations civilisées n'ont pas été exemptes : nous le verrons dans l'article 2 de ce chapitre.

Par la sensibilité physique, Dieu a pourvu à notre conservation personnelle ; par l'instinct moral, il veille aux intérêts de la société. Nous n'avons donc pas besoin de sortir de nous-mêmes pour connaître la loi divine naturelle ; Dieu nous la montre dans notre propre cœur ; sa main paternelle l'y a gravée en caractères ineffaçables. Si nous jouissions encore de l'innocence originelle ; si les passions étaient moins vives et la raison plus éclairée, le langage de la conscience n'aurait jamais besoin de correcteur, ni d'interprète ; l'homme, toujours d'accord avec lui-même, obéirait à cette voix naturelle sans répugnance et sans effort.

Pourquoi, dit Tertullien, chercher la loi de Dieu ? N'avez-vous pas celle qui est commune à tout le monde, et qui est gravée sur les tables de la nature (1626) ? Saint Paul dit de même, que les nations qui n'ont point de loi (écrite) sont à elles-mêmes leur propre loi, et lisent les devoirs de la loi gravés au fond de leur cœur (1627).

Dire que nos devoirs nous sont intimés par la raison, par la nature, par la conscience, par l'instinct moral, c'est la même chose : il serait inutile de faire une distinction subtile entre ces termes divers. Mais les leçons de la raison et de la conscience n'ont point par elles-mêmes force de *loi;* elles ne nous imposent une *obligation* rigoureuse, qu'autant qu'elles sont les interprètes de la volonté divine : c'est cette volonté souveraine de punir le vice et de récompenser la vertu, qui est la loi originale et primitive, la vraie et unique source de nos *devoirs*.

Lorsque cette vérité sera bien établie, les divers systèmes des philosophes seront aisés à renverser : nous exposerons dans le premier article de ce chapitre, les preuves de la loi naturelle ; dans le second nous réfuterons le sentiment des pyrrhoniens ; dans le troisième, celui des matérialistes ; dans le quatrième, celui des stoïciens.

ARTICLE I.

La morale ou la loi naturelle est fondée sur la volonté de Dieu, législateur de genre humain.

§ I.

Première preuve : La révélation primitive.

Il n'est que trop certain par l'expérience, que l'homme est libre de résister à la raison et à la voix de sa conscience ; et que souvent il néglige le bien qu'il approuve, et fait le mal en se condamnant lui-même. Cette opposition constante entre la loi qui commande et les passions qui se révoltent, est la source de tous les crimes et de tous les désordres qui troublent la société. Est-il probable que Dieu, qui nous a donné l'instinct moral pour nous conduire, ne lui ait fourni aucun appui contre la tyrannie des passions, n'ait ajouté aucune sanction à la loi que la conscience nous intime ? La présomption, fondée sur la sagesse divine, est déjà pour le sentiment contraire ; mais nous avons d'ailleurs des preuves positives.

1° La révélation primitive nous apprend que dès la création Dieu s'est fait connaître aux hommes comme législateur, comme vengeur du crime et rémunérateur de la vertu. La loi imposée à Adam, et la punition de sa désobéissance, nous montrent le premier acte que Dieu a fait de cette autorité souveraine. Lorsque Caïn se fut rendu coupable du meurtre de son frère, Dieu lui adressa ces paroles terribles : *La voix du sang de ton frère s'élève jusqu'à moi du sein de la terre, et crie vengeance contre toi ; tu seras maudit, errant et vagabond sur cette terre que tu as souillée par le sang* (1628). Mais cette vengeance ne s'exerce pas toujours ici-bas ; souvent le crime y demeure impuni, pendant que la vertu y est méconnue et affligée par les méchants ; telle fut celle d'Abel mis à mort injustement. Il y a donc une autre vie, dans laquelle Dieu accomplit ses menaces et ses promesses. Après le déluge, Dieu intima de nouveau les principaux préceptes de la morale à Noé et à ses enfants (1629).

On ne trouverait peut-être pas sur la terre une seule nation qui ait adoré un Dieu sans lui attribuer la providence et l'inspection sur les actions des hommes. Tous les hommes ont cru que la Divinité

(1626) *De corona militis.*
(1627) *Rom.* II, 14.

(1628) *Gen.* IV, 10.
(1629) *Gen.* IX.

imposait des lois, récompensait les bons, punissait les méchants; tous, lorsqu'ils se sentaient coupables, ont espéré de fléchir sa justice par des expiations, par des offrandes, par des marques de repentir. Que cette persuasion soit venue d'un instinct machinal, ou d'un raisonnement simple, ou d'une tradition primitive, cela est égal; aucune de ces trois causes n'a pu produire une erreur générale et uniforme. Si jamais la nature entière a parlé, c'est sur cette importante vérité.

§ II.

Deuxième preuve : Sentiment des anciens philosophes.

2° Les anciens philosophes avaient conservé un souvenir confus d'une législation primitive et divine; ils étaient persuadés que la force des lois ne pouvait venir que de Dieu.

« Tous les sages ont pensé, dit Cicéron, que la loi n'est point une invention des hommes, ni une convention des peuples, mais la raison éternelle ou la sagesse suprême qui régit l'univers; que cette loi primitive, à laquelle toutes les autres doivent remonter, est l'intelligence divine, qui commande le bien et défend le mal : de là sont émanées les lois que Dieu a données aux hommes.... Les lois humaines ne peuvent avoir par elles-mêmes la force de nous porter à la vertu et de nous détourner du vice; ce pouvoir est plus ancien que les nations et les empires; il est coéternel au Maître souverain qui gouverne le ciel et la terre. En effet, Dieu est essentiellement intelligent et sage; il n'appartient qu'à cette perfection infinie de distinguer ce qui est bien ou mal... Quoique sous le règne de Tarquin il n'y eût encore à Rome aucune loi qui défendît le viol, son fils n'en pécha pas moins contre la loi éternelle, en faisant violence à Lucrèce. Il fut rebelle à la droite raison et à la voix de la nature qui inspire l'horreur du vice et l'amour de la vertu; loi qui n'a point commencé lorsqu'on l'a écrite, mais qui est aussi ancienne que l'intelligence divine. La vraie loi, la loi primitive, source de toutes les autres, est donc la raison même du Dieu souverain (1630). »

Sophocle, dans *OEdipe*, s'exprime à peu près de même. Notre loi est Dieu, disait Théophraste (1631).

« La vraie loi, dit encore Cicéron, est la droite raison et la voix de la nature commune à tous les hommes : loi immuable et éternelle qui nous prescrit nos devoirs et nous défend l'injustice, qui a peu d'empire sur les méchants, mais qui subjugue et gouverne les gens de bien. On ne peut y déroger, ni l'abroger, ni lui opposer une loi contraire; le peuple ni les magistrats ne peuvent nous y soustraire. Elle n'a pas besoin d'autre organe ni d'autre interprète que nous-mêmes. Elle n'est point telle à Rome, autre dans Athènes, telle aujourd'hui, différente dans un autre temps; chez tous les peuples, dans tous les siècles, elle est une, éternelle, immuable : par elle Dieu enseigne et gouverne souverainement tous les hommes; lui seul en est l'auteur, l'arbitre, le vengeur. Quiconque ne la suit point, est contraire à soi-même et rebelle à la nature; il trouve dans son cœur le châtiment de son crime, quand il échapperait à toutes les peines que peuvent infliger les hommes (1632). »

Aussi les anciens législateurs, pour rendre leurs lois respectables, publièrent qu'ils les avaient reçues par révélation. Confucius même déclarait qu'il ne tenait point la morale de son propre fond, mais des anciens sages de sa nation (1633); c'en était assez pour imprimer à la morale un caractère sacré chez un peuple respectueux jusqu'à l'idolâtrie, envers les ancêtres. Les disciples de Pythagore, dont plusieurs furent législateurs, fondaient les devoirs de l'homme sur la volonté de Dieu (1634). Cette théorie, trop simple, déplut à leurs successeurs; ils voulurent subtiliser sur les fondements de la morale, en la séparant de la religion; ils les détruisirent l'une et l'autre

§ III.

Troisième preuve : Aveux des stoïciens. — Quatrième preuve : La Providence.

3° Après cette révolution même, plusieurs sentirent encore la faiblesse d'une morale indépendante de la croyance d'un Dieu. Chrysippe, entraîné par la force de l'évidence, fut réduit, contre tous les principes du Portique, à reconnaître que le seul et vrai fondement de la morale, était la volonté divine (1635). Cicéron, après avoir essayé d'abord d'établir la morale selon la méthode des stoïciens, est obligé d'avouer qu'elle ne peut pas tenir contre les arguments des sceptiques (1636).

En effet, si Dieu n'est pas notre législateur, s'il ne nous commande rien, aucun homme n'a droit de nous imposer des lois; il n'y a plus de loi dans l'univers que celle du plus fort : l'obligation morale n'est que l'impuissance de résister à celui qui veut gêner notre liberté.

4° En traitant de la providence divine, nous avons fait voir qu'elle n'est pas moins nécessaire pour maintenir l'ordre moral entre les créatures intelligentes, que pour conserver l'ordre physique de l'univers. De même que celui-ci est fondé sur des lois proportionnées à la nature des êtres inanimés, ainsi l'ordre moral doit porter sur des lois conformes à la nature des êtres intelligents et libres. Or, il est de leur nature

(1630) *De leg.*, l. II, n. 14 et s.; PLATO, *De legib.*, l. IV, in *Critia et Polit.*

(1631) *L. de mundo*, chap. 6, inter *Op. Aristot.*

(1632) Dans LACTANCE, *Div. inst.*, livre VI, ch. 8.

(1633) *Histoire de la Chine*, par NAVARETTE.

(1634) OCELLUS LUCANUS, c. 4.

(1635) PLUTARQUE, *Contrad. des stoïciens*, n. 7 et 8.

(1636) *De leg.*, l. I; BAYLE, *Dict. crit.*, art. *Carnéade*, rem. H.

d'agir, non machinalement, mais par des motifs ; ces motifs ne peuvent être autre chose que des désirs et des craintes, des récompenses et des peines : donc Dieu, qui agit conséquemment et avec sagesse leur en a proposé ; et puisqu'elles n'ont pas toujours lieu en ce monde, il les réserve pour une autre vie.

Malgré la croyance de cette vérité, les passions l'emportent encore souvent sur l'amour de l'ordre et sur la voix de la conscience : que serait-ce si l'on était persuadé que cette vie est la fin de toutes choses ? Les remords ne seraient qu'un préjugé d'enfant, comme quelques matérialistes l'ont avoué (1637).

Si Dieu se bornait à montrer aux hommes ce qu'il est bon et louable de faire, il donnerait des leçons, mais il n'imposerait pas des lois ; il instruirait l'homme, mais il ne le gouvernerait pas : convient-il à la justice et à la sainteté divines de rendre semblable la destinée des bons et des méchants ? Les incrédules ont si bien senti l'absurdité de cette hypothèse, qu'ils ont commencé par nier la divinité et sa providence, avant de construire une morale dans laquelle elle n'entre pour rien.

§ IV.

Cinquième preuve : La conduite des législateurs. — Sixième preuve : Fausseté des autres systèmes.

5° Quoique tous les hommes aient une conscience qui distingue le vice de la vertu, un amour-propre qui leur fait rechercher l'estime et l'amitié de leurs semblables ; les fondateurs des sociétés ont compris qu'il fallait encore des peines et des récompenses, des honneurs et des supplices, des roues, des gibets pour réprimer les passions ; tous en ont établi. Croirons-nous que Dieu a donné moins de force à ses lois, qu'ils n'en ont donné aux leurs ?

Selon l'aveu des incrédules, le commun des hommes est trop corrompu et trop insensé pour n'avoir pas besoin d'être conduit par de puissants motifs de crainte et d'espérance ; c'est ce qui a donné naissance aux lois civiles et à leur sanction. Mais, disent-ils, comme les lois humaines ne peuvent punir ni les actions secrètes, ni les criminels trop puissants, il a fallu imaginer un tribunal plus redoutable après la mort, où tout sera jugé, puni ou récompensé : cette opinion est le plus ferme fondement des sociétés (1638).

S'il l'a fallu, donc Dieu l'a fait ; c'est lui qui a tracé le plan ; les sages n'ont fait que le suivre, autant que leur faiblesse a pu le permettre.

6° La réfutation des divers systèmes de morale imaginés par les incrédules, nous fournira une sixième preuve de la solidité du nôtre. Selon nous, c'est Dieu qui, en créant l'homme, l'a destiné à la société ; il le lui a fait sentir par les besoins qu'il lui fait éprouver, et par le sentiment moral. En consultant son propre cœur, l'homme peut connaître ses devoirs envers Dieu, envers ses semblables, envers soi-même. Pour prévenir ses erreurs, Dieu lui a encore révélé ses obligations dès le commencement du monde. Avec un peu de réflexion, l'homme doit comprendre que son bonheur, pour cette vie et pour l'autre, dépend de son obéissance à la loi de Dieu. Il est donc engagé à la vertu par les motifs du bien-être présent, du repos de sa conscience, des récompenses et des peines éternelles ; un de ces motifs ne déroge point à l'autre. Nos adversaires soutiennent que, dans ce système, nous oublions les intérêts de ce monde pour ne nous occuper que de ceux de l'autre vie ; cela est évidemment faux : mais il faut répondre à leurs objections.

§ V.

Première objection : La morale doit être fondée sur la nature.

Première objection. La morale doit être fondée sur la nature de l'homme, sur les rapports nécessaires qu'il a avec ses semblables ; telle est la seule base qui soit sûre et connue. En l'appuyant sur la volonté de Dieu, on ne lui donne qu'une base idéale : comment connaître les volontés d'un être incompréhensible ? La morale religieuse contredit la nature ; elle nous prescrit d'étouffer nos penchants et de renoncer au désir de la félicité ; elle veut que nous soyons insensibles, ennemis de nous-mêmes et de nos semblables ; que nous refusions tout plaisir et tout ce qui peut faire notre bonheur (1639). La première réforme à faire pour créer une bonne morale, est de commencer par détruire presque toutes les religions (1640).

Réponse. En appuyant la morale sur la volonté de Dieu, ne la fondons-nous pas sur la nature même de l'homme ? C'est Dieu qui a créé l'homme tel qu'il est ; il a donc déclaré sa volonté par la nature même qu'il a donnée à l'homme. Les devoirs qu'il lui impose, sont des conséquences naturelles et nécessaires des besoins, des facultés, des penchants qui constituent la nature de l'homme ; il lui intime ses devoirs par la raison, par le sentiment moral, par la conscience, par la révélation : ces devoirs sont donc aussi immuables que la nature de Dieu et la nature de l'homme. Il serait absurde que Dieu eût créé l'homme sociable, sans lui imposer les devoirs de société ; qu'il lui eût accordé des bienfaits, sans lui prescrire la reconnaissance ; qu'il lui fît aimer sa vie, sans lui ordonner de la conserver. Si l'homme était, par hasard, tel qu'il est, que s'ensuivrait-il de sa nature ? Rien.

Un matérialiste même a dit : « Quel que soit l'agent de qui l'on fait dépendre la na-

(1637) *Discours sur le bonheur.*
(1638) V. ci-dessus, c. 2, art. 2, § 7 et 8.
(1639) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 16 ; *Le bon sens*, § 168 ; *Syst. social*, Ire partie, c. 5.
(1640) *De l'homme*, t. I, p. 95.

ture, dès qu'il aura fait l'homme ce qu'il est, dès qu'il l'aura rendu amoureux de son être, vivant en société, il lui faut une morale (1641). » Nous en convenons et nous concluons que Dieu l'a prescrit en effet.

Il n'est donc pas nécessaire de comprendre la nature de Dieu pour savoir quelles sont ses volontés à l'égard de l'homme; il suffit de concevoir que Dieu est incapable d'agir au hasard et de se contredire. Comme chez tous les peuples l'homme s'est méconnu lui-même en oubliant son créateur, il n'est pas étonnant qu'il ait très-mal lu les caractères gravés dans son cœur; il a été très-nécessaire que Dieu les lui fît lire au flambeau de la révélation.

La morale religieuse, loin de nous faire renoncer à la félicité, nous ordonne de la chercher dans la vertu; elle ne nous commande point de résister à nos penchants nécessaires, à nos besoins indispensables, mais de réprimer nos penchants excessifs et déréglés, parce qu'ils tendent à notre malheur, à notre destruction, au détriment de nos semblables. Selon les matérialistes mêmes : « Un athée sent qu'il doit résister à l'impulsion, souvent aveugle, de ses propres désirs, pour se concilier la bienveillance des autres et se procurer un bien-être durable. » Si un athée le sent, un homme qui croit en Dieu ne le sent pas moins; et il sait encore qu'en se conciliant la bienveillance des autres, il obéit à Dieu et s'assure une récompense.

Puisque la *bonne morale* des athées ne peut être établie que sur la ruine de toutes les religions, ce phénomène n'arrivera pas sitôt; ils sont forcés de convenir que la religion est indestructible : nous avons vu ailleurs les prodiges de leur bonne morale.

§ VI.

Deuxième objection : Il n'y a point de rapports moraux entre Dieu et nous.

Deuxième objection. Il est impossible de fonder la morale sur des prétendus rapports moraux entre Dieu et nous; il n'y a aucun rapport, aucune proportion entre un être infini et l'homme. Ces rapports supposent en Dieu des qualités morales, la bonté, la sagesse, la justice; un pur esprit n'en est point susceptible. L'on suppose que Dieu peut démentir toutes ces qualités par sa conduite; qu'il peut déroger à sa sagesse, en violant les lois de la nature qu'il a établies; à sa bonté, en rendant malheureux une infinité d'êtres sensibles; à sa justice, en laissant souffrir des créatures innocentes. Platon n'a donc avancé qu'une absurdité, lorsqu'il a dit que la perfection de la vertu consiste à ressembler à Dieu (1642).

Réponse. Tout cela est faux. 1° Si par *proportion*, l'on entend égalité ou ressemblance de nature, en quoi peut-elle être nécessaire pour fonder des rapports moraux? Dieu, quoique infini, n'en est pas moins notre créateur, notre bienfaiteur, notre maître : donc il peut être aussi notre législateur, notre juge, notre rémunérateur.

2° Si un pur esprit est incapable des qualités morales, est-ce la matière qui en est susceptible? On devrait rougir d'attribuer des qualités morales à un être purement passif, et de regarder un automate comme *un agent moral.*

3° Nous ferons voir que Dieu ne déroge point à sa sagesse, mais qu'il la démontre en arrêtant, par miracle, le cours d'une loi de la nature. Par là il fait sentir aux hommes qu'il est le maître des lois physiques de l'univers, et qu'il les a librement établies; que le matérialisme est absurde : il réveille l'attention des hommes, peu touché de l'ordre journalier de sa providence, et leur intime ainsi ses volontés.

En assujettissant à la douleur les êtres sensibles, il ne contredit point sa bonté; nous l'avons prouvé en traitant la question de l'origine du mal. Les athées conviennent que si l'homme n'est pas heureux en masse, il l'est en détail; que nous sommes injustes dans le calcul que nous faisons de nos biens et de nos maux (1643) : donc ils justifient eux-mêmes la bonté de Dieu.

Il n'est point contraire à la justice que des créatures innocentes souffrent ici bas, dès que Dieu promet un bonheur éternel pour prix des souffrances. A-t-on prouvé d'abord qu'il est ici-bas des âmes absolument innocentes, exemptes de tout péché?

La maxime de Platon ne signifie point que nous pouvons ressembler parfaitement à Dieu, mais que nous devons imiter ses perfections autant que des êtres bornés en sont capables. Un roi juste, bon et sage, peut être proposé pour modèle à ses sujets quoique ses devoirs et les leurs soient fort différents.

§ VII.

Troisième objection : Il faut des notions constantes et invariables.

Troisième objection. La morale doit être fondée sur des notions constantes et invariables; on ne peut donc l'appuyer sur l'idée de la Divinité; cette idée varie selon les divers tempéraments des hommes : l'un se figure un Dieu terrible et méchant, l'autre un Dieu bon et porté à la clémence; tous deux abusent de ces notions; le premier pour se tourmenter lui-même et faire du mal aux autres, le second pour se permettre tout ce que ses passions lui suggèrent. Une morale religieuse doit donc varier selon les climats, selon les mœurs des nations, selon le caractère de chaque particulier. L'idée de Dieu, livrée aux prêtres, devient entre leurs mains, une arme redoutable, dont ils se servent au gré de leur intérêt (1644). Nous abré-

(1641) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 9.

(1642) *Système de la nature*, tome II, c. 3, 8, 9; *Le bon sens*, § 5, 7, 60, etc.; *Syst. social*, 1re partie, c. 3.

(1643) *Système de la nature*, tome I, c. 16, page 349, etc.

(1644) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 9; t. II, c. 7 et 9; *Le bon sens*, § 159, 185, etc.; *Hist. des établiss. des Europ.*, t. VII, c. 14, p. 230, etc.

geons une invective sur laquelle les incrédules s'étendent avec complaisance.

Réponse. Les philosophes n'ont jamais été d'accord sur la nature de l'homme, sur le vrai bonheur, sur les devoirs les plus palpables de la morale; et ils viennent nous parler des notions constantes et invariables.

De leur propre aveu, l'intérêt et les idées du bonheur varient selon le tempérament, les passions, la tournure d'esprit de chaque particulier; les biens et les maux de ce monde ne sont que dans l'opinion; il y a des hommes si mal constitués, qu'ils ne peuvent être heureux que par le crime, etc. (1645). Où est donc, dans leur système, la base inébranlable de la morale? Si les passions altèrent l'idée de l'intérêt et du bonheur, est-il étonnant qu'elles pervertissent aussi l'idée de la Divinité, et qu'elles en abusent?

De là même il s'ensuit que la religion et la morale n'ont point dû être livrées aux caprices et aux spéculations d'un être aussi variable, aussi faible, aussi insensé que l'homme. Dieu, qui connaissait le limon dont il l'a formé, a sagement révélé à nos premiers pères la religion et la morale; il a voulu en perpétuer d'abord la tradition par les leçons domestiques, et par les pratiques journalières du culte divin. Si les hommes, toujours indociles et méchants, se sont écartés de ce plan, c'est leur faute; un père tendre et attentif n'est point responsable de la folie de ses enfants.

Dans ce plan sage, constamment suivi par la Providence, depuis la création, la religion ni la morale ne sont point à la merci des prêtres: ils sont obligés de s'en tenir à la tradition, et de la transmettre telle qu'ils l'ont reçue. Chez les différents peuples, elles n'ont point été altérées par l'infidélité des prêtres, mais par l'indocilité, les caprices, la stupidité, les passions des particuliers, et par les vaines spéculations des philosophes; les prêtres n'ont fait que suivre le torrent des erreurs établies: nous l'avons vu en examinant les différentes religions.

§ VIII.

Quatrième objection : La morale religieuse est impuissante.

Quatrième objection. La morale religieuse est impuissante, puisqu'il y a un grand nombre de malfaiteurs parmi ses partisans; on ne l'écoute que quand elle favorise les passions; ceux qui ne craignent que Dieu ne sont arrêtés sur rien. Elle est pernicieuse en ce qu'elle offre aux malfaiteurs des expiations faciles; quand l'homme a fait du mal à ses semblables, il en est quitte pour s'humilier devant Dieu. Elle est meurtrière, puisqu'elle rend légitimes et louables toutes les passions dont la religion recueille les fruits. C'est donc en vain que celle-ci se couvre du manteau de l'utilité publique et de l'alliance indissoluble qu'elle met entre elle et la morale, à laquelle elle ne cesse de faire la guerre la plus cruelle (1646).

Réponse. Voyons si la morale des athées est plus puissante que la morale religieuse. Ils disent, que si un athée, entraîné par ses passions, paraît oublier ses principes, il ne s'ensuit pas qu'il n'en a point ou qu'ils sont faux; que *rien dans ce monde* ni dans l'autre ne peut contenir celui qu'une organisation malheureuse et de mauvais exemples invitent au crime, etc. (1647). Voilà donc, par le fait, la morale de l'athéisme aussi impuissante que la morale religieuse.

Par le principe, tout l'avantage est du côté de celle-ci. Elle porte l'homme à la vertu, et le détourne du vice par trois motifs, par le désir du bien-être, par le repos de la conscience, par la foi des peines et des récompenses futures. Les athées sapent les deux derniers, qui sont les plus forts et les plus solides; ils ne retiennent que le premier, qui, de leur aveu, est très-sujet à manquer.

Celui qui craint Dieu est-il dispensé de craindre les lois, les supplices, la honte et l'infamie? Il ne doit cesser de les redouter que quand ils lui prescrivent ce que Dieu défend. Entendre autrement la morale religieuse, c'est la calomnier. Selon les athées mêmes, souvent un homme vertueux est forcé de renoncer aux avantages que des sociétés injustes accordent au crime (1648).

Il est faux que quand un homme a fait du mal à ses semblables, il en soit quitte pour s'humilier devant Dieu. Il ne sera jamais quitte devant Dieu, à moins qu'il ne répare le mal qu'il a fait, si cela est possible; il n'est point quitte envers les hommes dont il a encouru la haine et le mépris; il ne l'est point envers sa conscience, qui lui reprochera ses crimes, tant qu'il ne les aura pas réparés. Telles sont les leçons de la morale religieuse, et les expiations qu'elle fournit. Mais nous supplions nos adversaires de dire quelle ressource reste à un malfaiteur, dans leur système, sinon un aveugle désespoir.

Il est faux que la religion justifie ou approuve les passions dont elle recueille le fruit; elle condamne toutes les passions, même le faux zèle; elle proscrit tous les crimes, même colorés du prétexte de faire le bien. Jamais elle n'a recueilli le fruit d'aucun crime; cette manière de la servir ne lui a jamais fait que du mal. En récompense, la morale des athées canonise tous les crimes, dès qu'ils servent leur haine contre la religion; la calomnie, les invectives, le mensonge, la malignité, la jalousie, la vengeance; telles sont leurs armes ordinaires.

(1645) *Syst. de la nat.*, ibid.; *De l'esprit*, 4e discours.

(1646) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 16; t. II, c. 8, 9, 12, 14; *Le bon sens*, § 165; *Encycl.*, art. *Vingtième* ajouté.

(1647) *Ibid.*, c. 15; t. II, c. 12.

(1648) *Système de la nat.*, tome I, ch. 15, p. 318, 324.

§ IX.

Cinquième objection : Elle rend l'homme malheureux et méchant.

Cinquième objection. L'homme est malheureux et méchant : or, il n'est point tel par sa nature : donc c'est la religion et les autres institutions qui l'on perverti (1649).

Réponse. Qui accordera nos adversaires ? « Il n'est pas vrai, dit l'un d'entre eux, que tous les hommes soient nés bons.... c'est quelquefois le shaftesbusriste le plus fripon, qui soutient le plus vivement la bonté originelle des hommes (1650). » Il dit ailleurs que l'homme n'est ni bon ni méchant par nature, mais soumis à son intérêt (1651). Il convient cependant qu'il y a des hommes assez malheureusement nés pour ne pouvoir être heureux que par des actions qui les mènent à la Grève (1652). Ces docteurs sublimes veulent fonder la morale sur la nature de l'homme, et ils ne savent pas encore si cette nature est bonne ou mauvaise : les uns soutiennent que c'est une brute; les autres, qu'il a une âme raisonnable. Un système est fort avancé, lorsque la première pierre de l'édifice n'est pas encore posée.

L'homme a été malheureux et méchant plus ou moins, selon les circonstances. Il l'a été moins lorsqu'il a eu une religion vraie, une morale pure, des lois sages, des usages raisonnables : donc ce n'est ni la religion, ni les institutions qui le pervertissent. Il l'a été davantage, lorsqu'il a eu une religion et une morale fausse, des lois absurdes, des usages insensés : mais qui les lui a donnés? Lui-même en est l'auteur, et les institutions pernicieuses ont été l'ouvrage de sa perversité même : donc, s'il est juste de blâmer les mauvaises institutions, il est absurde de réprouver en général les liens qui enchaînent les passions.

Selon un matérialiste, les passions ne sont dangereuses que parce que nos institutions les tournent au mal (1653).

Fausse maxime ; elle est réfutée par l'auteur même. « L'imagination, dit-il, quand elle s'égare, produit le fanatisme, les terreurs religieuses, le zèle inconsidéré, les frénésies, les grands crimes (1654). L'imagination n'est réglée que lorsque l'organisation est heureuse (1655).... Il y a peu d'hommes qui jouissent réellement de la raison; la plupart, soit par le vice de l'organisation, soit par d'autres causes, n'ont que des idées fausses, » etc. (1656).

C'est avouer clairement, 1° que la source première des erreurs humaines, des fausses institutions, etc., est le défaut naturel du tempérament et de l'organisation : 2° qu'il est peu d'hommes qui ne soient nés malheureux et méchants, puisqu'il y en a peu qui jouissent naturellement de la raison : 3° que les passions nées de cette organisation vicieuse sont dangereuses par elles-mêmes, et indépendamment de toute institution : 4° que fonder la morale sur la nature, sur l'intérêt, sur le sentiment, c'est lui donner pour base, dans la plupart des hommes, une organisation défectueuse, un tempérament vicié, une imagination déréglée, une raison aveugle, un cœur pervers; excellent appui pour la morale!

§ X.

Sixième objection : On ne définit pas ce que c'est que la vertu.

Sixième objection. Dans le système d'une morale religieuse, les théologiens jusqu'ici n'ont su donner une définition vraie de la vertu. On dit sans cesse aux hommes de faire le bien, parce que Dieu le veut; jamais on ne leur dit ce que c'est que bien faire; jamais on n'a pu leur apprendre ce que c'était que Dieu, ni ce qu'il voulait que l'on fît (1657).

Réponse. Dieu lui-même, dès la création, a dit aux hommes ce qu'il est, et ce qu'il veut qu'ils fassent; il leur a enseigné qu'il est leur créateur, leur maître, leur père et leur bienfaiteur, leur juge et leur rémunérateur. Il leur a fait connaître qu'ils lui doivent la reconnaissance et l'amour, la foi à sa parole, l'obéissance à ses lois, la confiance à ses promesses, la soumission à sa providence ; que l'homme doit à soi-même de conserver sa vie, d'user avec modération des biens de ce monde, de réprimer les passions qui troublent sa raison et son bonheur; qu'il doit à ses semblables l'amour, les services, les bienfaits, la reconnaissance, la subordination, la sincérité, la fidélité, la justice. La *vertu* est l'accomplissement de ces devoirs différents : telle a été la croyance et la morale de nos premiers pères.

Les philosophes ont-ils mieux défini la vertu que les théologiens? C'est, disent-ils, ce qui est vraiment et constamment utile à l'homme vivant en société. 1° Ils supposent que l'homme ne doit rien à Dieu ni à soi-même, que toute vertu regarde directement le prochain ; c'est une erreur. 2° Mourir pour sa patrie est sans doute un acte de vertu très-utile à la société ; mais la question est de savoir en quel sens il est utile à celui qui fait ce sacrifice. 3° Ils ne jugent d'une action que par ses effets, sans avoir égard à l'intention, à la volonté, à la liberté de celui qui l'a fait : autre erreur dont nous avons démontré l'absurdité. 4° Ils n'ont pas seulement compris le sens du mot de *vertu*, qui signifie la *force* de l'âme : de quelle force avons-nous besoin pour céder à notre intérêt, au désir du bonheur, à la sensibilité physique ? Ce n'est pas le cas de nous vanter leur merveilleuse définition.

(1649) *Syst. de la nature*, tome I, ch. 9, page 149.
(1650) *De l'homme*, t. II, p. 14 et 15.
(1651) *De l'esprit*, 2e disc., c. 5 et 23.
(1652) *Ibid.*, 4e disc., c. 11; *Syst. de la nat.*, t. I, c. 9, page 156.
(1653) *Système de la nature*, t. I, pag. 149, 155.
(1654) *Ibid.*, p. 129.
(1655) *Ibid.*, p. 130.
(1656) *Ibid.*, p. 132.
(1657) *Syst. de la nat.*, tome II, ch. 9, note, p. 271.

§ XI.

Septième objection : Dieu ne nous doit rien ; nos actions sont nécessaires.

Septième objection. L'obligation de pratiquer la vertu ne peut être fondée sur l'espérance des récompenses, ni sur la crainte des châtiments de l'autre vie : on pose pour principe que Dieu ne nous doit rien. S'il est juste, il ne peut nous punir de nos faiblesses ; elles sont un apanage nécessaire de la nature qu'il nous a donnée (1658).

Réponse. Nous avons déjà remarqué ailleurs la contradiction de nos adversaires; ils soutiennent que Dieu ne peut pas punir, sans injustice, des actions nécessaires, et ils prétendent que la société peut les punir avec justice.

Dieu ne nous doit rien en rigueur, pas même l'existence, mais dès qu'il nous l'a donnée, il nous doit, en vertu de sa bonté et de sa vérité suprême, tout ce qu'il nous a promis. Or, il nous a promis les attentions de sa providence, la récompense des vertus, la punition des crimes ou en ce monde ou en l'autre ; il est incapable de manquer à sa parole.

Un Dieu juste ne peut pas punir des faiblesses involontaires, mais il punira tous les crimes libres et volontaires, auxquels les incrédules donnent faussement le nom de faiblesses, parce qu'ils ne veulent faire aucun effort pour se vaincre et pour résister à leurs mauvaises inclinations.

Des raisonnements aussi frivoles que ceux qu'ils nous opposent, n'étoufferont jamais la voix de la nature, ni la persuasion générale dans laquelle le genre humain a été depuis le commencement du monde, que Dieu est le dispensateur des biens et des maux; que sa justice met une différence entre le sort des bons et celui des méchants. Les anciens législateurs regardaient ce dogme comme le fondement de toute société (1659); ils auraient proscrit tout citoyen qui aurait fait profession de l'attaquer. Lorsque les philosophes modernes auront formé des sociétés sans religion, et que leur morale y aura fait régner la paix et le bonheur, nous pourrons croire qu'ils sont plus habiles que les anciens, et que leur doctrine mérite plus de confiance.

§ XII.

Huitième objection : La loi naturelle ôte la force aux lois civiles.

Huitième objection. Selon Hobbes, si l'on admet une loi naturelle et divine, on ôte toute la force aux lois civiles, on donne aux membres de la société une occasion de les enfreindre, sous prétexte qu'elles sont contraires à la loi de Dieu : c'est donc une source continuelle de révoltes, de séditions, d'anarchie, dans l'état civil.

Réponse. La philosophie offre plus de prétextes que la religion de mépriser et d'enfreindre les lois. Selon nos politiques incrédules, la plupart de nos lois sont absurdes, et contraires au droit de la nature; elles sont l'ouvrage de l'ignorance, de la superstition, de l'esprit oppresseur, etc. Un peuple imbu de ces maximes serait certainement plus tenté de se révolter et de désobéir, qu'un peuple solidement et sincèrement religieux.

S'il n'y avait point de loi naturelle et divine, les chefs de sociétés qui ne peuvent être liés par leurs propres lois, ne seraient retenus que par la crainte des révoltes. Une multitude convaincue que ses chefs n'ont point d'autre frein se fera un point de politique de les intimider, se montrera toujours prête à secouer le joug de l'autorité ; c'est le conseil que lui donnent nos sages philosophes (1660). De son côté, le gouvernement, rebuté par ce caractère indocile, bandera tous les ressorts pour dompter la multitude par la force. La société et ses chefs seront donc toujours dans une défiance mutuelle, toujours aux prises, sans affection réciproque : ce combat ne pourra finir que par la servitude ou par l'anarchie.

De la croyance d'un Dieu et d'une loi naturelle, qui défend également la révolte et l'oppression, résultent le repos, la sécurité, la confiance mutuelle de la société et de ses chefs, la force et la majesté des lois. Les chefs n'abuseront point de l'autorité, tant qu'ils se souviendront qu'il y a un Dieu vengeur des droits du peuple, et le peuple respectera l'autorité, tant qu'il sera persuadé qu'elle vient de Dieu, que c'est lui qui commande l'obéissance pour le plus grand bien de tous.

Dans le système de Hobbes, la force des lois civiles ne porte que sur une convention; mais s'il n'y a point de loi naturelle qui ordonne d'exécuter les conventions que l'on a faites, de quoi servent-elles? Les promesses, les engagements, les serments ne sont que des paroles : il est aussi aisé de rompre ce lien frivole que de le former : sans le dogme d'un Dieu législateur, toute *obligation* morale est chimérique; force d'un côté, impuissance de l'autre, voilà tout le lien des sociétés humaines (1661).

Tantôt les philosophes objectent que l'hypothèse d'une loi naturelle divine, qui commande l'obéissance au peuple, n'aboutit qu'à le rendre esclave; tantôt, que c'est pour lui un prétexte de se révolter; c'est au contraire la morale de l'athéisme qui doit nécessairement produire l'un ou l'autre de ces deux effets. Les mêmes objections reviendront contre la morale du christianisme; c'est à elle principalement que les incrédules ont déclaré la guerre.

Il est déjà démontré que leurs principes sont faux, leurs conséquences absurdes,

(1658) *Syst. de la nat.*, t. II, ch. 3, 7, 10; *Le bon sens*, § 30, 86, etc.

(1659) *Voy.* le *Prologue des lois de Zeleucus*, dans Stobée et dans Cicéron, *De legibus*, l. I.

(1660) *Système de la nature*, tome I, ch. 9, page 145; *Histoire des établiss. des Européens*, tome I, p. 42.

(1661) Tertull., *Apol.*, c. 45.

leurs reproches mal fondés, qu'ils n'entendent pas plus le sens du terme *lois* que celui du mot *vertu*.

ARTICLE II.

Systèmes des pyrrhoniens sur la morale.

§ I.

Exposition et réfutation de ce système.

Les pyrrhoniens, suivis par les cyrénaïques, par les académiciens rigides, et par plusieurs athées modernes, pensaient que rien n'est juste ou injuste, vice ou vertu par sa nature et antérieurement à la convention que les hommes ont faite entre eux de vivre en société; que ce sont les lois civiles de chaque peuple qui ont déterminé ce qui devait être permis ou défendu, bien ou mal moral, digne de louange ou de blâme. Selon eux, à s'en tenir précisément aux leçons de la nature et de la raison, il n'y a d'autre droit entre les hommes que la force, d'autre règle que l'appétit, d'autre morale que l'instinct et les inclinations de chaque individu; l'homme est à l'égard de ses semblables dans le même état que les animaux (1662). Epicure ne s'était pas écarté de cette opinion (1663); Hobbes, Spinosa, La Métrie, l'ont adoptée. Il serait inutile de nous arrêter longtemps à démontrer l'absurdité et les pernicieuses conséquences de ce système; un de nos philosophes l'a renouvelé (1664).

1° Il ne porte que sur un athéisme odieux et sur une comparaison révoltante entre les hommes et les brutes; il contredit le sentiment intérieur et l'instinct général de la nature humaine; c'est plus qu'il ne faut pour le proscrire.

2° Selon ce système, tout ce qui est établi par les lois d'une société quelconque, est bon et louable; tout ce qui est défendu est vicieux et criminel : les abominations de l'idolâtrie, la haine des étrangers, le meurtre des enfants, la cruauté des anthropophages, etc., cessent d'être crime chez toutes les nations qui ont consacré tous ces excès par leurs lois. Mais les lois civiles ont-elles le pouvoir de rendre utile au genre humain ce qui lui est réellement pernicieux? Quand elles le pourraient, du moins elles ne peuvent changer la vérité en erreur, ni l'erreur en vérité; elles ne peuvent empêcher que l'une ne soit préférable à l'autre. Le délire des pyrrhoniens sera l'opprobre éternel de la philosophie.

3° Il n'est pas moins absurde de juger que des conventions libres et des lois civiles peuvent imposer à l'homme une *obligation* morale, un *devoir* de conscience, s'il n'y a pas une loi naturelle indépendante de lui, qui lui ordonne de tenir sa parole, d'exécuter ses promesses, d'obéir aux lois de la société dont il est membre. Ceux qui ont eu la liberté de faire ces conventions, ne se sont pas ôté le pouvoir de les révoquer; leurs descendants, qui n'y ont eu aucune part, sont encore moins tenus de les observer. Tout homme assez habile ou assez puissant pour se soustraire aux lois et aux peines qu'elles infligent, est en pleine sûreté; il peut sans scrupule se conduire comme s'il n'y avait ni lois ni conventions. Ces lois, réduites à leur seule force coactive, n'ont aucune prise sur quiconque a l'adresse de les éluder ou le pouvoir de les braver. Spinosa est formellement convenu de cette conséquence (1665); d'où il résulte que les lois ni les conventions n'ont rien opéré, que le *droit* se réduit à la *force*, comme auparavant.

Il est absurde qu'un homme s'oblige ou se lie soi-même, s'impose des lois, se soumette à sa propre autorité, se prive d'une liberté qu'il tient de la nature; toute convention, toute obligation contraire à cette liberté naturelle, est nulle de plein droit; les priviléges de la nature sont inaliénables. *Obliger* quelqu'un, le lier par une loi, est essentiellement un acte d'autorité ou de supériorité légitime; point de loi sans un supérieur. S'il n'y avait point de Dieu, aucun homme n'est supérieur à un autre que par la force.

Dans ce système, point de différence entre une loi quelconque et la menace d'un voleur qui demande la bourse ou la vie; de même que l'obligation de céder au voleur consiste uniquement dans l'impuissance de lui résister, l'obligation d'obéir à la loi n'est autre chose que l'impuissance de s'y soustraire.

On ne doit pas confondre l'obligation morale avec la nécessité physique. Un homme est dans l'obligation morale de conserver sa vie, et dans la nécessité physique d'user des aliments pour cette fin : dira-t-on que l'une et l'autre nécessité est la même? Nous ne voyons pas sur quels principes de morale pyrrhonienne on pourrait décider si Socrate fut innocent ou coupable; s'il devait boire la ciguë ou prendre la fuite, comme il pouvait le faire.

§ II.

Usages absurdes et injustes chez les différentes nations.

Les objections des pyrrhoniens ont été répétées par les matérialistes. Tous les peuples, disent-ils, ont eu des lois et des usages qui leur paraissaient légitimes et louables, et que d'autres jugeaient absurdes et injustes; tous ont commis par religion et sans remords des actions qui, hors de chez eux, paraissent des crimes abominables : donc le prétendu sens moral inné à l'humanité est une chimère, la conscience un préjugé d'habitude; toute la différence entre le vice et la vertu vient des lois et de l'éducation (1666).

Avant d'examiner les faits sur lesquels

(1662) V. ci-dessus, c. 2, art. 2, § 4.
(1663) *Morale d'Epicure*, p. 245 et suiv.
(1664) *De l'homme*, par HELVÉT., t. I, sect. 1, c. 8, t. II, p. 598 et 646.

(1665) *Tract. théol. polit.*, c. 16.
(1666) *De l'homme*, t. II, sect. 7, note 8, p. 280; v. *l'Esprit des usages et des cout. des différentes nations*, 3 vol. in-8°.

on peut appuyer cette objection, il y a quelques réflexions à faire.

1° Il est certain que dans l'état sauvage et sans le secours de la société, le sentiment moral est faible et peu développé : ce sentiment suit naturellement les progrès de l'intelligence. Les passions de l'homme sauvage n'étant pas moins vives que celles de l'homme policé, elles doivent souvent égarer un instinct qui n'est pas suffisamment éclairé par la raison. Mais de ce que l'intelligence de l'homme sauvage est très-bornée en fait de morale, il ne s'ensuit pas qu'il reçoive cette faculté de la société plutôt que de la nature; il en est de même du sentiment moral. Il s'ensuit seulement que l'état sauvage n'est point l'état naturel de l'homme; que les pyrrhoniens et les matérialistes ont tort de partir du principe contraire.

2° Les passions capables d'offusquer la raison et d'altérer le sens moral peuvent de même dépraver la religion; alors ces divers ressorts destinés à maîtriser les passions leur cèdent et sont esclaves. Il ne s'ensuit pas de là qu'ils soient nuls et inutiles; un frein que l'on peut briser dans un accès de fureur n'en est pas moins un frein, et l'homme n'est pas toujours dans un accès de frénésie et de convulsion.

3° Il n'est aucun peuple barbare ou corrompu chez lequel le sentiment moral ait été entièrement détruit ou altéré sur tous les devoirs de la loi naturelle; une nation s'est égarée sur un article, une autre nation a méconnu un autre point; mais toutes en ont conservé et respecté un plus grand nombre. « Il n'est, dit Cicéron, aucune nation qui n'aime la bonté, la reconnaissance, et qui ne haïsse les vices opposés à ces vertus; les peuples les plus sauvages pensent comme nous, qu'il est beau de secourir des amis indigents, d'honorer ses parents, de n'être pas ingrat, de garder sa foi (1667). » On ne citera jamais un pays où ces maximes aient été entièrement méconnues, quoique plusieurs peuples se soient trompés dans l'application : erreur qui est venue des circonstances particulières dans lesquelles ils se trouvaient. Nous le verrons en examinant les usages insensés que l'on attribue à différentes nations anciennes ou modernes. Si on représentait à ces peuples qu'ils font mal, que leurs usages sont des crimes, ils soutiendraient le contraire, ils chercheraient à se justifier par de fausses raisons de justice, de bien public, de sagesse de la part de leurs aïeux, etc. Donc ils ont des notions de justice, de vertu et de crime, dont ils font une fausse application.

Dans l'ancien et le nouveau monde, il y a eu des peuples anthropophages. Les Massagètes tuaient leurs vieillards et faisaient des festins de leur chair, mêlée avec celle des animaux : les Issédons ou Scythes errants faisaient la même chose (1668). Les anciens Ecossais n'étaient pas moins cruels (1669). En quelques endroits de l'Amérique, les pères engraissent leurs enfants et les mangent (1670). La plupart des sauvages mangent les prisonniers qu'ils ont faits à la guerre, après leur avoir fait souffrir des tourments horribles. Les habitants de l'île d'Otahiti, récemment découverte, n'ont aucune idée de la pudeur; ils se mêlent en public sans aucune honte; l'adultère est impuni parmi eux; ils ont des associations particulières pour mieux assouvir leur lubricité : ce sont d'ailleurs les plus grands voleurs du monde (1671).

§ III.

Examen de ces faits; Anthropophages, etc.

Examinons tous ces faits. La coutume abominable de se nourrir de chair humaine n'a pris naissance que chez des peuples errants et sauvages, souvent exposés à manquer de subsistance. L'espèce de rage que donne la faim a étouffé dans l'homme l'horreur que la nature lui inspire pour le sang et la chair de ses semblables. La même cause a quelquefois produit le même effet dans des villes assiégées et réduites à la famine, dans des vaisseaux surpris par le calme et qui manquaient de vivres. Cette nourriture a passé en habitude par le besoin fréquent parmi les sauvages. L'amour de la vie, le plus fort de tous, a étouffé les sentiments d'humanité; lorsqu'ils mangent leurs ennemis, c'est une vengeance effrénée qui les porte à cet excès. Hors ces deux cas, les mêmes peuples sont doux et paisibles, exercent entre eux l'humanité et la bienveillance, cultivent l'amitié, etc. Preuve convaincante que le sentiment moral n'est pas absolument éteint chez eux, mais que les passions exaltées lui font violence en certains cas.

Ainsi, « les habitants de la Nouvelle Zélande, quoique doux et humains entre eux, ne font point de quartier à leurs ennemis. La difficulté de la subsistance parmi les peuples non cultivateurs est la cause de leurs inimitiés et de leurs guerres fréquentes. Lorsque c'est la faim qui pousse au combat, elle absorbe tous les sentiments d'humanité, et porte la vengeance jusqu'à manger les ennemis. Cette horrible coutume familiarise l'homme avec le meurtre; il dépèce un cadavre aussi froidement que nous tuons un poulet ou un mouton. Il est difficile de penser que la civilisation puisse être un mal pour des peuples placés dans cette situation. » Telles sont les réflexions d'un voyageur très-sensé (1672).

La coutume d'exposer les enfants lorsque les pères en étaient surchargés, ou lorsque ces enfants étaient faibles et mal conformés,

(1667) Cic., *De leg.*, l. i, n. 32.

(1668) Eusèbe, *Prép. évang.*, l. i, ch. 3; Pompon. Mela, l. ii, c. 1; Solin., c. 20.

(1669) S. Jérôme, l. ii, *adv. Jovin.*

(1670) Bayle, *Dictionn. crit.*, article *Léon*, rem. A, etc.

(1671) *Voyages autour du monde*, recueillis par Bancks et Solander.

(1672) *Voyages autour du monde*, ibid., t. III, p. 261, 264.

a été établie chez les Grecs et chez les Romains; Aristote et Platon l'ont approuvée. Elle subsiste à la Chine; toutes les années, plus de trente mille enfants périssent de cette manière. En Amérique, lorsqu'une mère qui allaite un enfant vient à mourir, on enterre l'enfant avec elle, pour n'avoir pas la peine de le nourrir. Chez d'autres barbares on fait avorter les femmes lorsqu'elles deviennent mères avant l'âge de trente-cinq ans; ailleurs on étouffe le fruit de celles qui se sont dévouées à la prostitution.

Dans ces exemples, et autres semblables, nous voyons une fausse application des principes du droit naturel, et non leur anéantissement. Les Grecs et les Romains, convaincus de la nécessité du pouvoir paternel, le poussèrent à l'excès, en accordant au père droit de vie et de mort sur ses enfants. Dans les petites républiques, toujours en guerre les unes contre les autres, il fallait que tous les citoyens fussent en état de porter les armes; on regardait les enfants faibles ou mal conformés comme une charge inutile, de laquelle il fallait débarrasser les familles; l'intérêt public mal entendu faisait commettre un acte d'inhumanité. Il n'y avait qu'à demeurer en paix, et tous les hommes auraient pu être utiles.

A la Chine, la population est excessive surtout dans les villes; on pense qu'il y a moins de mal à faire périr un enfant nouveau-né, qu'à exposer une famille à mourir de faim. Cette conduite, aussi bien que celle des Américains, est une pitié mal entendue, et qui dégénère en cruauté. Si les Chinois voulaient défricher toutes leurs terres incultes, si les Américains étaient laboureurs et sédentaires, le mal qu'ils veulent éviter n'arriverait plus, et tous les enfants seraient utiles.

§ IV

Meurtre des vieillards ; vol.

Il en est de même de ceux qui assomment les vieillards lorsqu'ils ne peuvent plus pourvoir à leurs besoins, ni suivre leur famille dans ses courses pour la chasse ou pour la guerre. Il vaut mieux, disent ces peuples aveugles, les tuer que de les laisser mourir de faim ou les exposer à tomber entre les mains des ennemis. Ici le sentiment moral est égaré par l'ignorance, par un attachement obstiné à la vie errante et belliqueuse, mais il n'est pas anéanti. Ceux qui font avorter les femmes avant trente-cinq ans imaginent, par erreur, qu'avant cet âge elles ne peuvent faire des enfants assez robustes; la religion n'entre pour rien dans cette barbarie, quoique certains philosophes l'en accusent. Ces mêmes peuples, cruels dans ces circonstances, ne le sont point à l'égard de leurs autres enfants; ils les aiment, les nourrissent, veillent à leur conservation autant qu'ils en sont capables. Quant au meurtre des enfants, comme pour favoriser le libertinage, nous en parlerons plus bas.

Le pillage était un métier honorable chez les anciens peuples de la Grèce; il l'est encore chez les Arabes du désert, chez les Tartares errants, et chez d'autres peuples nomades. Ils jugent qu'il est plus beau d'exercer le brigandage, que de travailler pour vivre. C'est donc une paresse excessive, jointe à un amour déréglé des richesses, qui offusque la raison de ces peuples injustes; mais hors de ce cas particulier, ils exercent entre eux la justice, l'humanité, l'hospitalité même à l'égard des étrangers. Ils imitent les voleurs, qui, après avoir dépouillé les voyageurs, partagent le butin avec une équité scrupuleuse. Nouvelle preuve que les passions peuvent imposer silence au sentiment moral sur certains points, et non le détruire entièrement.

Le vol était autorisé à Sparte, par la même raison que l'homicide chez les Américains; on voulait accoutumer les jeunes gens à piller les ennemis : mais s'ils étaient pris sur le fait, s'ils n'avaient pas volé avec assez d'adresse, on les punissait sévèrement. Tel était le génie féroce et brutal des Spartiates. S'ils avaient été plus justes et plus paisibles, ils n'auraient pas eu besoin de dresser leurs enfants à la filouterie. La manière barbare dont ils traitaient les ilotes, montre jusqu'à quel point un prétendu droit de la guerre peut faire oublier le droit des gens, combien l'orgueil national et l'amour aveugle de la patrie sont capables de dénaturer les hommes. Il est fâcheux que l'on ait fait l'éloge de cette législation dans l'*Encyclopédie*.

§ V.

Usages contraires à la pudeur.

Chez un grand nombre de peuples, les lois de la pudeur ont été méconnues; les uns ont établi la communauté des femmes; les autres ont toléré l'adultère; d'autres, plus aveugles, ont permis les désordres contre nature; plusieurs n'ont respecté dans leurs alliances aucun degré de parenté. A Babylone, les femmes étaient obligées de se prostituer une fois avant leur mariage; ailleurs un homme se ferait scrupule d'épouser une vierge, etc. On peut ajouter, pour comble d'ignominie, que les philosophes les plus célèbres de l'antiquité ont approuvé la plupart de ces déréglements, et que ceux d'aujourd'hui s'efforcent encore de les justifier (1673).

Dans tous ces usages honteux, nous voyons le triomphe de la plus violente des passions sur le sentiment moral; l'homme abruti sous son joug ne se respecte plus ni dans lui-même, ni dans son semblable. Il abuse de la supériorité que la nature lui donne sur l'autre sexe, et il le réduit à un avilissement qui éteint toute vertu. Il a poussé l'aveuglement jusqu'à diviniser un penchant animal qui le dégrade et porte à des excès dont les brutes sont incapables. Lorsque

(1673) *De l'esprit*, 2e disc., c. 14; *Hist. des établ. des Europ.*, t. I, l. I, p. 103.

par le vice du climat ou par d'autres causes accidentelles, l'homme est réduit à ce point de stupidité, rien n'est capable de le ramener à la raison.

Les voyageurs ont demandé : Si la honte est une suite de l'instinct naturel, comment a-t-elle pu s'anéantir chez les peuples de l'île d'Otahiti ?

Réponse. Malgré la répugnance que nous avons d'arrêter nos regards sur un tableau très-scandaleux, nous dirons qu'elle a pu s'étouffer par les circonstances dans lesquelles se sont trouvés les premiers habitants. Un seul couple arrivé par hasard ou jeté par la tempête dans une île déserte, se voyant sans témoins, n'a pris d'abord aucune précaution pour dérober son commerce au grand jour. L'habitude s'en est formée. Les enfants nés de ce couple se sont familiarisés avec ce spectacle honteux. Bientôt ils l'ont imité. La pudeur s'est enfuie d'une famille accoutumée à lui faire outrage, et toute la peuplade qui en est provenue a contracté les mêmes mœurs. L'exemple des animaux et la nudité des deux sexes ont contribué à établir cette infamie et à la perpétuer.

Mais il n'est pas vrai qu'il ne reste plus aucun sentiment de pudeur chez ce peuple barbare. Les voyageurs mêmes qui nous ont instruits de ses mœurs nous apprennent 1° qu'ils se cachent pour voler et sont confus lorsqu'ils sont découverts : preuve qu'ils connaissent la honte; 2° que les jeunes filles sont exercées dès l'enfance à une danse composée de postures lascives, mais qu'elles ne la dansent plus étant femmes : elles comprennent donc que le mariage impose des devoirs ; 3° que le mari, dans un premier transport de ressentiment, punit quelquefois l'adultère de mort, lorsqu'il surprend les coupables en flagrant délit; que, s'il n'y a point de circonstance qui provoque sa colère, la femme en est ordinairement quitte pour quelques coups : ils attachent donc un degré de honte à l'adultère ; 4° qu'ils tiennent secrètes, jusqu'à un certain point, les sociétés où toutes les femmes sont communes à tous les hommes : ils ne les croient donc pas honnêtes (1674). Le meurtre des enfants qui naissent de ces sociétés abominables est une suite de la dépravation qui y règne. Il n'est pas plus difficile de comprendre comment la passion, l'habitude, l'éducation, peuvent affaiblir et étouffer peu à peu un sentiment moral, que de concevoir comment ces mêmes causes peuvent émousser la sensibilité physique : dans l'un et dans l'autre cas, elles font violence à la nature.

M. de Pagès, dans ses *Voyages autour du monde*, dit que la facilité avec laquelle les peuples d'Otahiti et de Madagascar prostituent leurs filles vient de l'avidité de ces peuples pour les présents que leur font les étrangers.

§ VI.

C'est une réfutation du sentiment des matérialistes.

Que s'ensuit-il de tous ces faits? Des conséquences accablantes pour nos adversaires.

1° Il est évident que l'intérêt, né de la sensibilité physique, est le plus pernicieux de tous les maîtres, et le plus aveugle en fait de morale. C'est lui qui est la source de tous les désordres dont on vient de parler, et qui a dépravé le sens moral chez tous les peuples. C'est encore sur ce motif que les philosophes se fondent pour justifier la plupart de ces abominations. Il ne leur reste qu'à rougir de vouloir établir la morale sur un principe qui a produit tous les désordres et tous les crimes qui déshonorent l'humanité.

2° Il s'ensuit que le sentiment moral et les lumières de la raison sont une faible barrière contre les attentats des passions ; qu'il faut un lien plus fort pour les enchaîner; que la croyance d'un Juge suprême, rémunérateur et vengeur, est absolument nécessaire pour les réprimer. Tous les peuples qui ont perdu de vue ce motif ou ne l'ont pas connu sont tombés dans les désordres les plus honteux. Si d'autres l'ont mal expliqué et en ont abusé, on n'en peut rien conclure, sinon que les passions abusent de tout.

3° On voit par là qu'il était de la sagesse et de la bonté divines de ne point livrer les préceptes de la loi naturelle aux raisonnements de l'esprit humain : c'eût été abandonner l'homme à la corruption de son cœur. Une morale révélée dès le commencement du monde était indispensable pour prévenir les erreurs et les vices dans lesquels se sont plongées les nations guidées par le seul instinct. La philosophie, loin de remédier au mal, n'a fait que l'aggraver, en appuyant sur de faux raisonnements une morale contraire à la nature. La religion révélée pouvait seule arracher l'homme à la tyrannie de ses passions; elle est donc le plus grand bienfait que Dieu ait pu accorder au genre humain.

Lorsque, pour construire une morale nouvelle, les incrédules nous ramènent à la nature physique de l'homme, au calcul de ses intérêts, à l'instinct qui lui fait rechercher le bonheur, ils ne font que nous remettre au point duquel tous les peuples sont partis pour se dépraver ; nous le verrons plus évidemment encore dans l'article suivant.

§ VII.

Première objection : Il n'y a point de sentiments ni de principes innés.

L'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie* a renouvelé l'objection précédente. Locke, dit-il, a démontré que nous n'avons ni idées innées ni principes innés. Les sauvages mangent leur prochain sans aucun remords de conscience; et, dans une ville prise d'assaut, des soldats chrétiens bien élevés pillent, égorgent, violent, non-seulement sans

(1674) *Voyages autour du monde*, etc., t. II, pages 376, 460, 465, 526.

remords, mais avec plaisir, honneur et gloire. Dans les massacres de la Saint-Barthélemy, dans les *auto-da-fé* de l'inquisition, un meurtrier ne se reproche jamais d'avoir fait mourir dans les tourments des malheureux qui n'avaient d'autre crime que de faire la Pâque différemment des inquisiteurs (1675).

Réponse. Locke a très-bien prouvé que nous n'avons aucune raison démonstrative d'affirmer qu'il y a en nous des idées et des maximes de morale innées ; il a voulu prouver que les hommes *peuvent* acquérir toutes leurs idées et toutes leurs connaissances par les sensations et par la réflexion (1676). Mais de ce que cette manière est *possible*, s'ensuit-il qu'elle est réelle, lorsque nous n'avons aucune preuve positive pour l'affirmer? Il s'ensuit seulement que nous ignorons la manière dont nous viennent nos premières idées, parce que nous ne pouvons pas nous souvenir de ce qui s'est passé en nous dans notre première enfance et lorsque nous étions dans le sein de notre mère.

Locke a-t-il prouvé qu'il n'y a point en nous de penchant naturel à embrasser ce qui nous paraît *vrai*, à rejeter ce qui nous paraît *faux*, à aimer ce qui nous paraît *juste*, *vertu*, *bien moral*, à détester ce qui nous paraît *injuste*, *vice*, *crime?* Il n'y a pas seulement pensé ; il n'aurait pu l'entreprendre sans heurter de front son propre sentiment intérieur, et sans révolter tout le monde.

Or, supposé ces deux penchants incontestables dans l'homme, n'en découle-t-il pas cette maxime générale : Il faut acquiescer à ce qui est vrai, nier ce qui est faux, aimer et faire ce qui est bien, détester et fuir ce qui est mal ? Cette maxime, ou ce principe, est le sentiment même tourné en réflexion. Si le sentiment est naturel et inné à l'homme, comment la maxime n'est-elle plus innée?

Nous convenons que l'application de ce principe dépend d'idées acquises et souvent compliquées ; que quand ces idées seraient fausses et mal associées, l'application du principe sera fausse ; alors nous prendrons pour vrai ce qui sera faux, pour juste et louable ce qui sera injuste. C'est ce qui est arrivé dans les différents cas que l'on nous objecte. S'ensuivra-t-il qu'alors l'homme ne suit point le penchant naturel d'acquiescer à ce qui paraît vrai, d'aimer ce qui paraît juste, ou qu'il contredit la maxime relative à ce penchant? Il s'ensuivra tout le contraire. Si Locke et ses copistes avaient voulu faire cette réflexion, ils auraient mieux raisonné.

L'auteur même de l'objection dit que Dieu a donné aux hommes une disposition à la *pitié ;* cette disposition est donc innée : que devient-elle dans tous les cas qu'il a cités?

Appliquons-y ce que nous venons d'observer. Aucun peuple sauvage n'est absolument privé d'humanité et de pitié ; les sauvages ne mangent ni leurs parents, ni leurs femmes, ni leurs camarades ; ils conviennent qu'il faut aimer, secourir, assister son prochain. Mais on leur a inculqué, dès l'enfance, qu'un homme d'une autre nation n'est point leur prochain ; que c'est un ennemi ; qu'il est beau, juste, louable de le tuer et de le manger ; ils sont accoutumés de bonne heure à cette nourriture abominable. En suivant cette habitude, ils font violence au sentiment de la pitié générale, ils mettent une exception absurde au principe qui en découle ; mais il ne s'ensuit point que le sentiment ni le principe soient nuls ou non existant en eux.

Même réflexion à l'égard des soldats qui prennent une ville d'assaut. Ils conviendront volontiers, qu'en général, un homme ne doit point faire violence à son semblable ; mais ils sont persuadés que le droit de la guerre n'est plus celui de la paix ; que ce qui serait un crime à l'égard d'un citoyen ou d'un inconnu, est permis à l'égard des ennemis de l'Etat. Quand ce principe serait faux, il en résulterait seulement que les passions exaltées, telles que l'avarice et la vengeance, peuvent faire oublier les principes du droit naturel. Mais il est faux que dans le sac d'une ville des soldats chrétiens se croient en droit de violer ; jamais cette brutalité n'a paru ni louable ni permise, quoiqu'elle demeure ordinairement impunie.

3° Dans le massacre de la Saint-Barthélemy, l'idée des meurtriers n'était pas simplement de tuer les hérétiques, mais d'exterminer les ennemis de l'Etat : les protestants étaient ainsi envisagés, et ils y avaient donné lieu. Nos adversaires, toujours équitables, ne manqueront pas de conclure que nous approuvons cette boucherie, quoique nous ne l'approuvions pas plus que la brutalité des soldats dans une ville prise d'assaut.

4° Nous ne sommes pas plus tentés de justifier les procédures et les supplices de l'inquisition ; mais pourquoi en dissimuler le motif, afin de les rendre plus odieux? ceux qui les ont établis ont jugé qu'il était du bien public de punir de mort les apostats et les parjures. Qu'ils aient mal jugé ou non, ce n'est pas de quoi il s'agit. Mais c'est une calomnie de dire que l'inquisition envoie au supplice des hommes qui n'ont commis d'autre crime que d'être Juifs ou hérétiques : elle ne punit que les apostats.

Ces exemples et autres semblables ne prouvent point que l'humanité, la pitié, les principes de morale ne sont point naturels à l'homme ; mais qu'ils peuvent être étouffés par des motifs mal conçus, par un intérêt public mal entendu. On étouffe, avec raison, la pitié envers les criminels ; on les met à mort sans scrupule, parce que le bien public l'exige.

L'auteur des *Questions* dit que c'est l'éducation qui donne la conscience : elle ne la

(1675) *Questions sur l'Encyclopédie*, art. *Conscience.*

(1676) *Essai sur l'ent. humain*, l. I, et au com. du l. II.

donne pas plus que la pitié; mais elle nous fait appliquer l'une et l'autre bien ou mal, selon qu'elle est éclairée ou aveugle.

§ VIII.

Deuxième objection : Le sens moral est un préjugé. — Troisième objection : Il n'est pas général.

Deuxième objection. Pour que l'on pût admettre un sens moral naturel, il faudrait qu'il se montrât dès la naissance, qu'il fût le même dans tous les hommes, qu'il subsistât toujours, malgré l'éducation et les leçons contraires. Or, le prétendu sens moral n'a point ces caractères : donc c'est un pur préjugé d'éducation et de convention (1677).

Réponse. Les conditions qu'exigent ici nos adversaires, pour qu'un sentiment ou une faculté soient naturels à l'homme, sont absolument fausses. La faculté de parler, la raison elle-même, sont des qualités très-naturelles; cependant elles ne se montrent point dès la naissance, elles varient dans les divers individus quant au degré et quant à la manière; elles peuvent être affaiblies, et devenir presque nulles, par l'éducation ou par d'autres causes.

1° Il est faux que le sentiment moral soit absolument nul dans les enfants; il commence à poindre avec les premiers rayons de la raison. Si la nature ne l'avait pas mis en nous, l'éducation ne pourrait pas plus nous le donner qu'elle ne nous donne la sensibilité physique. De même qu'elle peut augmenter ou diminuer beaucoup cette sensibilité, sans l'étouffer jamais entièrement, elle peut produire le même effet sur l'instinct moral, sans l'effacer absolument. Dans les sociétés mêmes les plus endurcies au vice, on conserve encore des étincelles de vertu. Les voleurs observent entre eux quelques règles de justice, les duellistes se piquent d'une certaine équité, ils veulent combattre à armes égales; les impudiques sont quelquefois touchés d'un exemple héroïque de chasteté, etc.

Troisième objection. On ne doit point fonder la morale sur les sentiments naturels de compassion, de bienveillance, de justice envers nos semblables. Ces sentiments dépendent de la sensibilité physique, qui n'est jamais la même dans tous les hommes. Non-seulement tous les hommes ne sont point sensibles, mais il y en a beaucoup en qui la sensibilité n'a point été développée; tels sont les princes, les grands, les riches, etc. (1678).

Réponse. Cette objection est d'autant plus ridicule de la part de ceux qui la proposent, qu'ils fondent eux-mêmes la morale sur l'intérêt né de la sensibilité physique; ils tombent donc dans l'inconvénient qu'ils nous reprochent.

Mais nous avons fait voir que le sentiment moral est totalement distingué de la sensibilité physique; ils n'ont point le même objet, ils sont souvent opposés, ils ne peuvent partir de la même source.

L'homme, destiné par la nature à vivre en société, a besoin d'être formé, pour le physique et pour le moral, par les soins de ses semblables; de ce que plusieurs de ses facultés peuvent être augmentées ou affaiblies, perfectionnées ou dégradées par l'éducation, il ne s'ensuit pas qu'elles ne sont point naturelles. L'éducation elle-même est dans l'ordre de la nature; plus elle est raisonnable et parfaite, plus elle est naturelle.

Nous ne fondons point la morale sur le sentiment moral seul, mais comme étant l'organe par lequel Dieu nous intime sa volonté ou sa loi; s'il était en nous par hasard, il ne prouverait rien.

§ IX.

Quatrième objection : Les passions sont la voix de la nature.

Quatrième objection. Puisque les passions nous sont naturelles, il est impossible que le sentiment moral le soit; la nature ne peut nous donner deux instincts contraires, nous parler deux langages opposés. Quand cela serait, quelle raison avons-nous de penser que l'instinct moral doit commander aux passions, et non les passions à l'instinct moral; que nous faisons mal en cédant à l'un plutôt qu'à l'autre? De quelque manière que la nature nous parle, ce ne peut être un crime d'écouter sa voix; n'aurait-elle fait que nous tendre un piége en nous donnant un penchant invincible au plaisir et au bien-être?

Réponse. L'opposition ou le combat entre le sentiment moral et les passions, est un fait d'expérience universelle, nous le sentons : le doute spéculatif ne peut donc avoir lieu sur ce point.

Les passions ont pour objet, ou le plaisir, ou l'estime de nos semblables; le plaisir attaché aux fonctions des sens a évidemment pour but notre conservation, puisqu'au moment que cette fin est remplie, si nous le portons plus loin, il dégénère en douleur, et tend à notre destruction (1679). L'estime de nos semblables est un encouragement à bien faire; une preuve que nous ne devons point la rechercher pour elle-même, c'est que nous craignons de témoigner au dehors un trop grand désir de l'obtenir. L'homme le plus vain cherche à déguiser sa vanité, et rougirait de la faire paraître.

Nos penchants naturels peuvent donc pécher par excès; alors on leur donne le nom de *passions*, et c'est alors que le sentiment moral est nécessaire pour les réprimer. Celui-ci, au contraire, n'est jamais excessif, il n'est souvent que trop faible. Lorsque nous nous laissons entraîner par les passions, nous sentons un remords : mais quel est l'homme à qui la conscience

(1677) *Syst. social*, 1re partie, c. 5, p. 52.

(1678) *Ibid.*, c. 9; *Syst. de la nat.*, tome I, c. 9, p. 128.

(1679) *De l'homme*, par J. P. MARAT, t. II, liv. III, p. 47; l. IV, p. 85

reproche d'avoir trop bien fait, d'avoir été trop vertueux ? L'applaudissement de la conscience à la victoire remportée sur les passions, le remords qui marche à la suite des passions satisfaites, sont donc une preuve démonstrative de l'intention de la nature et de la destination de nos penchants divers.

Les penchants nécessaires à notre conservation, sont *la voix de la nature ;* mais lorsqu'ils sont excessifs et devenus *passions*, ils ne sont plus la voix de la nature. Celle-ci ne nous porte point à notre destruction ; elle nous avertit, au contraire, par le sentiment moral, de réprimer nos penchants, dès qu'ils tendent à ce funeste effet. Nos penchants sont donc naturels, et ils nous sont nécessaires ; ils ne sont un piége que quand ils vont à l'excès ; mais ce n'est point la nature qui produit cet excès : il est l'effet du péché d'origine, d'une organisation défectueuse, de nos mauvaises habitudes volontaires, etc.

Par là on comprend le ridicule des philosophes, qui accusent les moralistes de déclamer mal à propos contre les passions, de se proposer la ruine des penchants nécessaires à notre conservation, de vouloir nous abrutir, etc.(1680). On nous abrutirait, sans doute, si l'on étouffait entièrement nos penchants ; mais nos penchants ne sont censés *passions* que quand ils pèchent par excès, et qu'ils nous portent au crime. Un homme n'a point la passion de la gourmandise, lorsqu'il ne boit et ne mange qu'à proportion du besoin ; la passion du jeu, lorsqu'il ne joue que par amusement, et avec modération ; la passion de la vengeance, lorsqu'il se tient dans les bornes d'une juste défense. On n'appelle point *passion* la tendresse filiale ni l'amitié, parce qu'elles donnent rarement dans l'excès, et que l'objet en est légitime.

Ces mêmes censeurs, qui jouent sur une équivoque, avouent qu'il faut établir entre les passions une juste harmonie, balancer l'espérance par la crainte, le point d'honneur par l'amour de la vie, le penchant au plaisir par l'intérêt de la santé (1681). C'est justement ce que veulent les moralistes, et le sentiment moral nous a été donné pour produire cet effet.

La contradiction de nos penchants et leurs excès, sont une suite du péché, et non la constitution essentielle et primitive de l'homme ; l'excès est ce que nous nommons la concupiscence effrénée, ce que saint Paul appelle *la loi du corps*, qui résiste à la loi de l'esprit, ou *l'homme animal* qui combat contre l'homme spirituel ; les termes sont indifférents, lorsque l'objet est connu.

§ X.

Cinquième objection : Il n'est pas démontré que l'homme soit né sociable.

Cinquième objection. Il n'est pas démontré que l'homme soit né pour la société, qu'il soit plus heureux ou plus vertueux que dans l'état sauvage. D'ailleurs, puisque c'est l'intérêt ou l'amour du bien-être qui ont formé la société, elle ne peut nous obliger de renoncer à nos intérêts pour elle ; elle irait contre sa destination ; nous ne devons rien à une société qui ne nous rend pas heureux (1682).

Réponse. Edifiante maxime. Nous démontrerons en son lieu que l'homme est né pour la société, que c'est son état naturel, qu'il y est plus heureux et moins vicieux que dans l'état sauvage. Les philosophes qui ont soutenu le contraire, se sont joués du raisonnement et du langage.

C'est l'intérêt sans doute qui a formé les sociétés, ou plutôt Dieu s'est servi de ce lien pour nous y faire naître et nous y retenir. Mais la société serait impossible, si tous les membres cherchaient leur intérêt particulier et momentané, sans aucun égard à l'intérêt général et constant du corps entier. Il n'est donc question que d'examiner si le sacrifice de nos intérêts particuliers n'est pas amplement compensé par les avantages que la société nous procure.

Or, quel intérêt peut contrebalancer la sécurité, le repos, les commodités, les agréments, les tendres liens par lesquels la société nous attache ? Elle a veillé sur nous avant même que nous fussions nés. C'est à ses sages institutions que nous sommes redevables de notre éducation, de notre état, de notre fortune, du droit que nous avons à la considération, à l'amitié, aux services, aux secours de nos semblables ; tous nos droits naturels sont cimentés, garantis, étendus par les lois civiles. Prenez l'homme le plus malheureux, le plus indigent, le plus abandonné qu'il y ait chez un peuple policé ; voyez s'il manque autant de ressources, d'espérances, de moyens de subsistance que l'homme sauvage. Ce ne sont point ces infortunés qui déclament contre la société ; ce sont des philosophes à leur aise qui frappent leur nourrice, payent d'ingratitude la mère qui les caresse. Ils ne sont pas heureux, je le crois ; qu'ils s'en prennent à leur humeur inquiète et bourrue, à leur orgueil et aux autres passions qu'ils n'ont jamais su réprimer.

§ XI.

Sixième objection : Le vice est aussi avantageux que la vertu.

Sixième objection. Il n'est pas évident que la vertu soit nécessaire au maintien et au bien-être de la société ; le vice lui est pour le moins aussi utile. S'il n'y avait point de luxe, point d'abus, point d'excès parmi les peuples, le commerce, les arts, l'industrie languiraient ; une infinité de personnes manqueraient de subsistance ; plusieurs talents seraient étouffés ; une triste uniformité

(1680) *Pens. phil.*, n. 1 et 5.
(1681) *Ibid.*, n. 4.
(1682) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 14, p. 566 ; *Polit. natur.*, t. I, disc. 1, § 6, p. 13 ; *Encycl.*, art. *Vingtième*, ajouté, t. XVII.

rendrait la vie insupportable. C'est aux travers et aux folies des hommes que nous devons la plupart des inventions utiles. Un Anglais a fait un livre pour prouver ce paradoxe (1683).

Réponse. Par ce beau raisonnement, on prouverait que les maladies sont utiles, parce qu'elles font subsister les médecins; que la mort d'un père de famille vient très à propos pour mettre la succession entre les mains de ses enfants; que le vol est avantageux, parce qu'il procure souvent à un pauvre ce qui était inutile à un riche, etc. On démontrerait que plus une nation est vicieuse et corrompue, plus elle doit jouir de la prospérité et du bonheur; cependant l'histoire de tous les siècles prouve le contraire.

Il n'est sans doute aucun mal général dont il ne résulte quelque bien particulier; mais quand on veut estimer ce qui est utile ou pernicieux à la société, il faut en comparer exactement tous les effets, voir si, toute compensation faite, il en résulte plus de bien que de mal. C'est parce que ce calcul n'est pas aisé qu'il se commet tant d'erreurs en morale et en politique. Sans entrer dans une longue discussion, il est évident que le luxe et les passions qu'il fomente causent des maux infinis, malgré les prétextes qu'allèguent pour justifier le luxe ceux qu'il a corrompus. Il amollit les hommes, énerve les courages, pervertit les idées, éteint les sentiments d'honneur et de probité. Il étouffe les arts utiles pour alimenter les talents frivoles: il tarit la vraie source des richesses, en dépeuplant les campagnes, en arrachant à l'agriculture une infinité de bras qu'il rend oisifs. Il cause dans les fortunes une inégalité monstrueuse, rend heureux un petit nombre d'hommes aux dépens de vingt millions d'autres. Il diminue le nombre des mariages et inspire le goût du libertinage; double source de dépopulation. En donnant aux richesses un prix qu'elles n'ont point, il ôte toute considération à la probité et à la vertu. Une société d'hommes ainsi pervertis n'est ni sûre, ni heureuse, ni agréable; il est impossible qu'elle se soutienne longtemps sans éprouver de funestes révolutions; un peuple pauvre, frugal, endurci à la fatigue, écrasera quand il le voudra une nation nombreuse amollie par le luxe.

Si une nation ainsi dépravée se met en tête que le seul intérêt est la règle du juste et de l'injuste, il est impossible qu'elle ne calcule mal et ne consomme bientôt sa ruine. Les hommes les plus pervers, sûrs du suffrage de leurs confrères, seront ceux qui crieront le plus haut, proposeront des spéculations, des systèmes, des calculs, des réformes de toute espèce; éblouiront le public par de brillants sophismes; lui prouveront qu'ils le servent en achevant de l'empoisonner. Ne serait-ce point là le période auquel nous sommes parvenus?

En deux mots, plus l'intérêt personnel est vif et dominant dans un homme, moins il est touché du bien général: donc il est absurde de fonder la vertu, ou l'amour du bien général, sur le seul motif de l'intérêt personnel.

ARTICLE III.

Examen du système de morale des matérialistes.

§ I.

Il est fondé sur l'intérêt

De tout temps, on a reproché aux sectateurs de ce système qu'en niant la providence divine, la liberté et l'immortalité de l'âme, ils détruisaient la morale; que dans leurs principes il ne restait plus à l'homme de motifs suffisants pour le détourner du crime et le porter à la vertu. Le désir de réfuter une accusation qui les rendait odieux, leur a fait faire les plus grands efforts pour créer des principes de morale indépendants de la religion et de la croyance d'un Dieu. Vainement les épicuriens s'y évertuèrent autrefois; leurs idées ne furent goûtées que par les cœurs corrompus: les conséquences qui s'ensuivaient, les pernicieux effets qu'elles produisaient firent le scandale de l'antiquité. Les matérialistes modernes seront-ils plus heureux? Leur système n'est différent de celui d'Epicure que dans quelques expressions: il entraîne les mêmes inconvénients que celui des pyrrhoniens. De peur qu'ils ne nous accusent de leur en imposer, nous copierons leurs propres termes et nous verrons que la simple exposition de leur morale en est la réfutation complète (1684).

L'homme doué de sensibilité, disent-ils, est déterminé, par sa nature, à rechercher le bien-être, à fuir tout ce qui lui est contraire: c'est en vertu de ce penchant qu'il forme une société et des conventions avec ses semblables. La société ne peut être solide, avantageuse, agréable qu'autant que les membres se témoignent de la bienveillance, se prêtent des secours mutuels, évitent ce qui peut les désunir, ou détruire l'estime et la confiance réciproque: tel est le but des lois qu'ils ont établies. Quiconque nuit à un autre, ou lui fait tort, s'expose non-seulement aux peines infligées par les lois, mais à la haine, au mépris, au ressentiment de ses associés. Celui qui leur fait du bien se concilie leur estime, leur amitié, leur bienveillance: il est dédommagé par là de la violence qu'il est souvent obligé de faire à ses penchants. La nature, en nous rendant sensibles, nous rendit sociables: je

(1683) Mandeville, *Fable des abeilles*.

(1684) *Voy.* la *Morale d'Epicure*, p. 244 et suiv.; Lucr., l. v, v. 1153; Spinosa, *Tract. théol. polit.*, c. 16; *Syst. de la nat.*, t. I, c. 9; t. II, c. 9; *Nouv. lib. de pens.*, p. 104, 170, 296; *Dial. sur l'âme*, p. 119; *Lettre de Trasib.*, p. 213; *De l'esprit*, 2e disc., c. 2; *De l'homme*, t. II, sect. 10, c. 7; *Le bon sens*, § 171, 175 et suiv. *Syst. social*, etc., 1re partie, c. 6 et 7; *Polit. natur.*, t. I, p. 10; *Hist. des établiss. des Europ. dans les Indes*, t. VII, c. 14, p. 250; *Encycl.*, art. *Vérité morale*, *Irréligieux*, etc.; *Aux mânes de Louis XV*, t. I, p. 303, 304.

sens, et un autre sent comme moi, voilà toute la morale (1685).

La *vertu* est donc ce qui est vraiment et constamment utile aux hommes vivant en société : le *vice* est tout ce qui leur est nuisible. Ces notions ne dépendent ni des conventions qu'ils ont faites, ni des volontés d'un Etre suprême. Par la nature même des choses, il y a des actions qui contribuent au maintien et au bien-être de la société, d'autres qui y sont contraires : les premières sont essentiellement vertueuses, les autres sont essentiellement criminelles. L'homme n'a pas besoin d'un autre motif que son intérêt personnel, pour pratiquer les unes et éviter les autres.

L'*obligation morale* est la nécessité de procurer le bonheur des autres, afin qu'ils contribuent au nôtre; la *nécessité* est la *loi* suprême qui nous prescrit nos devoirs : c'est la nature qui commande en souveraine à tout ce qui existe. L'amour de la vertu et la haine du vice découlent du même principe qui nous fait rechercher le plaisir et fuir la douleur.

Mais le plaisir, le bien-être, le *bonheur* en un mot, ne peut être le même pour tous les hommes : il est analogue à leur organisation; l'idée qu'ils s'en forment dépend de leur tempérament et de leurs habitudes. Le bonheur de l'homme vertueux est de mériter l'estime des autres et de lui-même : celui du méchant est de satisfaire ses passions à tout prix. L'*homme de bien* est celui à qui des idées vraies ont montré son intérêt ou son bonheur dans la vertu; le *méchant* est celui à qui une organisation viciée ou des opinions fausses montrent le bonheur dans des objets inutiles ou nuisibles à lui-même, ainsi qu'aux autres.

L'*intérêt* est ce que chacun de nous regarde comme nécessaire à son bonheur. Nous jugeons très-mal de l'intérêt des autres : pour en porter un jugement équitable, il faudrait être affecté et organisé comme eux, avoir leur tempérament et leurs idées. Nous avons tort de juger de la façon de voir et de sentir des autres par la nôtre (1686).

§ II.

Conséquences qui en résultent.

Voilà des notions clairement établies : voyons ce qui en résultera. Dépend-il de nous d'être bons ou méchants, de placer notre intérêt et notre bonheur dans la vertu plutôt que dans le vice? Non. Tout ce que nous sommes et serons n'est jamais qu'une suite nécessaire de ce que la nature nous a faits. L'homme est, dans chaque instant de sa durée, un instrument passif entre les mains de la nécessité. Nous sommes heureux ou malheureux, sages ou insensés, sans que notre volonté entre pour rien dans ces différents états (1687).

Sommes-nous libres de résister à nos passions ou aux penchants qui nous portent au mal? Non; un axiome sacré du matérialisme est que l'homme n'est libre dans aucun cas. Conseiller à une personne d'une imagination emportée de modérer ses désirs, c'est lui conseiller de changer son organisation, c'est ordonner à son sang de couler plus lentement; c'est comme si un médecin disait à son malade : *Il ne faut pas avoir la fièvre* (1688).

Un méchant qui agit contre le bien public, est-il digne de haine ou de mépris? peut-il être tourmenté par des remords? Non. Il est dans l'ordre que le méchant nuise, parce qu'il est de son essence de nuire. Tout est toujours dans l'ordre relativement à la nature; les orages, les vents, les maladies, la mort, les vices et les vertus, la science et l'ignorance sont également nécessaires. Un fataliste vertueux n'aura ni haine ni mépris pour ceux que la nature et les circonstances n'auront point favorisés comme lui. Si les effets de nos passions sont toujours utiles pour nous, si elles sont approuvées et pratiquées par tout le monde, nous n'avons point de remords. Les assassins et les voleurs, quand ils vivent entre eux, n'ont point de remords (1689).

Est-ce du moins un bonheur pour l'homme d'être né vertueux, porté d'inclination à faire du bien aux autres? Il nous paraît que c'est un sort très-fâcheux.

1° Un homme de bien n'est pas plus assuré d'être heureux qu'un méchant. Par une loi irrévocable du destin, les hommes sont forcés d'être mécontents de leur sort; s'ils étaient tous parfaitement contents, il n'y aurait plus d'activité dans le monde. Les plaisirs ne sont rien pour qui est incapable de les sentir. Ce n'est pas la vertu qui fait les heureux; c'est la nature (1690). 2° Il n'est pas certain d'obtenir l'estime et l'approbation des hommes. La vertu, dit-on, plaît à tous, à moins que leurs passions et leurs opinions fausses ne les forcent à en juger d'une façon peu conforme à la nature des choses : et c'est ainsi que la plupart en jugent : les hommes vertueux sont forcés de se détacher des futiles avantages que des sociétés injustes accordent au crime; il ne leur reste que la satisfaction de s'aimer et de s'estimer eux-mêmes. L'amour-propre bien fondé est la seule récompense qui reste à la vertu dans ce monde pervers (1691).

(1685) *Polit. nat.*, 1er disc., § 7, p. 15; *Le bon sens*, § 171; *De l'homme*, t. II, sect. 10, c. 7, p. 645; *Hist. des établ.*, etc.

(1686) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 6, p. 136; c. 14, p. 307; c. 15, p. 313; *Système social*, 1re partie, ch. 7; *De l'esprit*, 4e discours, ch. 11, tome III, page 164.

(1687) *Système de la nature*, ch. 1, page 3; ch. 6, p. 75; ch. 11, p. 188; *Encyclop.*, art. *Jamais.*

(1688) *Syst.*, id., c. 11, p. 199; *De l'esprit*, 4e d., c. 11, p. 159, 163.

(1689) *Syst. de la nat.*, tome I, c. 5, p. 65; ch. 12, pages 237, 243, 247; *Système social*, 1re partie, c. 15.

(1690) *Syst. social*, tome I, ch. 14, p. 327, 330, 337.

(1691) *Syst. de la nat.*, p. 318, 324.

3° Cet amour-propre, cette estime de soi-même se trouvent encore injustes et mal fondés. Un fataliste vertueux doit être humble et modeste par principe; il est forcé de reconnaître qu'il ne possède rien qu'il n'ait reçu; il n'est point en droit d'être vain de ses propres talents et de ses vertus; il sait que ces qualités ne sont que des suites de son organisation naturelle, modifiée par des circonstances qui n'ont pas dépendu de lui (1692).

§ III.

Aucun motif solide de pratiquer la vertu.

Avons-nous tort de demander quel motif peut avoir l'homme dans ce système, de pratiquer la vertu? Le bonheur ne dépend pas de lui, mais de son tempérament et de son organisation; le témoignage de sa conscience est nul, sa volonté n'entre pour rien dans ses actions; l'estime de ses semblables est incertaine, parce que les sociétés sont corrompues: l'amour-propre serait une vanité puérile; c'est la nature qui nous fait tels que nous sommes. Nos adversaires reconnaissent que la morale serait vaine, si elle ne prouvait aux hommes que leur plus grand intérêt est d'être vertueux: or, loin de le prouver, ils démontrent le contraire.

Quelle doit donc être la conduite d'un matérialiste fidèle à ses principes? c'est d'envisager la société comme un commerce où le plus fripon fait le plus de profit; d'en tirer le meilleur parti, en y mettant du sien le moins qu'il est possible; d'affecter la vertu, la bienveillance générale, un tendre amour pour l'humanité, sans se gêner en rien pour lui rendre service; de capter l'estime publique par des démonstrations de zèle, par des maximes pompeuses, par des déclamations contre les vices, sans déranger son bien-être ni ses plaisirs. Jusqu'à présent il nous paraît que ces docteurs de morale agissent beaucoup plus conséquemment qu'ils ne raisonnent.

Quand leur système serait aussi vrai qu'il est faux et absurde, il serait encore inutile et ridicule de le proposer. Les hommes, disent-ils, ne sont que ce que les fait l'organisation; leurs systèmes sont forcés de céder à leur tempérament; ce ne sont point les opinions de l'esprit qui nous déterminent à agir, ce sont les passions (1693). Donc, quels que soient les systèmes et les opinions des hommes sur la morale, ils n'en seront ni plus vertueux, ni moins vicieux; il y a de la folie à leur enseigner le système des matérialistes plutôt qu'un autre. Ils disent que pour rendre à la morale toute sa force et à la vertu tout son prix, il faudrait un autre ordre de choses, une meilleure éducation, des lois plus sages, une politique plus éclairée, des idées et des mœurs différentes. Mais dans l'hypothèse de la fatalité, un autre ordre de choses est une contradiction; il serait contradictoire que les hommes ne fussent pas tels qu'ils sont. L'éducation, les lois, les mœurs, les idées que nous avons, sont une suite nécessaire de l'essence des êtres, d'un arrêt irrévocable du destin. Selon eux, les lois de la nature sont immuables, universelles, irréformables, faites pour régler en tout temps et en tout lieu le sort de la race humaine (1694). Ils veulent donc par leur morale réformer des lois irréformables, changer le cours immuable de la nature universelle, altérer l'essence des causes physiques, briser la chaîne du destin et de la nécessité, refondre l'organisation des hommes. En vérité, c'est insulter à la raison et à la patience des lecteurs.

Le comble du ridicule de leur part, est de nous donner ces lambeaux du système d'Epicure maladroitement cousus à la fatalité des stoïciens, pour des *idées neuves*, qui leur donnent droit à la reconnaissance, et presque à l'adoration de tous les hommes (1695); comme si nous avions oublié les merveilleux effets que cette morale produisit autrefois. Il est difficile de réprimer l'indignation quand on voit de tels empiriques se couronner et s'encenser mutuellement, déclamer de concert contre les défenseurs de la morale religieuse. Mais ils n'échapperont pas à l'ignominie qui couvre depuis vingt siècles le maître dont ils se sont faits les disciples.

§ IV.

Réfutation de ce système. — Première preuve: Il suppose l'athéisme. — Deuxième preuve: Il met l'homme au rang des brutes.

Leur système est réfuté par eux-mêmes, cela est clair; mais nous avons encore d'autres preuves à leur opposer.

Première preuve. Ce système suppose qu'il n'y a ni Dieu ni Providence; que l'homme est simplement un être sensible comme les animaux; qu'il n'a point d'âme, point de liberté; que l'autre vie est une chimère. Si ce sont là autant d'erreurs dont la fausseté est démontrée, une morale établie sur ce fondement est aussi absurde que ces erreurs mêmes.

Il est contre le bon sens d'appeler *vertus* les effets de la sensibilité physique. Si c'est un acte de vertu d'engager les autres, par des services, à nous procurer le bien-être, ce doit être aussi une vertu de le procurer par nous-mêmes, de contenter les besoins de la nature, la faim, la soif, le sommeil. Le nom de *vertu*, synonyme dans toutes les langues à celui de *force*, répugne à l'idée que nous en donnent les matérialistes: de quelle force l'homme a-t-il besoin pour contenter les appétits de la nature et de la sensibilité physique? Lorsqu'une passion est

(1692) *Syst. de la natur.*, c. 12, p. 243, 244.
(1693) *Ibid.*, t. I, ch. 9, note, p. 128; *Syst. social*, 1re partie, c. 9.
(1694) *Ibid.*, tome II, ch. 14. p. 406, etc.
(1695) *De l'homme*, t. II, sect. 10, c. 11, p. 690; *Hist. des établ. des Europ. dans les Indes*, t. VII, ch. 14, p. 252.

vaincue par une autre passion, comme la paresse par l'avarice, la vengeance par la crainte, la gourmandise par l'amour de la santé, cette victoire n'est point censée un acte de vertu. De même si un homme a fait du bien à ses semblables par hasard, contre son intention, en voulant leur faire du mal, l'utilité fortuite de son action ne la rend pas vertueuse.

De même, si *l'obligation morale* n'est autre chose que la *nécessité* de faire telle action ou de ressentir un dommage, le voleur qui me demande la bourse ou la vie m'impose une obligation morale de lui obéir; je pécherais en lui résistant. Des hommes qui se piquent de raisonner peuvent-ils digérer de pareilles conséquences?

Ils ont répété dix fois que dans la nature rien n'est positivement ni bien ni mal, parce que tout est nécessaire; et ils viennent nous parler de bien et de mal moral, en supposant toujours que tout est nécessaire. Telle est leur logique.

Deuxième preuve. Si la morale dérive de la sensibilité physique, les brutes en sont aussi capables que l'homme. Plusieurs animaux forment par instinct une espèce de société pour se procurer leur nourriture et leurs commodités : lorsque l'un d'entre eux craint d'irriter les autres, leur cède sa place ou une partie de sa proie, il fait un acte de vertu dans toute la rigueur du terme. Le chien et le cheval qui obéissent à l'homme par la crainte des coups, par l'appât des caresses ou de la nourriture, sont des animaux vertueux. Aussi plusieurs philosophes ont décidé que les abeilles, les fourmis, les castors, forment des sociétés aussi bien réglées que les nôtres (1696).

Puisque la nature, en nous rendant sensibles, nous rendit sociables, en rendant mon cheval sensible, elle l'a rendu sociable et capable de vertu aussi bien que moi. Je sens, et mon cheval sent comme moi; voilà le fondement de la morale, posé entre lui et moi. Pour en tirer des services, je suis obligé de le nourrir, de le panser, de le caresser, de lui passer des caprices, de peur de le cabrer; je suis donc en société morale avec lui. Lorsque j'en tire le meilleur parti, en lui faisant le moins de mal qu'il est possible, je suis vertueux à son égard. Pourvu que j'en agisse de même avec mes semblables, ils doivent être contents de moi. Mais des philosophes bornés à la morale des animaux doivent nous permettre de chercher ailleurs que dans leurs écrits la morale des hommes.

§ V.

Troisième preuve : Il est impraticable. — Quatrième preuve: Il canonise tous les vices.

Troisième preuve. Les matérialistes sont contraints d'avouer que leur morale, fondée sur l'animalité et non sur la raison, ne peut être admise dans l'état actuel des choses; que, vu la corruption qui règne dans toutes les sociétés, il est impossible que la vertu fasse le bonheur de l'homme; qu'elle ne sert souvent qu'à lui attribuer la haine et les mauvais services des citoyens puissants; que les honneurs, les grâces, les récompenses, sont livrés à la brigue et à l'injustice. De là leurs déclamations assidues contre le gouvernement, la législation, les mœurs. Selon eux, il faut abolir les religions, refondre les lois, réformer l'éducation, changer la politique, créer de nouvelles générations, avant que leur morale puisse produire ses effets (1697). Quand ils auront opéré sur le genre humain cette révolution miraculeuse, nous pourrons prêter l'oreille à leurs leçons; mais tant que les hommes seront tels qu'ils sont, ces principes seront faux et absurdes. Il n'est pas question d'imaginer une morale pour des êtres d'une espèce différente de la nôtre; il en faut une qui serve aux hommes dans tous les temps et dans toutes les circonstances; plus ils sont vicieux et corrompus, plus ils en ont besoin.

Selon nos adversaires, les récompenses et les peines éloignées et incertaines de l'autre vie, ne peuvent faire assez d'impression sur les hommes pour les attacher à leurs devoirs; mais, de leur propre aveu, les récompenses et les peines de cette vie ne sont ni toujours présentes, ni toujours certaines; l'homme de bien est réduit à calculer, à espérer, et souvent à être trompé. Où sont donc les motifs capables de porter l'homme à la vertu?

Quatrième preuve. La morale des matérialistes tend à canoniser tous les vices et les désordres, dès qu'ils ont une fois passé en usage chez une nation. Pour mériter l'estime et l'approbation de ses concitoyens, un homme est obligé de se conformer à leurs mœurs et à leurs idées. Dans les républiques où l'on avait coutume de tuer les enfants faibles et mal conformés, un citoyen aurait-il gagné l'estime publique en les conservant? Le meurtre de ces enfants était donc alors un acte de vertu et non de cruauté. Il en est de même de tous les autres désordres objectés par les pyrrhoniens contre la loi naturelle. Dès qu'ils étaient autorisés, parce qu'on les jugeait *vraiment et constamment utiles au bien de la société*, il fallait s'y conformer, pour ne pas encourir la haine et le blâme de la société. A cet égard, il est clair que le système des matérialistes rentre dans celui des pyrrhoniens, qu'ils font semblant de rejeter.

Toute société quelconque a droit de statuer sur ce qui lui est utile ou pernicieux; si elle se trompe, c'est son affaire, personne n'a rien à y voir. Dès que certaines sociétés jugent qu'il leur est utile de brûler les Juifs, les hérétiques, les matérialistes, les docteurs

(1696) *Lett. de Trasib.*, p. 218; *Le bon sens*, § 97; *Hist. des établ. des Europ. dans les Indes*, tome VI, p. 75.

(1697) *De l'homme*, t. I, sect. 1, c. 16, p. 95; t. II, sect. 10, c. 10, p. 678.

de morale épicurienne, est-ce à nous d'y trouver à redire? Un incrédule, s'il raisonnait, serait forcé par ses principes, de souscrire à tous les décrets de l'inquisition.

Comme toute société humaine est sujette à se corrompre, il faut une règle de morale plus sûre que le jugement de la multitude, et un motif plus solide que les avantages qu'elle peut procurer. L'homme de bien, environné de méchants, porte sa vue sur la loi divine et sur les biens éternels, ne craint point de braver la censure d'une génération dépravée, oppose son exemple au torrent des mœurs, et empêche le vice de prescrire contre la vertu.

§ VI.

Cinquième preuve : Ses funestes effets.

Cinquième preuve. Nous ne pouvons savoir par expérience quels effets produirait la morale épicurienne chez une nation entière d'incrédules; il n'y en eut jamais de telle, et jamais il n'y en aura : mais l'histoire nous instruit de ce qu'elle a opéré de tout temps sur les particuliers. Elle n'a été admise que chez des nations corrompues et qui penchaient vers leur ruine, par des hommes voluptueux, avides, ambitieux, prêts à immoler la patrie à leurs intérêts personnels. A peine l'épicuréisme eut-il infecté dans la Grèce ceux qui étaient à la tête des affaires, qu'il étouffa le germe des vertus et des affections sociales; le brigandage, les séditions, l'anarchie succédèrent à l'amour de la gloire et du bien public : les différentes villes toujours rivales et jalouses se ruinèrent l'une l'autre; les Romains profitèrent du moment pour les asservir. Polybe, témoin oculaire, a vu la source de cette révolution dans l'épicuréisme et le mépris de la religion. Cette même contagion, portée à Rome avec le luxe et les richesses de l'Asie, anéantit la vertu romaine. Une foule d'ambitieux et de voluptueux, qui ne croyaient plus aux dieux ni aux enfers, déchirèrent le sein de leur patrie, noyèrent la république dans le sang de leurs concitoyens; Montesquieu l'a observé. Juvénal, Tacite, Suétone, nous apprennent quelles étaient les mœurs de tous ces prétendus philosophes. La doctrine que l'on nous prêche aujourd'hui n'eut jamais de sectateurs que chez les nations perverties; elle a toujours consommé leur ruine et leur dégradation.

A ce funeste période, la vertu ne peut plus faire le bonheur actuel de l'homme; elle est plutôt un titre de proscription. Une nation vertueuse est seule capable de sentir le prix de la vertu; un peuple vicieux ne peut plus en supporter l'image. Alors il se forme des épicuriens et des incrédules; ils appellent la philosophie au secours de leurs passions, et cette lâche esclave les sert à leur gré : elle n'oserait se montrer dans une société dont les mœurs sont mâles et pures. Les panégyristes du vice prennent donc, pour établir leur morale, le moment auquel, de leur propre aveu, cette morale est la plus impuissante. Ils vantent le bonheur temporel attaché à la vertu, dans les circonstances où ils sont forcés de convenir que la vertu ne peut plus produire le bonheur temporel. En reprochant aux hommes que l'intérêt est le mobile de toutes leurs actions, ils s'attachent à prouver que cela doit être ainsi, que les actions humaines ne peuvent avoir un autre motif. Ils démontrent donc que la source du mal est la source du bien, que le vice et la vertu sont enfants du même père. En donnant à l'un le masque de l'autre, ils se flattent de duper les ignorants.

Quand nous leur objectons les effets que l'épicuréisme cause déjà parmi nous, ils répondent que cette corruption est venue du luxe, et non de l'incrédulité (1698). Mais l'incrédulité et le luxe sont frères; jamais un citoyen sobre, frugal, vertueux, n'a été épicurien, ni incrédule. Il faut que le poison de la volupté ait enivré les esprits, pour qu'elle soit regardée comme le souverain bien, et que l'on s'avise de douter s'il y a un Dieu et une loi naturelle.

§ VII.

Sixième preuve : Les anciens l'ont réfuté, ses partisans même en rougissent.

Sixième preuve. Ce serait une erreur de croire que le système des matérialistes modernes est différent de celui d'Epicure, des cyrénaïques, des pyrrhoniens. Tous les arguments des premiers ont été proposés par les disciples d'Epicure, et réfutés par Platon, par Socrate, par Plutarque, par Cicéron (1699). La vertu, disent nos oracles, est ce qui est constamment utile au genre humain vivant en société, et les motifs de la pratiquer sont les avantages qui y sont attachés par la société même. C'est une maxime d'Epicure (1700). Or, dans une société corrompue, on ne connaît plus ce qui est vraiment utile; la vertu est avilie, détestée et proscrite. Dans une société d'anthropophages, la première des vertus est la cruauté; dans une société écrasée par le despotisme, il n'y a plus de vertu que l'esclavage, etc. Donc, quelle que soit l'idée de la vertu en elle-même, elle change de face au gré de la société. Tout ce qui est honoré, loué, récompensé dans une société, doit paraître une vertu; ce qui est méprisé, détesté, puni, doit passer pour un crime : c'est le système des pyrrhoniens. Espère-t-on de remettre en honneur une doctrine couverte d'opprobres depuis deux mille ans?

Quelques matérialistes, plus sincères que les autres, ont poussé les conséquences de leurs principes aussi loin qu'elles pouvaient aller, et ont ainsi fait tomber le masque de la secte. La Métrie enseigne sans détour que le bien-être est le motif de la méchanceté aussi bien que de la vertu ; que ce motif conduit le perfide et l'assassin comme l'hon-

(1698) *Hist. des établ. des Europ. dans les Indes*, t. V, l. XIII, p. 176.

(1699) Cic., *De finibus*, l. I et II.
(1700) *Mor. d'Epic.*, max. 40.

nête homme ; qu'il y a de la folie à nous reprocher ce qu'il n'était pas en notre pouvoir d'éviter; qu'en étouffant les remords, un méchant peut être heureux tout comme l'homme de bien; que celui qui aura une plus grande satisfaction à faire le mal, sera plus heureux que celui qui en aura moins à faire le bien; que la vertu et la probité sont des choses étrangères à la nature de notre être, ornements et non fondements de la félicité ; que l'amour de la vie et du bien-être a évidemment des droits plus pressés que l'amour-propre, etc. (1701).

Vainement ses confrères lui ont reproché d'avoir raisonné sur la morale en vrai frénétique : nous soutenons qu'il a raisonné très-conséquemment; que ses accusateurs sont d'accord avec lui dans le fond : il n'est pas difficile de le démontrer.

§ VIII.

Conséquences qu'ils sont forcés d'avouer.

1° L'intérêt de l'homme n'est pas de savoir si telle action est utile ou nuisible à la société, mais si elle est utile à lui-même. Tel homme peut faire une fortune considérable par une injustice, de laquelle il ne sera jamais soupçonné; au lieu qu'en gardant une exacte probité, il passera pour un fripon. Tel autre peut trahir sa patrie sans conséquence; et s'il s'immole pour elle, son sacrifice sera ignoré. Celui-ci, en flattant les vices de ses concitoyens, parviendra au faîte des honneurs; s'il tient ferme pour la vertu, il sera proscrit ou envoyé au supplice. Dans tous ces cas, où est le motif présent ou l'utilité de pratiquer la vertu?

Brutus, Caton, Socrate, Aristide, Phocion, furent vertueux; quelle récompense ont-ils reçue de la société ? S'il n'y a point d'autre vie, respirent-ils le parfum des fleurs que nous jetons sur leur tombeau? Brutus, près de mourir, s'écria : *La vertu n'est qu'un vain nom.* Caton, avant de se tuer, relut Platon sur l'immortalité de l'âme; Socrate s'en occupait en buvant la ciguë : ils concevaient que, sans une autre vie, la vertu est sans motif. Epicure comprenait si bien la folie de travailler au bien de la société, qu'il conseillait au sage de ne point se mêler des affaires publiques.

2° Les matérialistes conviennent que l'idée du bonheur varie selon le tempérament, le goût, l'organisation de chaque individu (1702). Donc le voleur qui met son bonheur à dépouiller les passants n'est pas plus répréhensible que l'homme charitable qui goûte un plaisir pur à soulager les misérables ; l'un et l'autre suivent leur goût, et celui-ci est l'effet nécessaire du tempérament. C'est ce que prétend La Métrie.

3° Un Encyclopédiste, appliqué à rechercher l'origine du bien et du mal moral, met le discours suivant dans la bouche d'un raisonneur : « Je sens que je porte le trouble et l'épouvante au milieu de la société humaine; mais il faut que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres, et personne ne m'est plus cher que je le suis à moi-même. Qu'on ne me reproche point cette abominable prédilection, elle n'est pas libre, etc. » Que répond-il à ce harangueur? Qu'il faut l'étouffer (1703). Etouffer ce n'est pas convaincre; cela est-il juste dans les principes du matérialisme? Tout homme a droit de chercher son bonheur, et ce n'est pas un crime d'être mal constitué par la nature ; autrement il faudrait étouffer aussi les estropiés, les imbéciles, les incurables ; parce qu'ils sont à charge à la société.

4° Selon nos adversaires, la plupart des hommes, soit par le vice de l'organisation, soit par d'autres causes, ne jouissent point réellement de la raison, ne portent que des jugements erronés, etc. (1704). Est-ce le suffrage d'une société ainsi composée qui décidera de ce qui est vice ou vertu, et qui nous inspirera l'ambition de lui être utiles ?

5° Un philosophe soutient que l'intérêt seul peut porter l'homme à des actions généreuses; qu'il lui est aussi impossible d'aimer le bien pour le bien, que d'aimer le mal pour le mal (1705). C'est comme si l'on disait qu'il est impossible d'aimer le plaisir pour le plaisir, ou le bonheur pour le bonheur. N'y a-t-il donc pas un plaisir pur, intérieur, spirituel, à suivre les mouvements du sens moral et de la conscience ? Malheur à nos adversaires, s'ils ne l'ont jamais goûté !

6° Est-on fort tenté de pratiquer aucune vertu, lorsque l'on voit la manière dont les matérialistes dégradent toutes les vertus? Selon eux, il n'y a aucune amitié sans intérêt ou sans besoin ; l'amitié ne fait que des échanges; l'amour paternel vient ou du sentiment de la postéro-manie ou de l'orgueil de commander, et la tendresse maternelle est inspirée par la crainte de l'ennui et du désœuvrement; la vertu des honnêtes gens n'est entée que sur la paresse, etc. (1706).

En récompense, ces moralistes sublimes font l'apologie des passions; elles sont, à leur avis, la source de nos vertus aussi bien que de nos vices. Il est inutile de résister au caractère et au tempérament; des hommes sujets à des passions qui doivent les plonger dans les plus grands malheurs, seraient fous de vouloir être plus sages (1707). Voilà encore la morale de La Métrie. Nous ne finirions jamais, s'il nous fallait réfuter toutes les maximes scandaleuses et absurdes de ces prétendus philosophes.

(1701) *Discours sur le bonheur.*

(1702) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 9, p. 136, 137 ; *De l'esprit.* 4e disc., c. 11, p. 164.

(1703) *Encycl.*, art. *Droit naturel.*

(1704) *Syst. de la nat.*, t. I, p. 182; *Syst. social*, 1re partie, c. 6 et 8.

(1705) *De l'esprit*, 2e disc., c. 5

(1706) *Ibid.*, c. 2, note, p. 96; 3e disc., c. 14 et 16; 4e disc., c. 10.

(1707) *De l'esprit*, 4e discours, ch. 11, pag. 159, 163.

§ IX.

Première objection : Un athée a des notions invariables de la vertu.

Première objection. Ils soutiennent néanmoins qu'un athée a des principes de morale sûrs, et des motifs inébranlables de pratiquer la vertu. « L'expérience, disent-ils, lui prouve à chaque instant que le vice peut lui nuire ; que ses fautes les plus cachées peuvent être mises au grand jour. Elle lui prouve que la société est utile à son bonheur ; que son intérêt exige donc qu'il s'attache à la patrie qui le protége. Tout lui montre que pour être heureux il doit se faire aimer ; que son père est pour lui le plus sûr des amis ; que l'ingratitude éloignerait son bienfaiteur de lui : il sent que la justice est nécessaire au maintien de toute association ; que nul homme ne peut être content de lui-même, quand il se sait être l'objet de la haine publique (1708). »

Réponse. Quand toutes ces maximes seraient inébranlables, c'est encore un ridicule, de la part des matérialistes, de les donner pour base à la morale. Ils disent que ce ne sont point les opinions générales de l'esprit qui nous font agir, mais les passions ; que l'organisation sera toujours plus puissante que les spéculations et les systèmes (1709). Donc, si un athée est vertueux, ce n'est ni par réflexion ni par principes, mais par tempérament et par la force de l'organisation ; s'il est vicieux, c'est par la même cause. Il est absurde de proposer des motifs à une machine qui est bonne ou mauvaise, selon qu'il a plu à la nature de la construire.

Nous ajoutons que tous les motifs de vertu que l'on prête à un athée sont à peu près nuls, selon ses principes ; que ces motifs reprennent toute leur force à l'égard d'un homme qui croit un Dieu et une autre vie ; que la révélation, loin de les réprouver ou de les affaiblir, les a proposés dans tous les temps.

§ X.

Examen de ces notions.

1° Un athée sait que le vice peut lui nuire ; mais il y a aussi des circonstances où il peut lui être très-avantageux : cela est prouvé par mille exemples. Selon notre moraliste même, dans les sociétés corrompues, il faut se corrompre pour devenir heureux ; il y a des hommes si mal constitués, que le vice est nécessaire à leur bonheur. Qu'importe que le vice puisse nuire, s'il peut aussi procurer le bonheur ?

Ses fautes les plus secrètes peuvent être dévoilées. Cela n'est pas toujours vrai : il y a eu de grands crimes dont on n'a jamais pu découvrir l'auteur. Dans des sociétés corrompues, les fautes sont si communes, que l'on n'y fait presque plus attention ; une dose suffisante d'effronterie tient lieu de probité. C'est une dérision d'ajouter qu'un méchant peut révéler ses crimes dans le sommeil, dans l'ivresse, dans le délire : ce qui nous échappe dans ces circonstances ne prouve rien.

La société est utile à son bonheur ; mais, comme tant d'autres, il peut jouir de cette utilité sans y mettre beaucoup du sien : plusieurs en jouissent même en lui portant préjudice.

Il doit s'attacher à la patrie qui le protége. Cela n'est pas démontré. Combien d'hommes profitent de la protection et des bienfaits de la patrie en lui insultant, en déclamant contre ses lois, en décriant son gouvernement, etc. ! Selon leur axiome, une patrie qui ne nous rend point heureux perd ses droits sur nous (1710).

Il doit se faire aimer. Cela n'est pas nécessaire : il lui suffit d'être craint, et que personne n'ose lui nuire. Qu'ai-je à faire, dira-t-il, de l'amitié d'un père vieux, infirme, languissant, qu'il faut soigner et nourrir à mes dépens ? Que me rendra-t-il en échange de mon amitié ?

L'ingratitude éloignerait son bienfaiteur de lui. Qu'importe, si ce bienfaiteur est hors d'état de lui faire du bien et de se venger.

La justice est nécessaire au maintien de toute association. Mais on peut profiter de l'association sans contribuer à son maintien.

Il est faux que nul homme ne puisse être content de soi-même, quand il se sait être l'objet de la haine publique. Plusieurs grands hommes l'ont encourue par leurs vertus et par le zèle le plus pur : ils avaient cependant lieu d'être très-contents d'eux-mêmes.

Les anciens athées, plus sincères que les modernes, raisonnaient aussi plus conséquemment. Ils disaient sans détour que « l'amitié n'est bonne ni aux insensés ni aux sages : les premiers ne savent pas en user, les seconds n'en ont pas besoin : ils se suffisent à eux-mêmes. C'est une folie de s'exposer pour sa patrie à aucun danger, et de renoncer à la sagesse pour l'avantage des sots. Notre patrie, c'est le monde. Un sage ne se fera aucun scrupule du vol, de l'adultère, de la prostitution publique, lorsque l'occasion s'en présentera. Ces actions ne sont ni honteuses ni mauvaises en elles-mêmes, mais seulement selon l'opinion du peuple, qui n'est qu'une multitude d'ignorants et d'insensés (1711). » C'est à cette école que La Métrie a puisé sa morale.

§ XI.

Ces motifs sont plus solides pour un homme qui croit en Dieu.

En second lieu, nous soutenons que les

(1708) *Système de la nature*, tome II, c. 12 ; *Le bon sens*, § 171 ; *Système social*, 1re partie, ch. 6 et 7.

(1709) *Syst. de la nat.*, tome I, c. 15 ; tome II, c. 9.

(1710) *Système de la nature*, tome I, c. 14, page 306.

(1711) Diogène Laerce, *Vie d'Aristippe*, l. II, p. 96.

motifs d'intérêt temporel et personnel reprennent toute leur force à l'égard d'un homme qui croit un Dieu, une providence, une autre vie.

De quelque manière qu'il soit organisé et constitué, il sent qu'il lui est libre de vaincre ses passions, que leur violence ne peut jamais excuser un crime. Il est persuadé que la justice divine ne permettra jamais que l'homme soit heureux par le crime; il le sent par les remords qui le tourmentent lorsqu'il est coupable : il lui est donc évident que la paix et le bonheur ne peuvent se trouver que dans la vertu.

Non-seulement il sait que tout crime peut être découvert, mais qu'il y a une Providence qui se plaît souvent à le dévoiler par des moyens qui passent la prévoyance humaine; et il a toujours lieu de le craindre.

Il conçoit non-seulement que la société est utile à son bonheur, mais que Dieu l'a instituée pour cette fin, en a consacré les liens et prescrit les devoirs; que l'homme qui refuse d'y contribuer est indigne d'en recueillir les avantages.

Quand son intérêt n'exigerait pas qu'il fût affectionné à sa patrie, Dieu veut que le citoyen soit prêt à se sacrifier pour elle, et cela est juste. Il ne peut jamais être quitte envers une mère qui veille sur lui avant sa naissance, à laquelle il est redevable de son éducation, de ses droits, de sa fortune, en vertu de l'ordre établi de Dieu. Aucun malheur, aucune révolution ne peut l'affranchir de ce devoir.

Pour être heureux, l'homme doit se faire aimer; ce n'est pas assez : heureux ou malheureux, il le doit. Les hommes sont ses frères, créés comme lui à l'image de Dieu, enfants de la Providence, destinés à jouir du même bonheur éternel. S'il se fait haïr par des crimes, la société a reçu de Dieu le droit de le punir; si elle le proscrit injustement, il a dans le ciel un vengeur.

Non-seulement un père est le plus sûr des amis; mais, quelle que soit sa conduite ou sa fortune, il porte un titre sacré; la paternité est le caractère de la Divinité même : Dieu seul a pu donner à un être vivant le pouvoir de produire son semblable. En accordant l'autorité au père, il a mis dans son cœur la tendresse, le zèle, la complaisance envers le rejeton né de son sang. Ces sentiments ont commencé avant que l'enfant fût en état de les apercevoir; il doit s'en souvenir lors même qu'ils sont devenus impuissants : sa reconnaissance doit durer au delà du tombeau.

En dépit des matérialistes, la religion dit que la reconnaissance est un devoir; c'est sous le titre de bienfaiteur que Dieu demande nos hommages et promet de nouvelles faveurs. L'ingratitude d'un mauvais cœur éclate également envers Dieu et envers les hommes : aimera-t-il ceux qui lui font du mal, s'il ne sait pas reconnaître ceux qui lui font du bien?

§ XII.

La révélation les propose.

3° Si nous parcourions tous les devoirs d'humanité, de parenté, de société naturelle et civile, nous verrions qu'il n'en est aucun que la religion révélée n'ait rendu plus touchant et plus aimable. Ils ont été très-mal conçus par les philosophes, mais ils n'ont point été ignorés par nos premiers pères.

Dieu a créé l'homme à son image : voilà le principe de tous les devoirs d'humanité. Il a consacré l'union du premier couple, source de tous les devoirs de société et de parenté. Il leur a ordonné de peupler et de cultiver la terre; de là, le droit civil, le droit public, le droit des gens. En les bannissant, il a soumis l'homme au travail, la femme à son époux, l'enfant à ses parents, les membres de la société au chef; donc la félicité de tous est attachée à cet ordre divin. Qui sait mieux ce qui contribue au bien de l'univers, que celui qui l'a créé?

Il n'est point question de consulter la sensibilité physique, le raisonnement, l'expérience, le calcul des intérêts, pour savoir si l'homme doit aimer son semblable, sa famille, sa patrie, la société dont il est membre, si cela est nécessaire à son bonheur; Dieu l'a ainsi ordonné : les spéculations, les calculs, les raisonnements contraires à cet ordre divin, sont nécessairement faux et absurdes; les excès des philosophes, en fait de morale, nous le démontrent.

Quiconque se promettrait la félicité dans le crime, n'a qu'à jeter les yeux sur le premier malfaiteur. Saisi de crainte, déchiré par les remords, se détestant lui-même, Caïn ne se connaît plus; presque seul sur la terre il tremble de rencontrer un meurtrier.

Les patriarches nous montrent dans la simplicité des anciennes mœurs, les vertus sociales qui opèrent la prospérité, la paix, le bonheur des familles et des peuplades; au milieu de ce tableau, l'œil de la Providence qui veille et dirige tous les événements. Ils ne savent ni argumenter, ni peser le poids des motifs, ni creuser les fondements du droit et de la morale; Dieu, sa loi, sa justice, voilà toute leur philosophie : leurs descendants n'ont jamais eu lieu de s'applaudir de l'avoir oubliée.

A la seconde époque de la révélation, même plan de la Providence. Dieu donne sa loi, s'en déclare le vengeur, y attache la prospérité d'une nation entière; quinze siècles de révolutions attestent l'accomplissement de la menace et de la promesse. Les incrédules en sont scandalisés; à eux seuls sans doute il appartient de fonder la morale sur l'intérêt; Dieu a eu tort de suivre ce plan dans la sanction de la loi mosaïque. Nous verrons dans la suite combien ce reproche est insensé.

Il nous serait aisé de montrer dans les écrits de Salomon, des prophètes, de l'Ecclésiastique, toutes les maximes de morale dont les incrédules veulent se faire honneur, et mieux motivées que dans leurs froides dissertations.

Nous prouverons en son lieu, que l'Evangile nous les propose et y joint les mêmes motifs. A la vérité, Jésus-Christ ne disserte point; quand Dieu parle, il lui convient de commander et non d'argumenter (1712).

§ XIII.

Deuxième objection : Les moralistes condamnent les motifs humains.

Deuxième objection. Les moralistes chrétiens, les théologiens, les prédicateurs, n'ont jamais fait sentir les motifs naturels de pratiquer la vertu; ils ne parlent que des motifs surnaturels, du ciel, des grâces, des exemples de Jésus-Christ. Jamais ils ne se sont appliqués à montrer que l'homme est engagé par son intérêt actuel et personnel à faire le bien et à éviter le mal. Ils réprouvent la morale humaine, les vertus humaines, les motifs humains : on dirait qu'ils ne parlent pas à des hommes.

Réponse. Cela est faux. Sans alléguer les sermons de Bourdaloue et de Massillon, nous ne citerons qu'un livre plus récent : *La règle des devoirs que la nature inspire à tous les hommes* (1713). L'auteur démontre que la raison, l'intérêt, la nature, nous prescrivent les mêmes devoirs que l'Evangile. On y trouvera des leçons plus claires, plus solides, plus sages, plus sensibles que celles de Sénèque, d'Epictète, de Marc Antonin, de Cicéron, de Socrate. L'auteur avait-il plus d'esprit qu'eux? Non; mais il avait un meilleur guide.

Supposons pour un moment l'accusation vraie. A quoi bon insister sur des motifs qui, selon nos adversaires, sont si familiers, si naturels, si palpables, que les athées mêmes en sont pénétrés? Il n'est pas fort nécessaire de prêcher ce que tout le monde sait et sent par expérience, sans étude et sans réflexions; il l'est davantage d'inculquer aux hommes ce qu'ils ne sentent point, ce qu'ils oublient, ce qu'ils affectent de méconnaître.

Ce sont les motifs humains mal entendus et mal envisagés par les passions qui produisent tous les crimes; donc il est essentiel de les réprimer et de les rectifier par les motifs de la religion. La folie des philosophes est de vouloir que la raison trompée et égarée s'éclaire par elle-même; que des motifs pris de travers se corrigent par eux-mêmes; qu'une nature dépravée se purge et se guérisse par la seule force de son tempérament, pendant qu'ils avouent que par elle-même cette nature est incurable et irréformable

Dès qu'on perd de vue la religion en fait de morale, on ne fait plus que des dissertations sèches, abstraites, métaphysiques, hors de la portée du peuple, sans force, sans vigueur; au lieu que les motifs de religion sont clairs, touchants, persuasifs, affectent les hommes de tous les états. Mettez tous les traités de morale philosophique à la main du peuple, et voyez ce qu'il y comprendra?

(1712) Lactance, *Divin. instit.*, l. iii, c. 1.
(1713) 4 vol. in-12, Paris, 1755.

Depuis cinquante ans, des philosophes pleins de zèle crient que les principes de la morale ne sont pas connus, que l'étude la plus négligée est celle de la morale, que nous n'avons point encore sur ce sujet de bon livre élémentaire. Qui les empêche de faire ce livre? Nous prédisons hardiment qu'il ne se fera point; que s'il est fait par un matérialiste, ce sera un chef-d'œuvre d'absurdité, d'ennui et de dépravation.

§ XIV.

Les idées du juste et de l'injuste ne viennent point des sensations.

L'auteur du discours préliminaire de l'*Encyclopédie* a voulu tirer de la sensibilité physique, les idées du juste et de l'injuste, du vice et de la vertu, parce que dans le système à la mode il faut, de gré ou de force, que toutes nos idées viennent des sensations : nous ne pouvons nous dispenser d'examiner cette théorie.

« Chaque membre de la société, dit-il, cherchant à augmenter par lui-même l'utilité qu'il en retire, et ayant à combattre dans chacun des autres un empressement égal au sien, tous ne peuvent avoir la même part aux avantages, quoique tous y aient le même droit. *Un droit si légitime* est donc bientôt enfreint par ce droit barbare d'inégalité, appelé la loi du plus fort, dont l'usage semble nous confondre avec les animaux, et dont il est pourtant si difficile de ne pas abuser. Ainsi, la force donnée par la nature à certains hommes, et qu'ils ne *devraient* sans doute employer qu'au soutien et à la protection des faibles, est au contraire l'origine de l'oppression de ces derniers. Mais, plus l'oppression est violente, plus ils la souffrent impatiemment, parce qu'ils sentent que *rien de raisonnable* n'a dû les y assujettir. De là la notion de l'injustice, et par conséquent du bien et du mal moral... De là aussi, cette loi naturelle que nous trouvons au dedans de nous... C'est ainsi que le mal que nous éprouvons par *les vices* de nos semblables, produit en nous la connaissance réfléchie des vertus opposées à ces vices; connaissance précieuse, dont une union et une égalité parfaite nous auraient peut-être privés (1714). »

Nous ne prétendons tirer aucun induction fâcheuse de ce passage. A la page suivante, l'auteur professe hautement l'existence de Dieu, la nécessité de la religion, l'immortalité de l'âme; il n'est question que d'examiner la justesse de cette spéculation philosophique.

1° Il commence par supposer que tous les hommes ont un *droit égal* aux avantages de la société, et qu'ils le sentent, quoique la nature ait donné aux uns plus de force qu'aux autres. Nous ne révoquons point en doute cette égalité de *droit;* mais nous demandons sur quoi elle est fondée, qui a donné aux hommes ce droit égal, par quelle voie ils le sentent, de quelle sensation cette idée

(1714) *Encycl.*, Disc. prél., p. iij; *Thèses de l'abbé de Prades*, prop. 2.

peut leur être venue. Si avant d'avoir éprouvé une injustice, une violence, l'homme a déjà l'idée de *droit*, il a aussi l'idée de *justice*, puisque celle-ci consiste à rendre à chacun son droit ou ce qui lui est dû. Alors la théorie de l'auteur tombe par terre; il est faux que l'idée de *justice* nous vienne par la sensation d'une injustice que nous éprouvons. Voilà déjà une faute énorme de logique.

2° Il dit que les plus forts *devraient* sans doute employer leurs forces au soutien et à la protection des faibles, nous demandons encore d'ou vient ce *devoir*, quelle sensation peut en faire naître l'idée.

3° Il soutient que la notion de l'*injuste* vient de l'oppression ou de la violence que les faibles éprouvent de la part des forts. Cela est faux. Toute violence soufferte, toute sensation douloureuse éprouvée de la part d'une force extérieure, n'emporte point la notion d'injustice. Lorsqu'un coup de vent vient enlever mon chapeau et le jette dans un précipice, ou me cause une chute qui me blesse, j'éprouve une violence, une sensation aussi fâcheuse que si un voleur m'enlevait mon chapeau, ou si un brutal me jetait par terre. Pourquoi la même sensation me donne-t-elle l'idée d'injustice dans le second cas, et non dans le premier? Voilà ce qu'il fallait expliquer.

Les faibles, ajoute l'auteur, souffrent impatiemment l'oppression et la violence de la part des plus forts, parce qu'ils *sentent* que rien de raisonnable n'a dû les assujettir, Comment le sentent-ils? Rien de raisonnable ne m'oblige à souffrir la violence d'un coup de vent, sinon l'impuissance d'y résister; donc, si je suis dans la même impuissance de résister à un homme plus fort que moi, je n'ai pas plus de raison de lui attribuer une *injustice* qu'au vent qui m'a renversé.

4° L'auteur conclut que si les hommes étaient dans une union et dans une égalité parfaite, nous n'aurions peut-être aucune connaissance du bien ni du mal moral. Cela est encore faux. Supposez les hommes égaux et unis tant qu'il vous plaira; sans se faire du mal ils peuvent se faire du bien; le bien se fait sentir comme le mal; si la sensation du mal peut me donner la notion de l'injustice, pourquoi la sensation du bien ne me donnerait-elle pas l'idée de justice?

La sensation par elle-même ne peut me donner que l'idée d'un bien ou d'un mal physique; supposer qu'elle me donne aussi l'idée du bien ou du mal moral, ce n'est plus raisonner. Décider que nous avons l'idée du vice avant celle de la vertu, c'est comme si l'on voulait prouver que nous connaissons le chaud plutôt que le froid, la douleur avant le plaisir, le mouvement avant le repos, le noir antérieurement au blanc De deux qualités contraires, y en a-t-i une dont la notion ait le privilége d'entrer dans notre esprit plus promptement que l'autre?

Il est évident que la notion du *juste* et de l'*injuste* suppose : 1° Les idées de *connaissance* et de *liberté* dans le principe qui agit; un agent aveugle et nécessaire ne peut être ni juste ni injuste (1715). Or, ces deux idées viennent immédiatement du sentiment intérieur et non des sensations. 2° La notion d'un *droit*, et cette notion ne peut venir d'aucune sensation. La théorie de l'auteur du discours n'a donc ni justesse ni solidité.

Elle porte encore sur une fausse supposition. Il envisage les hommes comme jetés par hasard sur la face de la terre, obligés par leurs besoins à se réunir en société, formant toutes leurs idées d'après leurs sensations : hypothèse imaginaire : jamais le genre humain n'a été dans cet état. Nous naissons tous dans une société déjà formée du moins entre nos pères et mères (1716); nous recevons par l'éducation la plupart de nos idées. Dieu l'a ainsi réglé dès le commencement du monde; lui-même a été le père et l'instituteur de nos premiers parents. La société est l'ouvrage de Dieu, et non celui des hommes; lui assigner une autre origine, imaginer la manière dont l'homme aurait pu recevoir ses idées dans un autre état possible, c'est raisonner en l'air : tirer de cette possibilité des conséquences, bâtir là-dessus des systèmes de morale, c'est forger un roman qui n'aboutit à rien.

Cette théorie sublime qui rapporte tout aux sensations, n'a été imaginée que pour frayer le chemin au matérialisme. Nous voyons à présent pourquoi la philosophie de Locke a été si bien accueillie, et les effets qui en ont résulté. C'est avec raison qu'elle a été censurée dans les thèses de l'abbé de Prades, parce qu'elle est fausse, mal raisonnée, et conduit à des conséquences morales très-pernicieuses.

ARTICLE IV.

Système de morale des stoïciens.

§ I.

Ce système n'est pas solide.

Platon, Aristote, Cicéron et d'autres adoptaient le principe des stoïciens; ils pensaient que la vertu se suffit, trouve en elle-même son bonheur et sa récompense; que sa beauté et le degré d'excellence auquel elle élève l'homme, sont un motif assez puissant pour nous engager à l'embrasser. Cette opinion rentre à peu près dans celle qui établit uniquement la loi naturelle sur le sentiment moral, ou sur le penchant inné qui porte l'homme à la vertu.

Plusieurs philosophes modernes, frappés de l'éclat de cette spéculation, se sont appliqués à prouver qu'il n'est pas besoin d'une loi divine, de peines, ni de récompenses, pour établir une différence essentielle entre le vice et la vertu, ni pour imposer à l'homme l'obligation d'éviter l'un et de pratiquer

(1715) On l'a très-bien remarqué dans l'*Encyclopédie* même, art. *Droit naturel.*

(1716) *Polit. natur.*, tome II, discours 6, § 3, p. 62.

l'autre. Bayle a suivi ce sentiment, dans la vue de prouver qu'un athée peut avoir des motifs solides d'être vertueux.

Il y a, dit-il, une difformité naturelle dans le vice, une beauté naturelle dans la vertu; les athées peuvent sentir l'une et l'autre et en être touchés. De même qu'il y a des règles invariables de raisonnement, indépendantes des caprices de l'homme, il y en a aussi pour les actes de la volonté; c'est un défaut de violer les unes ou les autres. Ces règles émanent également de la nature de l'homme, et lui imposent une obligation; il pèche contre la raison lorsqu'il s'en écarte. Il est aussi évident qu'il faut garder sa promesse, honorer son père, avoir de la reconnaissance, assister les misérables, etc., qu'il est évident que le tout est plus grand que la partie. Il n'est donc pas nécessaire de croire un Dieu et une Providence, pour sentir que la vertu est digne d'estime et de louange, que le vice mérite la haine et le mépris.

2° Les théologiens soutiennent qu'indépendamment des décrets de Dieu, il y a des choses bonnes ou mauvaises par elles-mêmes, sur lesquelles Dieu n'a pas pu faire des lois arbitraires. Dieu, disent-ils, n'a pas pu commander de mentir, d'être ingrat ou perfide; la sincérité, la reconnaissance, la fidélité, ne sont pas seulement bonnes et louables parce qu'elles sont commandées, elles sont commandées, au contraire, parce qu'elles sont bonnes et louables. Quand Dieu n'en aurait pas fait une loi, elles ne seraient pas moins des vertus, et les actes contraires seraient toujours des crimes. Les idées de vice et de vertu sont donc antérieures à la loi divine.

3° Ces notions sont confirmées par le fait, puisqu'il y a des athées vertueux (1717).

Bayle, à son ordinaire, déguise l'état de la question. Il s'agit de savoir, 1° si dans les principes de l'athéisme, on peut fonder la différence entre le vice et la vertu sur une raison solide, si l'on peut expliquer pourquoi il est bon et louable de tenir ma parole à mon préjudice, pourquoi il est mal de la violer quand mon intérêt présent l'exige; 2° si cette différence, une fois admise, impose une obligation proprement dite, et si elle est un motif suffisant pour déterminer la volonté humaine. Nous soutenons la négative sur ces deux points.

En effet, s'il n'y a point de Dieu, je suis à moi-même ma dernière fin; mon intérêt personnel est ma seule loi; le penchant naturel à rechercher mon bien est dans l'ordre. S'il se présente une circonstance dans laquelle je puisse violer impunément ma promesse pour me procurer un avantage réel, j'en ai le droit incontestable. Si j'entends mal mon intérêt pour le moment, je puis être ignorant et aveugle, mais je ne suis ni vicieux ni coupable.

En second lieu, supposons une différence essentielle entre le vice et la vertu, quel motif peut avoir un athée d'éviter l'un et de pratiquer l'autre? D'un côté, l'instinct moral me dit que telle action est vertueuse et louable; de l'autre, la passion me fait sentir que l'action contraire est agréable et avantageuse. Où est le motif qui doit me faire préférer la vertu au plaisir? Mon action ne sera point louée si on l'ignore, et si la louange me touche moins que le plaisir ou l'intérêt, pourquoi fera-t-elle pencher la balance? Ma conscience m'approuvera, soit; mais la passion murmurera. La conscience est, si vous voulez, la voix de la nature; mais la passion ne parle pas moins haut : laquelle des deux a droit d'imposer silence à l'autre?

Il y a des règles invariables de raisonnement; donc il y en a aussi pour la volonté. Un bon athée nie la conséquence. Je suis invinciblement déterminé à bien raisonner, aucun de mes penchants ne s'y oppose; mais ma liberté, mon bien-être, mon intérêt présent, réclament contre les entraves que l'on veut mettre à ma volonté. Il est évident que le tout est plus grand que la partie; il ne l'est point que je doive tenir ma promesse à mon préjudice. En faisant un mauvais raisonnement, je me trompe; en commettant ce que l'on nomme un crime, je me trompe peut-être encore : dans le premier cas, l'erreur est innocente; pourquoi non dans le second?

Nous pensons, comme les théologiens, qu'il y a des choses bonnes ou mauvaises par leur nature, antécédemment à toute loi divine; mais aucune ne l'est antérieurement à la volonté divine de créer l'homme tel qu'il est. C'est parce que le Créateur lui a donné tels besoins, tel instinct, telles facultés, qu'il a dû conséquemment lui commander telles actions, lui en défendre telles autres. La nature de l'homme et la nature de ces actions est donc la raison fondamentale de la loi : mais cette nature vient de Dieu; si elle venait du hasard, elle ne pourrait fonder aucune loi ni aucune obligation; le bien et le mal seraient des mots vides de sens.

S'il y a des athées vertueux, ils vivent dans des sociétés fondées sur la religion, ils sont forcés par les lois et les usages à contredire leurs principes; et cela ne prouve rien.

§ II.

La raison ne fonde point une obligation.

Burlamaqui, dans ses *principes du droit naturel*, soutient que la *raison* seule suffit pour fonder une obligation. « La raison, dit-il, est une règle de nos actions; indépendamment de toute loi et de tout législateur extérieur. Cette règle oblige, car elle restreint la liberté; elle nous lie, nous sommes obligés de la suivre : cela forme

(1717) *Pensées sur la comète*, § 114 et suiv.; *Continuation*, § 145 et suivants. L'objection de Bayle est très bien réfutée dans l'*Encyclopédie*, article *Vertu*.

une obligation interne; l'obligation externe plus forte vient du législateur. En effet, une règle dit un dessein : quand donc on connaît qu'un moyen est propre pour conduire à une fin, il est nécessaire de s'en servir. Or, les maximes de la raison font parvenir à une certaine fin, on le connaît; on est donc dans la nécessité de les suivre comme une règle. Voilà l'obligation proprement dite (1718). »

Nous ne savons pas si cet auteur s'est bien entendu lui-même. La raison voit que telle action peut produire mon propre bien ou celui des autres; voilà deux fins différentes et souvent opposées : la question est de savoir à laquelle je dois tendre, et si la raison m'ordonne de faire le bien des autres plutôt que le mien. S'il n'y a point de loi, par quel motif ou par quel ressort la raison met-elle dans la nécessité de préférer l'un à l'autre?

L'auteur semble se contredire ailleurs. « A l'égard des lois humaines, dit-il, comme toute leur force et leur obligation dépendent, en dernier ressort, de la volonté même du souverain, on ne saurait dire, à proprement parler, qu'elles l'obligent; car toute obligation suppose nécessairement deux personnes, un supérieur et un inférieur (1719). » Cependant, la raison dicte à un souverain qu'il est juste de donner l'exemple; que c'est le moyen de rendre ses lois plus respectables. Si ce motif n'impose point d'obligation, comment tout autre motif peut-il obliger?

Aussi il enseigne que l'autorité de l'Etre suprême donnant force de lois proprement dites aux maximes de la raison, ces maximes acquièrent par là le plus haut degré de force qu'elles puissent avoir pour lier et assujettir notre volonté (1720). Il devait conclure que, sans cette autorité, la raison n'aurait plus de force de loi.

On doit juger de même du sentiment moral; il nous porte au bien moral que la raison nous montre; mais il est contrebalancé par les passions qui nous en détournent : entre ces deux penchants, nous demeurons libres. Le premier ne doit donc prévaloir qu'autant qu'il est l'organe de la loi ou de la volonté du législateur souverain; mais il n'est pas la loi même. S'il était en nous par hasard, il ne ferait pas plus loi que les passions.

Nous convenons qu'il y a un plaisir pur à faire un acte de vertu; que l'expérience de ce sentiment noble et délicieux est un motif de répéter les actions qui nous l'ont fait éprouver. Quand ce plaisir serait supérieur à celui des passions satisfaites, cela n'imposerait point encore une obligation de le préférer. De même que l'homme est libre de choisir entre deux plaisirs sensuels inégaux, il ne l'est pas moins de choisir entre le plaisir sensuel et le plaisir moral. Dans le premier cas, il n'est point coupable; comment prouvera-t-on qu'il l'est dans le second? La loi : voilà ce qui décide. Les goûts sont arbitraires, et ne dépendent point de nous : supposer, comme certains moralistes, que la vertu n'est qu'un goût (1721), c'est juger qu'elle est un bonheur, et non un devoir.

De même que le plaisir sensuel est souvent empoisonné par les remords, le plaisir moral est souvent tempéré par le murmure des passions; s'il n'y a point de loi, pourquoi devons-nous rechercher l'un plutôt que l'autre? Cette question ne paraît résolue par aucun philosophe; il faut absolument remonter à la volonté du Créateur. Cette volonté même ne serait pas une loi rigoureuse, si elle ne proposait des peines et des récompenses. Nous avons donné ailleurs la raison qui prouve que le sentiment moral est l'organe de la loi, et que les passions ne le sont point.

§ III.

Première objection : Le dictamen de la conscience impose un devoir.

Première objection. Il y a obligation d'agir, disent certains moralistes, dès qu'il y a un motif : or la raison et le sens moral qui nous dictent que telle action est bonne et louable, ne sont-ils pas un motif de la faire? 2° Un homme est certainement obligé à faire une telle action, dès qu'il ne peut l'omettre sans se condamner : or, indépendamment de la loi divine, l'homme ne peut omettre une bonne action, ou en faire une mauvaise sans se condamner : donc l'obligation est indépendante de la loi divine, quoiqu'elle en reçoive une nouvelle force. 3° Pourquoi sommes-nous obligés de nous soumettre à la loi divine? Sans doute parce que cela est juste et raisonnable : donc cette loi même suppose déjà un motif de justice, ou une obligation antérieure de nous y soumettre. L'obligation ne résulte donc point de la loi, elle la précède.

Réponse. La première de ces maximes est fausse; le plaisir attaché à satisfaire les appétits sensuels, est certainement un motif de les contenter; mais ce n'est pas toujours une obligation, c'est souvent un crime. Lorsque l'appétit sensuel est en opposition avec le sentiment moral, ce sont deux motifs contraires : la question est de savoir lequel des deux impose une obligation plutôt que l'autre, et pourquoi.

La seconde ne résout point la difficulté. Quand je fais une mauvaise action malgré le sentiment moral, la conscience me condamne; quand je pratique une vertu malgré la passion qui m'en détourne, celle-ci murmure : la question est de décider laquelle des deux je dois écouter. Si la conscience

(1718) *Princip. du droit nat.*, Ire partie, c. 6; IIe partie, c. 7.

(1719) *Princip. du droit polit.*, Ire partie, ch. 7, § 9

(1720) *Ibid.*, § 16.

(1721) HUME, t. I, *XXIe Essai*, p. 361; t. II, *Ier Essai*, p. 21.

n'est pas la voix de Dieu, elle ne signifie rien; c'est un murmure semblable à celui des passions, l'on en est quitte pour l'étouffer. Il est faux d'ailleurs que je ne puisse omettre une bonne action quelconque, sans me condamner; si elle n'est pas commandée, il n'y a point de péché ni de blâme à l'omettre. Une action *mauvaise* est une action défendue par la loi; toute autre notion est fautive.

La troisième maxime n'est qu'une vaine subtilité. Dire que nous sommes obligés d'obéir à la loi, ou dire que la loi nous oblige, c'est la même chose; l'obligation est donc l'effet de la loi. Le motif d'obéir est sans doute la justice de l'obéissance, notre intérêt, l'amour bien réglé de nous-mêmes; mais cette justice, cet amour, cet intérêt, n'aurait pas lieu, si la loi n'existait pas. La loi est donc nécessaire pour exciter ce motif, pour servir de frein aux passions, pour donner la force impérative à la conscience et au sentiment moral. Cela nous paraît démontré.

§ IV.

Deuxième objection : Les stoïciens ont été très-vertueux.

Deuxième objection. L'exemple des stoïciens prouve contre vous; ils ne croyaient ni l'immortalité de l'âme, ni les peines, ni les récompenses de la vie à venir : cependant « ils regardaient comme une chose vaine les richesses, les grandeurs humaines, la douleur, les chagrins, les plaisirs : ils n'étaient occupés qu'à travailler au bonheur des hommes, à exercer les devoirs de la société : il semblait qu'ils regardassent cet esprit sacré qu'ils croyaient être en eux-mêmes, comme une espèce de providence favorable qui veillait sur le genre humain (1722). »

Réponse. Ne rabattons rien de ce panégyrique; combien citera-t-on d'hommes auxquels il puisse convenir? Cinq ou six peut-être dans toute l'antiquité; ces prodiges ne font pas règle. Le commun des hommes, les nations entières ne sont pas capables de la trempe de ce caractère, et de l'enthousiasme de vertu dont se paraient les stoïciens rigides. Cicéron, qui connaissait leurs maximes, soutient non-seulement qu'elles ne convenaient pas à tous les hommes, mais qu'elles étaient outrées, peu conformes à la nature et à la vérité, incapables de tenir contre les objections des sceptiques (1723); leur système de morale n'était ni solide, ni raisonné; jamais morale ne fut moins populaire.

D'ailleurs est-il certain qu'ils n'espéraient rien après la mort? Comme tous les autres philosophes, ils se contredisent. Bayle l'a remarqué à l'égard de Sénèque, qui tantôt semble admettre la providence divine et la vie future, et tantôt la nier (1724). Il reproche le même défaut à tous les stoïciens, et à toutes les autres sectes de philosophie (1725). Chrysippe, l'un des chefs de l'école de Zénon, convenait que le seul et véritable fondement de la morale est la volonté de Dieu, interprétée par le sentiment moral et par la nature des choses (1726) : ou c'était une contradiction avec les principes du Portique, ou les stoïciens pensaient comme nous.

Nous avouerons, si l'on veut, qu'une forte passion pour l'étude, pour un système dont on est prévenu, pour les maximes des sages, jointe à l'orgueil si naturel aux philosophes, peut étouffer les inclinations qui ont quelque chose de bas, inspirer des sentiments de probité et d'honneur, échauffer même le zèle du bien public dans un homme qui jouit d'ailleurs d'un rang honorable dans le monde. Mais il faut une morale pour tous les hommes, et la manie du philosophisme ne sera jamais la maladie générale du genre humain.

De quoi servira enfin la philosophie, lorsqu'elle sera pervertie par les mœurs publiques d'une nation? De tout temps, elle en a été, non la réformatrice, mais l'esclave. Les Grecs et les Romains vertueux goûtèrent la morale austère des stoïciens; devenus vicieux, ils donnèrent tête baissée dans l'épicuréisme : sommes-nous plus sages? Alors, si la religion ne vient au secours de l'humanité, quel sera notre sort? Ce n'est donc pas la philosophie qui règle les mœurs, ce sont les mœurs qui décident du système philosophique qui règnera dans tel siècle.

§ V.

Faiblesse des maximes de morale philosophique.

« L'amour de la philosophie, dit M. Hume, est sujet au même inconvénient que le zèle pour la religion. Il devrait réformer les mœurs et extirper les vices; mais, par l'abus que l'on en fait, il ne sert le plus souvent que d'aliment à nos passions; il nous entraîne d'une manière plus décidée du côté vers lequel notre nature et notre tempérament ne penchaient déjà que trop. A force d'aspirer à la fermeté magnanime du sage, et de nous renfermer dans les jouissances intérieures de l'esprit, il arrivera à coup sûr à notre philosophie ce qui est arrivé à celle d'Epictète et des autres stoïciens; elle se réduira à un pur raffinement d'amour-propre, et la subtilité de nos raisonnements ira jusqu'à nous dépouiller de toute vertu et à nous priver de tous les agréments de la vie sociale (1727).

« Il y a des âmes d'une constitution si perverse, si insensible, que rien ne fait impression sur elles. La vertu et l'humanité sont des choses dont elles n'ont point d'idées;

(1722) *Esprit des lois*, l. XXIV, c. 10.

(1723) *Pro Muræna*, n. 60; *De leg.*, l. I; PLUTARQUE, *Contrad. des stoiciens*, n. 17.

(1724) *Continuation des pens. divers.*, § 61 et s. PLUTARQUE, *ibid.*

(1725) BAYLE, *ibid.*, § 105; *Manuel d'Epictète*, t. I, p. 5, 199, 368; t. II, p. 379.

(1726) PLUTARQUE, *Contrad. des stoïciens*, n. 7 et 8.

(1727) HUME, tome II, Ve *Essai sur l'entendem.*, p. 93.

elles ne sentent aucun amour pour leurs semblables, aucun désir de mériter leur estime ou leurs applaudissements; c'est là un mal incurable et pour lequel la philosophie n'a point de remède...

« Vit-on jamais naître ou se ralentir une passion, par les raisonnements artificieux de Sénèque ou d'Epictète?.... Les méditations philosophiques sont trop recherchées et trop alambiquées, pour influer sur nos mœurs et pour déraciner nos penchants. La philosophie, qui opère ces grands effets, a placé son siége au-dessus de la région des vapeurs; la respiration nous manque dans un air si subtil. C'est encore un grand défaut de ces maximes raffinées des philosophes, qu'elles ne sauraient jamais affaiblir ni extirper nos passions vicieuses, sans produire en même temps les mêmes effets sur nos dispositions à la vertu, et sans plonger nos âmes dans une indifférence léthargique... Détruisez vos nerfs, vous cesserez d'être sensible à la douleur; mais le serez-vous encore au plaisir (1728)?

L'auteur démontre cette vérité en examinant les maximes les plus imposantes des stoïciens, et en faisant voir qu'en les prenant à la rigueur elles peuvent avoir de funestes conséquences dans la vie sociale. Il considère de même plusieurs vertus morales, et montre que les avantages qu'elles procurent peuvent à peine compenser les inconvenients qui y sont attachés.

« A force de réfléchir sur l'humanité, dit un autre observateur, à force d'examiner les hommes, le philosophe apprend à les apprécier selon leur juste valeur; et il est difficile d'avoir bien de l'affection pour ce que l'on méprise. Bientôt il réunit dans sa personne tout l'intérêt que les hommes vertueux partagent avec leurs semblables; son amour-propre augmente en proportion de son indifférence pour le reste de l'univers. La famille, la patrie deviennent pour lui des mots vides de sens : il n'est ni parent, ni citoyen, ni homme; il est philosophe (1729). »

Comme ces réflexions ne sont que trop bien confirmées par l'expérience, elles servent à dissiper en partie la fumée de l'encens que se donnent nos prétendus sages, et à nous faire comprendre ce que c'est que *le siècle de la philosophie.* « Se fût-il agi du salut de l'Angleterre? Pour la sauver, dit-on, le paresseux Shaftesbury, cet ardent apôtre du beau moral, ne se fût pas fait porter au parlement (1730). » L'insensibilité des stoïciens était une véritable inhumanité (1731).

§ VI.

Suite fatale des disputes sur la morale.

Il est donc prouvé jusqu'à la démonstration, que la loi naturelle ou la volonté divine, intimée à l'homme par la conscience et par le sentiment moral, est le premier fondement de nos devoirs, le seul motif de vertu à portée de tous, le principe de la force obligatoire des lois, la base de la morale et de la société. Si on la perd de vue, l'ordre moral ne porte plus sur rien; l'homme, semblable à un animal, n'est plus conduit que par l'intérêt ou par l'appas du bien sensible; il n'est pas plus capable de vice ni de vertu que les animaux qui vivent en troupes, comme les castors et les abeilles.

De même que la différence que nous sentons entre nos actes libres et nos actions nécessaires, est une preuve invincible de la liberté des premiers; la différence que nous éprouvons entre les actes purement physiques et les actions morales, est une démonstration palpable du vrai principe de la moralité.

Ç'a été un travers de la part des pyrrhoniens de fermer les yeux à la lumière du sentiment, pour se livrer à des raisonnements abstraits sur la morale; ils ne pouvaient trouver que des erreurs, en cherchant la vérité hors de la voie. Les stoïciens plus sensés consultèrent le sentiment moral; mais ils eurent tort de s'y arrêter sans remonter à la source. Si ce sentiment ne nous a pas été donné à dessein par une cause intelligente, il ne prouve rien; c'est un goût plus ou moins vif dans les divers individus : lorsqu'il est exalté, il peut produire des enthousiastes de vertu; telles furent les stoïciens rigides : mais l'on n'a aucun sujet de blâmer ceux qui ne l'éprouvent point ou qui sont venus à bout de l'étouffer. Il ne fut donc pas difficile aux sceptiques de renverser les principes de morale des stoïciens, de faire voir qu'elle était outrée et sans fondement.

Les disputes des philosophes, très-indifférentes pour l'ordinaire au bien public, étaient ici de la dernière importance. Comment attacher aux devoirs de la société l'homme dominé par les passions, si ces devoirs ne sont pas clairement et solidement prouvés? Ces disputeurs entêtés sentirent que leurs spéculations n'étaient pas à portée du commun des hommes, qu'il fallait la morale religieuse pour appuyer la législation; c'était assez pour prouver le faible de leurs systèmes. Puisque la morale est nécessaire à tous, ses principes doivent être proportionnés à la capacité de tous; et ils ne le sont que dans l'hypothèse d'une loi naturelle émanée de Dieu.

§ VII.

Les matérialistes retombent dans le pyrrhonisme.

Que font aujourd'hui les matérialistes? Ce que firent les épicuriens : ils travaillent au triomphe des pyrrhoniens. Ils ne veulent point de Dieu ni de loi naturelle émanée de sa part; ils rejettent le sentiment moral gravé dans nos cœurs; ils rapportent tout

(1728) Hume, *Essais moraux et polit.*, t. I, *XXI*[e] *Essai*, p. 362, 363.
(1729) *Œuvres de J. J. Rousseau*, tome I, page 160.
(1730) *De l'homme*, par Helvet., t. II, sect. 5, c. 3, p. 22.
(1731) S. Aug., *De civ. Dei*, l. xiv, c. 9.

au grand ressort de l'intérêt; ensuite ils prouvent doctement, que depuis la création, les particuliers ni les peuples n'ont jamais envisagé leur véritable intérêt, qu'ils sont même essentiellement incapables de le connaître.

Déjà nous avons cité leurs paroles; en voici d'autres non moins formelles. « Beaucoup d'écrivains, dit un de nos oracles, ont cherché les premiers principes de morale dans les sentiments d'amitié, de tendresse, de compassion, d'honneur, de bienfaisance, parce qu'ils les trouvaient gravés dans le cœur humain. Mais n'y trouvaient-ils pas aussi la haine, la jalousie, la vengeance, l'orgueil, l'amour de la domination?.... De ces sentiments divers, les uns tournent au profit commun de la société, les autres lui seraient funestes.... En effet, comment se déterminer à punir un coupable, si l'on n'écoutait que la passion? Comment se défendre des partialités, si l'on ne prenait conseil que de l'amitié? Comment ne pas favoriser la paresse, si l'on ne consultait que la bienfaisance? Toutes ces vertus ont un terme au delà duquel elles dégénèrent en vices; et ce terme est marqué par les règles invariables de la justice par essence, ou, ce qui revient au même, par l'intérêt commun des hommes réunis en société, et par l'objet constant de cette réunion.

« Ce terme, il est vrai, n'a pas encore été connu; mais comment aurait-il pu l'être, puisque l'intérêt commun ne l'était pas lui-même?.... On n'a pas vu que la réunion des hommes en société, ne pouvant avoir d'autre but que le bien commun des individus, il n'est ni ne peut être parmi eux d'autre lien social que celui de leur intérêt commun (1732). »

1° Que répondrait ce philosophe à un pyrrhonien qui lui dirait : Si l'amitié, la compassion, la bienfaisance, etc. peuvent pécher par excès, la haine, la jalousie et les autres ne pèchent non plus que par l'excès. Il est permis de haïr les ennemis de la société; la jalousie est l'émulation poussée trop loin; la vengeance est l'abus de la juste défense; l'orgueil est l'estime excessive de nous-mêmes; l'ambition est louable, quand elle a pour but d'être utile; la justice elle-même dégénère souvent en rigueur injuste, selon la maxime : *Summum jus, summa injuria*. Si donc le terme de l'utilité commune n'a pas encore été connu, vous n'avez point encore de règle pour distinguer le vice de la vertu. C'est justement ce pyrrhonisme que je soutiens.

2° L'intérêt commun *n'a pas encore été connu!* Cependant on le cherche depuis le commencement du monde. Il n'est aucun législateur, bon ou mauvais, qui n'ait fait profession de l'envisager; point de loi si absurde, qui n'ait mis ce motif en avant; point de vexations qui n'aient été palliées de même; point de moraliste qui ne se soit proposé cette boussole. On a donc vu que la société ne pouvait avoir d'autre but que le bien commun des individus. Si l'on a mal pris cet intérêt, c'est un protée bien difficile à saisir. Est-il probable que les philosophes modernes aient la tête mieux faite, et le connaîtront mieux que tous les sages qui ont précédé?

Nous convenons que l'erreur sur ce point est aussi aisée que dangereuse. Pour bien connaître le véritable intérêt des sociétés, il faut non-seulement un cerveau très-bien organisé, un esprit en garde contre les systèmes, mais un zèle pur, un cœur droit, un oubli entier de soi-même, beaucoup d'expérience et de connaissances des hommes. La première opération à faire pour nous faire bien entendre nos intérêts, serait donc de nous donner des mœurs : pour sentir que notre véritable intérêt gît dans la vertu, il faut déjà être vertueux : sans cela nos calculs seront aussi fautifs que les précédents. Des règles d'arithmétique, entre les mains d'un malhonnête homme sont un moyen de plus pour voler avec honneur.

Les projets les mieux conçus, les lois les plus sages, les plans d'administration les mieux combinés, ne peuvent prospérer qu'entre des mains honnêtes. Qui pourra prévoir et calculer les ruses, les fourberies, les prévarications des méchants? On accuse les lois, il ne faut s'en prendre qu'aux mœurs. Point de lois dont on n'abuse, point d'usage qui ne se corrompe avec le temps, point de prévoyance qui ne soit trompée : donc il faut tout réformer.... Oui, à commencer par les têtes et les cœurs; quand cette réforme sera faite, le reste viendra de suite et sans effet.

Mais, lorsque des charlatans habillés à la friperie d'Epicure, des marchands de drogues empoisonnées par vétusté, viendront pour nous guérir, nous leur dirons : *Commencez par vous-mêmes*, notre remède est tout trouvé, l'Evangile. La vérité, la sainteté, la solidité de sa morale, sont démontrées par les écarts mêmes de ses ennemis. Le système des pyrrhoniens est absurde; celui d'Epicure et des matérialistes est pervers; celui des stoïciens est vrai, à quelques égards, mais insuffisant : donc le seul sage et solide est celui de la religion. Un de nos philosophes prétend que ses confrères ne parlent de morale que pour séduire les femmes (1733). « Que tous les hommes fassent mon bien aux dépens du leur; qu'ils meurent, s'il le faut, pour m'épargner un moment de douleur; tel est le langage de tout incrédule qui raisonne. Oui, je le soutiendrai toujours, quiconque a dit dans son cœur, *Il n'y a point de Dieu*, et parle autrement, n'est qu'un menteur et un insensé (1734). »

(1732) *Hist. des établ. des Europ. dans les Indes*, t. VII, c. 11, p. 231, 232.

(1733) *L'espion chinois*, t. II, lettre 78.
(1734) *Emile*, t. III, p. 191.

CHAPITRE NEUVIÈME.

DE LA MORALE RELIGIEUSE ET DES DEVOIRS QUE LA LOI NATURELLE IMPOSE A L'HOMME.

§ I.

La morale philosophique pèche essentiellement par l'irréligion.

Quand nous n'aurions pas démontré directement la fausseté des divers systèmes de morale, imaginés par les philosophes, ils seraient assez réfutés par le défaut essentiel qu'ils renferment, d'oublier entièrement la Divinité, de ne prescrire à l'homme aucun devoir envers l'auteur de son être. Avouer comme font les athées, que le commun des hommes ne pourra jamais se défaire des idées de la religion: que tous sont invinciblement portés à se faire des dieux, n'est-ce pas convenir que la nature humaine entière porte témoignage contre l'athéisme et l'irréligion? Si ce penchant naturel est faux, absurde, pernicieux, que prouve la voix de la nature? Rien. Quand ils veulent établir des devoirs moraux sur cette voix universelle, sur nos penchants uniformes, sur la sensibilité physique, ce fondement est déjà ruiné d'avance. Dès que la nature nous trompe sur un point aussi essentiel à notre bonheur qu'est l'existence de la Divinité, elle peut nous tromper de même sur tout autre objet. Selon leur système, la voix de la nature n'est autre que le penchant du moment, la passion qui nous maîtrise dans chaque instant particulier. Qu'il en arrive du bien ou du mal physique aux autres ou à nous, cela est égal. Tout est hasard ou nécessité, rien n'est positivement ni bien ni mal sous aucun aspect; les noms de vice, de vertu, d'obligation, de loi, de morale, sont de vains jouets d'enfants. La religion ou l'athéisme, la sagesse ou la folie, la bonté ou la méchanceté; tout est indifférent. Le hasard nous fit naître; vivons de même, il en arrivera ce qui pourra.

Nos adversaires auront beau s'inscrire en faux contre ces conséquences, se contredire par honte et par respect humain; ils ne feront illusion qu'à ceux qui ne raisonnent point. L'abus même qu'ils font du raisonnement, démontre la nécessité d'une religion pour nous guider. Quelqu'absurde qu'elle puisse être, elle ne le sera jamais autant que leur philosophie.

Mais nous avons quelque chose de mieux, une religion raisonnée et raisonnable, fondée sur notre nature et sur celle de Dieu qui en est l'auteur. Il n'a rien fait au hasard, mais tout avec sagesse, bonté et prévoyance; il ne nous a imposé que les devoirs qui découlent naturellement des facultés et des besoins qu'il nous a donnés, et qui nous sont aussi avantageux pour cette vie que pour l'autre. En effet, puisque Dieu en créant l'homme lui a donné l'intelligence, la raison, le sentiment moral, la liberté, il ne pouvait, sans déroger à sa sagesse infinie, le laisser sans loi et sans religion. L'homme privé de ce secours et confondu dans la classe des animaux, n'aurait point d'autre guide que l'appétit sensuel et les passions; ses facultés les plus nobles n'auraient aucun but, ne seraient qu'un hors d'œuvre dans la constitution. S'il n'y a point de morale, la raison est un don superflu, un guide moins sûr et moins utile que l'instinct des brutes. La morale ne peut donc être fondée que sur la religion; et si celle-ci était une erreur, l'ordre, la paix, le bonheur de l'univers porteraient sur une absurdité.

§ II.

Avantages de la morale religieuse.

Mais il n'en est pas ainsi; la morale religieuse a tous les caractères opposés aux défauts de la morale philosophique. 1° Ce n'est point une simple spéculation sans autorité, c'est la voix d'un Dieu législateur, souverain Seigneur et bienfaiteur de ses créatures, auxquelles il a droit d'imposer des lois, auxquelles la reconnaissance doit déjà inspirer la soumission. 2° Ces lois sont revêtues d'une sanction la plus forte et la plus infaillible; une récompense éternelle est réservée à ceux qui les observent, un supplice éternel attend ceux qui les violent. 5° La morale philosophique rapporte tout à l'homme, la morale religieuse rapporte tout à Dieu. C'est par amour, et non par le seul motif d'intérêt, que Dieu veut être obéi. *Aimez le Seigneur*, dit Moïse aux Juifs, *et observez ses commandements* (1734*). A ce grand devoir Jésus-Christ réduit toute la loi et les prophètes (1735). Saint Thomas remarque très-bien qu'à proprement parler, l'amour de Dieu n'est pas un précepte du Décalogue, mais que c'est la fin de tous les préceptes, et le motif par lequel tous doivent être observés (1736).

Les païens craignaient leurs dieux, mais ils ne les aimaient pas; ils les servaient par intérêt temporel, mais l'affection n'y entrait pour rien. Comment aimer des êtres vicieux, bizarres, injustes, qui ne tenaient aucun compte de la vertu, n'étaient sensibles qu'à l'encens et aux sacrifices? Le vrai Dieu seul, heureux par lui-même, créateur et bienfaiteur par bonté pure, mérite d'être servi par reconnaissance et par amour; il rejette le culte auquel le cœur n'a point de part. Chez les païens et chez les philosophes, la religion était une partie de la morale; parmi les adorateurs du vrai Dieu, au contraire, la morale fait partie de la religion.

Tel a été le véritable culte dès le commencement du monde. Les patriarches n'ont pas aimé Dieu parce qu'ils étaient justes, mais ils ont été justes parce qu'ils aimaient Dieu. L'Ecriture sainte fait consister leur vertu en ce *qu'ils marchaient avec Dieu et qu'ils étaient agréables à Dieu*. Lorsqu'elle dit *qu'ils ont craint Dieu*, elle entend qu'ils ont eu pour Dieu le tendre respect que des enfants bien nés ont pour leur père. Il n'en

(1734*) *Deut.* II, 1.
(1735) *Matth.* XXII, 40.
(1736) *Secund. sec.*, q. 22, art 3

coûte plus rien pour observer les lois, lorsque l'on aime sincèrement le législateur.

Nous savons très-bien qu'une conséquence naturelle de l'amour de soi est d'honorer ce qui nous protége et d'aimer ce qui nous fait du bien (1737). Mais cet amour de reconnaissance ne doit point être confondu avec l'amour intéressé, qui fait plus d'attention à la valeur des bienfaits qu'il espère, qu'à la personne et aux sentiments du bienfaiteur.

Ainsi, quand nous disons que la morale religieuse renferme les devoirs de l'homme, envers Dieu, envers lui-même, envers ses semblables, nous supposons toujours que tous portent sur le même fondement et doivent être observés par le même motif, par l'affection que mérite le souverain législateur qui nous les impose.

Nous prouverons dans le premier article de ce chapitre, qu'en vertu de la loi naturelle, l'homme doit à Dieu le culte intérieur et extérieur, et que c'est à Dieu seul de le prescrire. Dans le second, qu'il n'est ni permis, ni avantageux à l'homme de demeurer dans le septicisme à l'égard de la religion. Dans le troisième, qu'il est essentiel de lui enseigner la religion dès l'enfance. Nous examinerons dans le quatrième, jusqu'où doit aller la tolérance en fait de religion. Nos devoirs envers nous-mêmes et envers les autres hommes feront la matière des chapitres 10 et 11.

ARTICLE I.

Le culte de Dieu est un devoir de la loi naturelle, et un lien de société ; c'est à Dieu seul de le prescrire.

§ I.

Le culte de Dieu est aussi ancien que le monde.

Le culte religieux a commencé avec le monde, puisqu'il a été pratiqué par le premier homme.

Adam condamné, après son péché, par la bouche de Dieu même, se soumet sans murmure à l'arrêt de sa dégradation ; il espère à la promesse que Dieu lui fait d'une rédemption future ; ses enfants offrent à Dieu, l'un les fruits de la terre, l'autre les prémices de ses troupeaux. Caïn, perfide et meurtrier, reconnaît son crime, et demande grâce de la vie. Sous Enos, petit-fils d'Adam, commencent dans les familles réunies, les assemblées religieuses et le culte public du Créateur, avec plus d'éclat qu'auparavant. Dès lors on ne trouve aucun exemple de nations rassemblées sans Dieu, sans culte, sans autels.

Jamais l'homme n'a été porté à aimer, à respecter, à secourir ses semblables, qu'autant qu'il a été religieux ; jamais il n'a eu de morale sans culte, encore moins de police et de législation ; celles-ci n'ont commencé qu'avec les assemblées religieuses : tel est le témoignage que rendent les plus anciens monuments de l'histoire ; il est confirmé par l'état actuel des nations les plus sauvages.

Les sentiments de respect, d'amour, de soumission envers l'Etre suprême, ne peuvent se conserver ni se communiquer que par des signes sensibles ; l'homme, né esclave des sens et imitateur, a besoin de leçons palpables : tous les législateurs, tous les peuples en ont senti la nécessité. Il n'est aucune pratique du culte extérieur qui ne serve à instruire l'homme, à le civiliser, à lui montrer ses devoirs ; dans aucun temps, dans aucun lieu, cette leçon n'a cessé de produire son effet.

Aimer Dieu pour lui-même et toutes choses pour lui, voilà, dit le sage Fénelon, le vrai culte dont Dieu ne saurait dispenser aucune créature intelligente. Il ne le demande pas pour lui-même, mais pour nous ; il n'est touché ni de nos vertus ni de nos crimes, qu'autant que les unes nous préparent et que les autres nous indisposent pour la suprême béatitude de notre nature. Le culte extérieur n'est qu'une image de cette adoration en esprit.

Quelque salutaire que soit la religion, l'homme peut l'altérer dans les dogmes et dans la pratique, la faire tourner à son malheur ; c'est ce qui est arrivé à tous les peuples qui se sont écartés de la révélation primitive : cet abus même en prouve la nécessité. La religion vraie a nécessairement Dieu pour auteur, les cultes faux et absurdes sont l'ouvrage des hommes.

La religion intérieure est nécessaire, elle ne peut subsister sans le culte extérieur : Dieu a institué l'un et l'autre pour le bonheur de l'humanité : voilà ce que nous avons à démontrer.

§ II.

Dieu est notre bienfaiteur ; il n'est point de nations athées.

En premier lieu, la religion est fondée sur des rappports essentiels entre Dieu et l'homme, entre l'homme et ses semblables, et sur l'instinct de la nature.

1° Dieu est l'auteur de notre être, notre père et notre bienfaiteur ; nous tenons de sa bonté tout ce que nous avons et tout ce que nous sommes : la nature, qui nous inspire la reconnaissance envers ceux qui nous font du bien, peut-elle nous rendre insensibles envers la source première de tous les biens ? Nous éprouvons à chaque instant le besoin des attentions de la Providence ; l'expérience que nous en faisons doit donc exciter dans notre cœur la confiance et l'amour. La conscience nous atteste la présence d'un législateur suprême dont nous redoutons la justice. Par un instinct naturel, la vertu souffrante implore le juge incorruptible qui doit la dédommager. Respect, amour, reconnaissance, soumission, confiance, voilà la religion. Le cœur vide de ces sentiments ne vit plus, il est mort.

Si nous consultons l'univers entier, son suffrage est unanime : point de nations athées sous le ciel ; point d'hommes rassemblés, sociables, civilisés sans culte. Le sauvage même, dans les climats les plus tristes et

(1737) *Emile*, t. III, p. 62.

les plus stériles, dans les îles qui semblent jetées au hasard au milieu des mers, élève ses mains vers le ciel pour en implorer l'assistance et les bienfaits. Deux créatures humaines ne se sont jamais réunies sans éprouver cet instinct puissant. L'ignorance, les passions, la stupidité l'ont souvent perverti ; elles n'ont jamais pu l'étouffer. Si jamais la nature a parlé, à quel signe peut-on reconnaître sa voix, sinon à ce concert général et constant? Selon les philosophes (1738), le *droit naturel* est ce qui est conforme à la volonté générale de tous les hommes ; y eut-il jamais de volonté plus générale que de rendre un culte à l'auteur de la nature ?

Mais dans quel lieu de l'univers a-t-on trouvé des animaux prosternés aux pieds d'un autel, occupés à bénir le Créateur et à lui faire des offrandes ? En connait-on quelque espèce qui ait paru avoir idée de l'auteur de son être, élever ses regards vers le ciel, demander le secours de la Divinité ? La religion est donc le caractère distinctif de l'homme, un apanage de la raison et de l'intelligence dont il est doué ; il ne peut y renoncer sans s'abrutir. C'est une réflexion de Platon (1739). Les athées nous accordent du moins une organisation plus parfaite que celle des animaux ; et, selon eux, cette perfection n'aboutit qu'à nous donner un faible dont ceux-là sont exempts. Si la religion est une erreur, la brute est plus sage que l'homme, elle est le modèle sur lequel il doit se réformer. Laissons cette gloire à ceux qui l'ambitionnent.

2° Ils conviennent que la religion est incorporée à l'humanité, que l'athéisme n'est point fait pour le peuple, ni pour le commun des hommes ; sans doute parce que le commun des hommes est fait pour être raisonnable. « Des êtres ignorants, malheureux et tremblants, disent-ils, se feront toujours des dieux, ou leur incrédulité leur fera recevoir ceux que l'imposture ou le fanatisme voudront leur annoncer.... Dans une société nombreuse, fixée et civilisée, les besoins venant à se multiplier, et les intérêts à se croiser, on est obligé de recourir à des gouvernements, à des lois, à des cultes publics, à des systèmes uniformes de religion, pour maintenir la concorde ; c'est ainsi que peu à peu la morale et la politique se trouvent liées au système religieux (1740). » Si on y est obligé, pourquoi les athées s'élèvent-ils contre cette obligation ?

Grâces à l'empire de la nature et à la Providence divine, la religion est donc indestructible, fondée sur les besoins de l'homme, sur des sentiments dont il ne peut se défaire, sur la constitution de la société. S'il n'en a pas une vraie, il en aura une fausse. Hésiterons-nous sur le choix ? Il vaut mieux la tenir de Dieu que de la main des imposteurs.

§ III.

La religion ne vient pas du raisonnement, mais de l'instinct.

3° Ou Dieu a instruit les premiers hommes, ou ils ont forgé eux-mêmes une religion. Qu'elle ait été le résultat du sentiment intérieur, du raisonnement, ou d'une révélation émanée de Dieu, cela est égal ; elle n'en est pas moins conforme à la nature ou à l'essence d'un être sensible, raisonnable, docile, susceptible de moralité. Plus nous remontons dans les annales des anciens peuples, plus leur culte nous paraît simple et pur. S'il eût été d'abord un effet de la stupidité originelle, de l'ignorance, ou des passions humaines, il aurait porté l'empreinte de son origine. Au contraire, c'est dans la suite des siècles, à mesure que la raison s'est éclairée, que le culte primitif s'est altéré et corrompu ; les nations les plus polies ont eu la religion la plus absurde. Avons-nous besoin d'un autre signe pour connaître la source divine de laquelle le culte le plus ancien était sorti ?

Dans le cas où les hommes seraient nés fortuitement du limon de la terre ; réduits au pur instinct des animaux, dispersés comme eux sur la face du globe, il aurait fallu, selon nos philosophes, des siècles entiers, avant que ces brutes à deux pieds eussent pu se former seulement un langage : elles seraient restées encore plus longtemps sans aucune notion de morale (1741). Est-ce ainsi qu'un Dieu, infiniment bon et sage, pouvait créer et abandonner l'homme ? Disons mieux ; s'il n'eût été d'abord qu'un animal, il le serait encore ; il n'aurait pas formé une société plus parfaite que celle des singes et des castors. Mais Dieu n'a pas attendu la révolution des siècles pour donner la forme à son ouvrage ; il a fait les animaux tels qu'ils sont, et l'homme tel qu'il est, doué de raison, de conscience, de sociabilité, de notions religieuses ; sans ces dons précieux, c'eût été le plus malheureux de tous les êtres. Il y a un Dieu : donc la religion est aussi ancienne que la race humaine ; cette antiquité est prouvée d'ailleurs : donc la religion vient de Dieu. Nous avons réfuté les autres origines que l'on a voulu lui donner (1742).

4° Dieu intelligent et sage n'agit point sans dessein, ni pour des fins opposées à ses perfections infinies. Puisqu'il est la bonté même, il n'a point fait des créatures sensibles pour les tourmenter par de vaines terreurs, pour les abuser par des chimères, pour les mettre sans cesse en contradiction avec elles-mêmes. Puisque l'homme a besoin d'une religion, c'est Dieu qui lui a donné ce besoin : s'il est constamment déterminé à s'en faire une, vraie ou fausse, ce penchant de la nature vient de Dieu : s'il a une horreur invincible pour l'athéisme, donc Dieu

(1738) *Encycl.*, art. *Droit naturel.*
(1739) L. x *De leg.*, p. 902.
(1740) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 10, p. 317 ; c. 13, p. 377, 379, 381.
(1741) *Discours sur l'inégalité*, pag. 368 et suivantes.
(1742) *Ci-dessus*, c. 2, art. 2 et 3.

ne l'a pas destiné à être athée : s'il ne peut trouver sa consolation que dans les sentiments religieux ; donc c'est Dieu qui les a gravés dans son cœur.

Mais il est certain d'ailleurs, que quand l'homme n'a suivi que ses propres lumières, il s'est égaré sans retour ; Dieu, qui prévoyait ce malheur, a dû y pourvoir dès l'origine par une révélation certaine et par les moyens nécessaires pour la perpétuer : une tradition constante nous apprend qu'il l'a fait. Si l'homme s'est volontairement écarté de ce plan de la Providence, il est seul comptable de son erreur, il ne peut s'en prendre à Dieu. Ainsi la nature et les faits, le raisonnement et la tradition, nous apprennent la même chose et se soutiennent mutuellement.

§ IV.

Elle a précédé la philosophie et fondé la société.

5° Les plus anciens philosophes, tels que Pythagore et ses disciples, ont trouvé la religion établie de temps immémorial ; ils ont reconnu la nécessité de l'autorité divine pour la fonder. Ils ont regardé la religion comme le premier devoir de l'homme, comme le principe de la sagesse et la perfection de la philosophie. « Il est évident, disaient-ils, que l'homme doit faire ce qui est agréable à Dieu ; mais il n'est pas facile de le connaître, à moins qu'un homme ne l'ait appris de Dieu lui-même, ou des génies, ou n'ait été éclairé par une lumière surnaturelle (1743). » Platon et Socrate ont parlé de même. On ne doit donc pas être surpris que les Pythagoriciens aient été les meilleurs moralistes de l'antiquité ; ils fondaient la morale sur sa vraie base, et ne la séparaient point de la religion. Les autres philosophes raisonnèrent différemment, ils pervertirent la morale. Les premiers furent des sages et des législateurs qui servirent utilement la société ; les seconds n'étaient que des sophistes qui ont travaillé à séduire et à corrompre les hommes.

6° C'est une erreur grossière des incrédules, de penser que nos devoirs envers Dieu n'ont aucune relation à la société ; que l'homme solidement religieux n'en est pas mieux disposé à aimer et à servir ses semblables. L'ingratitude à l'égard de notre premier bienfaiteur, la révolte contre sa providence, l'amour effréné de la liberté, l'oubli de la vie future, ont-ils donc le pouvoir d'amollir le cœur de l'homme et de le rendre vertueux ? Une religion qui nous apprend que nous sommes enfants d'un même père, objet des soins d'une même Providence, assujettis aux mêmes lois, destinés au même bonheur éternel, nous donne par là même les plus touchantes leçons d'humanité, de bienfaisance, de charité, d'indulgence envers les autres hommes. Il n'est pas un seul dogme, pas une seule pratique de la religion révélée, qui ne nous porte aux vertus sociales. Si j'envisageais mes semblables comme des productions du hasard, comme des animaux parmi lesquels un destin fortuit m'a placé ; en serais-je mieux encouragé à leur faire du bien, que quand je pense que Dieu nous a fait tous à son image, tous frères, nous a commandé de nous aimer et et de nous aider ?

Un déiste demande : *Que nous importe le dogme de la création ?* J'aimerais autant qu'il demandât, qu'importe à l'homme de savoir s'il a un père et des frères, et s'il n'est pas bâtard ? Il importe de démontrer l'unité et la spiritualité de Dieu ; on ne peut le faire qu'en prouvant la création (1744). Il importe de savoir qu'il est tout-puissant, et la création nous en convainc : il importe de croire qu'en nous créant, Dieu nous a imposé des devoirs moraux fort étendus ; ces devoirs n'ont été bien connus que par ceux qui ont admis la création.

Dieu, dit-on, n'a pas besoin de nos respects et de nos services ; nous le savons : cette vérité s'ensuit de la création même ; mais il nous a formés de manière que nous avons besoin d'être assujettis à ce devoir : il n'avait point besoin de l'univers, cependant il l'a créé. Il faut un joug qui nous retienne ; un lien qui nous unisse, une morale qui nous dirige, une religion qui nous humanise. Tel est l'auguste caractère de celle que Dieu a révélée dès la création, et qui prouve la fausseté de toutes les autres. Elle m'apprend que je suis né pécheur, et que j'ai besoin de pardon : de quel droit oserais-je l'espérer, si je suis vindicatif ? Elle m'enseigne que j'ai reçu de Dieu tout ce que je possède ; m'est-il permis d'en abuser, de refuser du secours aux autres, ou de leur enlever ce que Dieu leur a donné ? Elle m'avertit que j'ai besoin du secours divin pour pratiquer la vertu : donc il m'est défendu d'être orgueilleux et de mépriser mes semblables. Elle me dit qu'il y a dans le ciel un Juge et un Rémunérateur des bonnes œuvres : donc, lorsque j'oblige des ingrats, mes bienfaits ne sont pas perdus. Que l'on cite dans la religion révélée un seul dogme spéculatif dont les conséquences directes ne tendent point à régler les mœurs.

§ V.

Nécessité du culte extérieur.

Si le culte extérieur a précisément le même objet, peut-il être censé inutile ?

Quelque puissant que soit l'instinct de la nature qui inspire les sentiments religieux, ceux-ci ne pourraient se communiquer et se perpétuer ; ils ne seraient plus un lien de société, s'ils n'étaient excités et entretenus par des signes extérieurs. L'homme n'est point un esprit pur, ses pensées, ses affections dépendent du ministère des sens, il a besoin de signes palpables pour remuer son âme. Une religion purement intérieure ne conviendrait qu'à un peuple sourd et aveugle.

1° Les sentiments d'amour, de reconnais-

(1743) Jamblique, *Vie de Pythagore*, c. 28.

(1744) V. c. 5, art. 1, § 3.

sance, de confiance, de respect envers l'Être suprême, sont trop vifs dans un cœur religieux pour y demeurer enfermés: il les fait éclater par les accents de la voix, par les mouvements du corps, par des cérémonies énergiques. Ceux qui ont le mieux connu l'antiquité, y ont remarqué le goût décidé pour les signes expressifs, pour les images, les symboles, les allégories; on l'a retrouvé chez les sauvages. Un autel, un monceau de pierres, un trophée, un poteau élevé, un arbre marqué de caractères, étaient autrefois les seuls monuments de l'histoire. Dans les premiers âges du monde, les hommes parlaient peu, ils agissaient beaucoup; ils peignaient les objets dont ils voulaient donner l'idée. Cette méthode était surtout nécessaire avant l'invention de l'écriture; et cet art précieux, en étendant nos connaissances, n'a peut-être pas assez suppléé à l'éloquence muette des anciens. Les cantiques, la danse, les offrandes, les sacrifices, les repas communs, les ablutions, les libations, les effusions d'huile et de parfums, sont de tous les temps et de toutes les religions. Supposer que ce sont-là des signes arbitraires, sans force et sans utilité, c'est méconnaître l'homme; si vous les lui ôtez, vous le plongez dans la stupidité et dans l'inertie.

« En négligeant, dit l'auteur d'Emile, la langue des signes qui parlent à l'imagination, l'on a perdu le plus énergique des langages L'impression de la parole est toujours faible; on parle au cœur par les yeux bien mieux que par les oreilles. Avant que la force fût établie, les dieux étaient les magistrats du genre humain; c'est par-devant eux que les particuliers faisaient leurs traités, leurs alliances, prononçaient leurs promesses; la face de la terre était le livre où s'en conservaient les archives. Des rochers, des arbres, des monceaux de pierres consacrés par ces actes et rendus respectables aux hommes barbares, étaient les feuillets de ce livre ouvert sans cesse à tous les yeux. Le puits du Serment, le puits du Vivant et du Voyant, le vieux chêne de Mambré, le monceau du témoin; voilà quels étaient les monuments grossiers, mais augustes de la sainteté des contrats. Nul n'eût osé d'une main sacrilége attenter à ces monuments, et la foi des hommes était plus assurée par la garantie de ces Témoins muets, qu'elle ne l'est aujourd'hui par toute la vaine rigueur des lois. Le clergé romain a très-habilement conservé les signes extérieurs dans le culte (1745).»

Dans tous les temps, l'homme a senti que les mêmes démonstrations extérieures qui témoignent à un autre homme le respect, la soumission, la reconnaissance, pouvaient faire éclater les mêmes sentiments envers la la Divinité. Il n'a point fallu de réflexions profondes pour comprendre que fléchir les genoux ou se prosterner est une marque de soumission; que par les offrandes et les sacrifices, on reconnaît avoir tout reçu de Dieu; que par la prière on rend hommage à sa puissance; que se laver dans l'eau est un symbole de purification; qu'une onction d'huile ou de parfum est un signe de guérison ou de consécration; que les repas communs sont une preuve de fraternité, et ainsi du reste (1746).

Lorsque la religion fut altérée, ces mêmes cérémonies, employées aux cultes des fausses divinités, devinrent autant de pratiques superstitieuses, furent accompagnées de crimes et de désordres; consacrées à l'honneur du vrai Dieu, c'est ce qu'il y a de plus respectable au monde. Les tourner en ridicule, parce que la superstition les a souvent profanées et rendues dangereuses, c'est accuser la nature de ce qu'elle s'exprime partout d'une manière uniforme; c'est comme si l'on voulait supprimer le langage humain, parce que les fourbes s'en servent pour mentir et pour tromper.

§ VI.

Il est entré sur la nature humaine; faux reproche d'un déiste.

2° Nous prouverons ci-après, que la religion doit être une des premières leçons de l'éducation; que l'homme doit l'apprendre par imitation, comme les devoirs de la société civile; il faut donc des signes sensibles, pour en donner à la jeunesse les notions et les sentiments. L'homme, né imitateur, prend insensiblement les idées, les inclinations, les habitudes, la tournure d'esprit de ceux avec lesquels il vit, tout comme il contracte les accents de leur langage: par l'exemple, il devient vertueux ou vicieux, impie ou religieux: ce caractère seul démontre assez sa destination. Les instructions de vive voix sont utiles et nécessaires; mais les esprits grossiers ont peine à les comprendre; les esprits légers les oublient aisément, si elles ne sont soutenues par des actions qui parlent aux yeux. Il est bon de répéter à un enfant et à un esprit borné, qu'il faut respecter la Divinité; ils n'en feront rien, si vous ne les accoutumez à se prosterner devant elle. On a senti le besoin des cérémonies dans la vie civile, et la nécessité de frapper les yeux de la multitude par un appareil pompeux; l'effet en est sensible chez les Chinois; le cérémonial y supplée, en quelque manière, à un code de lois fixes qu'ils n'ont point, et à la morale très-imparfaite de leurs philosophes. L'usage en est encore plus nécessaire dans la religion. La Divinité, inaccessible à nos sens, doit être rendue présente par des symboles; il faut des temples, des autels, des ministres, des rites constants, pour rendre les esprits attentifs, pour toucher et pour instruire (1746*). « Toutes ces choses qui seraient inutiles, et même fort impertinentes dans l'état de pure nature, sont fort utiles dans l'état de notre nature corrompue, et

(1745) *Emile*, t. III, p. 214 et 215

(1746) Morgan, t. I, p. 237.

(1746*) Hume, *Ve Essai sur l'entend. hum.* p. 115; *Fable des Abeilles*, t. IV, p. 150.

ridicule; » c'est la réflexion d'un philosophe (1747). Toute nation privée de ce puissant secours, est sauvage, stupide, peu différente des animaux (1748).

Ce n'est ni par hasard ni sans dessein que Dieu a rendu l'homme sensible à toute pompe extérieure, surtout à celle dont la Divinité est l'objet. Ce sentiment éclate déjà dans les enfants; il se montre chez les sauvages comme chez les peuples civilisés ; les philosophes même, malgré leurs dédains spéculatifs, en sont quelquefois touchés. Nous en citerons des exemples dans notre troisième partie. Ces hommes, qui se vantent d'étudier la nature, et d'en suivre les mouvements, se bouchent ici les oreilles, pour ne pas entendre sa voix. Ils approuvent la magnificence et les décorations dans les spectacles destinés à corrompre les mœurs; ils voudraient retrancher le culte extérieur, établi pour porter l'homme à la vertu.

Aucun des anciens philosophes n'a conclu à supprimer le culte religieux, quoique plusieurs en sentissent les abus. Les épicuriens mêmes n'osèrent s'élever contre un usage qui tenait de si près à l'ordre de la société ; ils s'acquittaient comme les autres hommes du culte public; plusieurs en tirent les fonctions, quoiqu'elles s'accordassent très-mal avec leurs principes; c'est sur quoi ils ont été rigoureusement censurés par les autres philosophes (1749).

Cependant, un déiste anglais soutient que l'usage des symboles sensibles est pernicieux. 1° dit-il, cela est inutile, puisque ces signes extérieurs ne signifient rien, si on ne les explique; il est plus simple de s'en tenir aux paroles. 2° Comme ces signes font une impression profonde sur le peuple, il y attache bientôt bien plus d'importance qu'il ne faut, et une espèce de sainteté extérieure, qui n'est qu'une vaine imagination; il prend ces signes pour l'essentiel même de la religion. 3° Il oublie aisément le vrai sens de ces symboles, et il en résulte infailliblement des erreurs. C'est ainsi que les Juifs rendirent un culte au serpent d'airain, et que les catholiques romains adorent les images (1750).

Réponse. Il n'est pas aisé de comprendre comment les symboles qui sont utiles et nécessaires dans la vie civile, peuvent être inutiles et pernicieux dans la religion; les raisons alléguées le prouvent très-mal. 1° Il est faux que les signes extérieurs ne signifient rien par eux-mêmes, autrement un muet ne pourrait s'exprimer par des gestes. Dans tous les pays du monde, se prosterner est un signe de respect et de soumission; une ablution désigne une expiation; une offrande témoigne de la reconnaissance, etc. Le peuple ne peut avoir continuellement à ses côtés un catéchiste, pour lui rappeler sa croyance; sans aucun discours, la simple vue d'une croix lui donne l'idée du mystère de la Rédemption. 2° Puisque les signes extérieurs font une *impression profonde* sur le peuple, il est donc faux qu'ils ne servent à rien *par eux-mêmes;* l'un de ces reproches détruit l'autre; le peuple ne peut y attacher d'importance qu'à proportion de celle qu'il attache à la chose signifiée : preuve que ces signes contribuent à l'affectionner à la religion. 3° Le danger des abus prouve la nécessité d'apprendre soigneusement au peuple le vrai sens et la valeur des signes; de même que les leçons seraient peu efficaces sans les signes, ceux-ci deviendraient muets sans les paroles. Il ne s'ensuit pas qu'ils soient dangereux par eux-mêmes. La grossièreté du peuple démontre la nécessité de réunir pour lui toutes les voies d'instruction. Il peut prendre de travers les paroles aussi bien que les signes ; s'ensuit-il qu'il ne faut pas lui parler? Quant au reproche d'idolâtrie fait aux Juifs et aux Chrétiens, c'est une vieille calomnie que nous réfuterons ailleurs.

§ VII.

Il a présidé aux premières sociétés.

Puisque tous les dogmes de la religion primitive ont une connexion essentielle avec la pureté des mœurs, le culte extérieur toujours relatif au dogme, et qui n'en est que l'expression, doit influer à son tour sur l'ordre public et sur le repos de la société.

Selon la remarque d'un auteur, qui a suivi de près la marche des institutions civiles, la religion est antérieure à l'établissement des sociétés, et indépendante de toute convention humaine (1751). Que l'on remonte à l'origine des nations, l'on verra les premières sociétés se former par les pratiques de religion, par les assemblées et par les fêtes, par des sacrifices et des repas communs, par des alliances auxquelles on supposait toujours la Divinité présente. La supputation des temps et l'ordre civil qui en dépend, ont commencé par la consécration de certains jours au culte de Dieu. L'écrivain sacré, parlant de la création des astres, dit que Dieu a destiné leur cours à indiquer le temps ou les assemblées (1752) : dans les anciennes langues le même terme exprime les temps, les assemblées, les fêtes : preuve irrécusable des anciennes mœurs.

Les plus grands législateurs, tels qu'Osiris chez les Egyptiens ; Zoroastre chez les Perses ; Orphée, Minos, Cécrops chez les Grecs ; Numa chez les Romains ; Manco-Capac chez les Péruviens, se sont servis de la religion pour rassembler, pour fixer, pour civiliser des hommes encore errants et sauvages ; tous ont été guidés par le même instinct, qui est celui de la nature et du bon sens. Sur ces nœuds si anciens, si universels,

(1747) *Questions sur l'Encyclopédie*, article *Cérémonies.*

(1748) *Esprit des lois*, l. XXV, c. 3.

(1749) PLUTARQUE, *contre les Epicuriens.*

(1750) TINDAL, *Christianisme aussi ancien que le monde*, c. 11, p. 155, 156.

(1751) *Origine des lois, des arts et des sciences*, c. 1, a 1. 1.

(1752) *Gen.* I, 14.

s: sacrés, est fondé l'ordre public chez toutes les nations ; quiconque veut les rompre, s'expose à saper la société par le fondement, à ramener la barbarie parmi les hommes.

Nous n'en avons plus affaire, s'écrient les philosophes modernes; ce sont là, si l'on veut, les lisières par lesquelles les hommes enfants se sont laissés conduire ; mais nous sommes assez vieux pour nous en passer. Si, en devenant vieux, les hommes changent de nature, la morale, les lois, la religion, peuvent devenir superflues ; s'ils sont toujours hommes, les mêmes lisières seront nécessaires jusqu'à la fin des siècles.

Il est prouvé, par une expérience générale, que toute peuplade isolée est insociable par sa timidité même; un sauvage craint naturellement un étranger, il le regarde comme un ennemi. L'état de guerre a donc précédé la civilisation ; c'est pour le faire cesser que la religion était donnée à l'homme ; et les philosophes, toujours aveugles, viennent nous dire que c'est elle qui a divisé les hommes. Ils étaient divisés par la stupidité et par la peur, avant de se diviser par la religion (1753).

Selon Cicéron et d'autres auteurs anciens et modernes, les *mystères* ont tiré les hommes de la vie errante et sauvage, leur ont enseigné la morale et la vertu, les ont accoutumés à une vie régulière et différente de celle des animaux (1754)... C'est, disent-ils, ce qui rendit les mystères si respectables chez toutes les nations. Or, le principal objet des mystères dans leur origine était, selon ces mêmes auteurs, d'apprendre aux initiés l'unité de Dieu, l'immortalité de l'âme, les peines et les récompenses de la vie future. L'appareil extérieur dont ils étaient revêtus, les préparations et les épreuves dont ils étaient précédés, servaient à en rendre les leçons plus frappantes, et à les graver plus profondément dans la mémoire. Si dans la suite des siècles ils furent altérés et corrompus, leur institution primitive n'était ni moins utile ni moins louable.

Que le fait soit vrai ou faux, il n'en résulte pas moins que le culte extérieur a paru nécessaire aux sages de tous les temps.

La religion *domestique* des patriarches n'avait pas besoin de *mystères ;* ses leçons dictées par la Divinité même, rendues sensibles par les pratiques d'un culte simple et pur, étaient faites pour tous les hommes ; il n'en est aucune qui ne dût contribuer à les rendre meilleurs. Nous allons le montrer en détail.

§ VIII.

Fêtes; sacrifices; expiations, mariages, honneurs funèbres.

Les assemblées et les fêtes n'étaient pas seulement destinées à rendre publics et solennels les hommages rendus à la Divinité, mais à réunir les hommes, à les accoutumer à vivre en commun, à établir entre eux la fraternité à laquelle une vie errante et isolée, la distinction des possessions, la distance des habitations, mettaient obstacle. Dieu, seul roi, seul magistrat, était censé présider à l'assemblée ; les assistants apprenaient à se regarder comme membres d'une même famille. Ceux qui avaient appris à observer la marche des astres, surtout le cours de la lune, instruisaient les autres de l'ordre qu'il fallait mettre dans les travaux de l'agriculture. Le peuple des campagnes conserve encore un reste de cet ancien esprit; c'est par les fêtes qu'il distingue les mois, les saisons, les époques relatives à ses occupations et à ses affaires. Un auteur très-instruit observe fort bien que les fêtes liées à l'agriculture, transportées dans les villes, perdirent leur signification et devinrent en quelque manière absurdes ; mais elles n'en étaient pas moins sages dans leur origine (1755).

Par les dons et les sacrifices offerts en commun, toujours suivis d'un repas auquel tout le monde était admis, l'homme était averti de regarder les biens de ce monde comme des présents et des grâces du Créateur, et leur possession comme un dépôt qu'il devait partager avec les indigents. Les prières et les cantiques répétaient la même leçon; ils tendaient à inspirer aux riches la libéralité et la commisération, aux pauvres la soumission et la confiance, à tous la modération et l'usage frugal des dons de la nature. Le maître et l'esclave, le père et les enfants, le jeune homme et le vieillard, les voisins et les étrangers participaient à la même victime. C'est là que l'on oubliait les maux de la vie, que la joie naissait dans les cœurs; l'humanité se développait, les passions consentaient à demeurer captives sous le joug de la religion. La prière, dit un déiste célèbre, en nous rappelant la souveraine bonté de Dieu, nous excite à l'imiter en faisant du bien à nos semblables (1756).

Le jour de repos consacré chaque semaine à ces pratiques salutaires, n'était pas seulement institué pour conserver la mémoire de la création, pour louer et bénir l'auteur de toutes choses, mais pour procurer un délassement nécessaire à l'homme affaissé sous le poids du travail, aux domestiques, aux esclaves, même aux animaux. C'était une leçon d'humanité et de douceur. Dieu s'en explique clairement dans la loi qu'il donna aux Hébreux (1757). Nous verrons ailleurs que le grand nombre des fêtes chrétiennes est venu en partie du même motif.

Les purifications et les expiations, en fai-

(1753) V. l'*Esprit des usages et des cout. des différents peuples*, l. VII, c. 7, t. II, p. 107.

(1754) Cic., *De leg.*, l. I; *l'Antiquité dévoil. par ses usages*, t. II, l. III, c. 1.

(1755) *Hist. du calend.*, p. 81.

(1756) Tindal, *Christianisme aussi ancien que le monde*, c. 5, p. 58.

(1757) *Deut.* v, 14, 15.

sant souvenir l'homme qu'il est pécheur, et, comme parlent les livres saints, *entraîné au mal dès sa naissance*, lui apprenaient à user d'indulgence envers ses semblables, à remettre au Seigneur le soin de la vengeance, à pardonner les fautes de ses frères, à compatir à leurs faiblesses. Mais, ce que l'on aura peine à croire, pendant que certains philosophes disent que les mystères et les expiations chez les païens étaient ce qu'il y avait de plus respectable et de plus salutaire au monde, d'autres soutiennent que la pénitence et la réconciliation du pécheur sont une pratique funeste dans la religion révélée.

S'il y a dans la vie sociale un engagement de la dernière conséquence, c'est le mariage; la religion y a présidé dès les premiers temps : en formant ce nœud indissoluble à la face des autels, les hommes ont appris à le respecter, à regarder leurs serments comme sacrés et irrévocables, à mieux remplir leurs obligations mutuelles et leurs devoirs envers les enfants qui naissent de cette union. Les patriarches et leurs épouses regardaient la fécondité comme un don de Dieu, comme un effet de la bénédiction primitive que Dieu avait donnée à nos premiers parents (1758). Des pères et mères, persuadés que leurs enfants sont un bienfait de la Providence, seront-ils tentés de les étouffer, de les exposer, de les vendre, d'en négliger l'éducation, comme font tant de nations barbares et d'autres qui passent pour civilisées? Les philosophes qui veulent changer ces idées, ont-ils prévu les suites de la licence qu'ils voudraient établir? Il ne tient pas à eux que le mariage ne soit proscrit comme un joug insupportable; ils souhaiteraient que, semblable aux brutes, l'homme pût assouvir en liberté une passion qui ne respecte rien; qu'il pût méconnaître impunément les liens du sang et les devoirs de la paternité; qu'il n'y eût entre les deux sexes d'autres liaisons que celles du goût ou du hasard. Cette morale, digne des étables d'Epicure, ne tend pas à moins qu'à dépeupler l'univers.

Des serments, des promesses, des alliances auxquelles on faisait intervenir la Divinité, devaient paraître plus augustes et plus inviolables : si la crainte d'un Dieu vengeur n'a pas empêché tous les parjures, elle en a du moins diminué le nombre et ç'a été autant de gagné au profit de la société. L'hospitalité contractée par la participation au même sacrifice devenait un droit sacré; cet usage était très-nécessaire dans les siècles où l'humanité seule pouvait offrir un asile aux voyageurs.

On se tromperait grossièrement, si on pensait que les honneurs funèbres rendus aux morts venaient uniquement de la tendresse que chaque particulier conservait pour ses proches; ils avaient un objet plus intéressant. C'était un témoignage authentique de la croyance de l'immortalité de l'âme et une précaution contre l'homicide. Un homme accoutumé à respecter les cendres des morts, à n'envisager un cadavre qu'avec une espèce de frayeur religieuse, n'ira pas de sang-froid plonger le poignard dans le sein de son frère. On était persuadé que la terre, abreuvée du sang de l'homme, criait vengeance contre celui qui l'avait répandu (1759). Il est essentiel au repos de la société que la mort d'un homme, aussi bien que la naissance, soit un événement public. L'auteur du *Dictionnaire philosophique*, qui se plaint de ce que l'on respecte plus les morts que les vivants (1760), n'a pas senti les conséquences de ce respect. Quand on réfléchit sur les terribles effets de la vengeance, sur la multitude des meurtres commis chez les nations barbares, sur l'inhumanité avec laquelle on se jouait autrefois de la vie des esclaves, on comprend que la sagesse a présidé à l'institution des pompes funèbres et à l'usage de regarder les tombeaux comme un asile sacré.

Nous verrons dans la suite que ces pratiques salutaires furent soigneusement conservées sous la loi mosaïque; que la religion chrétienne les a sagement retenues dans son culte; qu'elle en a écarté tout ce qui peut les faire dégénérer en abus; mais elle y a donné la forme convenable au degré plus parfait de civilisation auquel les peuples étaient parvenus lorsque Jésus-Christ parut sur la terre. La différence qu'il y a entre les nations chrétiennes et les peuples infidèles vient autant de la sagesse du culte extérieur que de la sainteté de la morale et de la pureté des dogmes.

L'auteur anglais qui a cru que le culte extérieur n'a pas existé avant la naissance du polythéisme et de l'idolâtrie, s'est grossièrement trompé (1761).

§ IX.

Relation entre le dogme, la morale, la société et le culte.

On doit donc envisager le culte extérieur sous trois faces différentes. 1° C'est une profession de foi visible et palpable, toujours relative au dogme, qui sert à en perpétuer la croyance, à en prévenir l'altération. 2° C'est une leçon de morale qui rappelle continuellement à l'homme le souvenir de ses devoirs. 3° C'est un lien de société qui établit une connexion intime entre la religion et la tranquillité publique. Ainsi l'ont considéré tous les sages : sous aucun de ces trois aspects il ne peut paraître indifférent. Si les censeurs de la religion étaient mieux instruits, ils seraient plus réservés dans leur critique; ils s'épargneraient le ridicule de blâmer des usages dont ils ne voient ni le sens ni les effets.

L'influence de la religion sur l'état des sociétés est sans doute moins sensible au-

(1758) *Gen.* I, 28; XXX, 2.
(1759) *Gen.* IV, 10.
(1760) Art. *Anthropophages.*

(1761) MORGAN, *Moral philos.*, tome I, pag. 230 et suiv.

jourd'hui que dans les temps anciens, mais elle n'est pas moins réelle. Si on veut jeter les yeux sur les peuplades isolées qui sont dispersées aux extrémités des grands royaumes, dans des pays de montagnes et de forêts, dans des campagnes arides et stériles, on verra qu'une portion très-nombreuse de notre espèce ne peut avoir d'autre lien de société qu'une religion commune, et des pratiques qui obligent les différentes familles à se rassembler de temps en temps. Les affranchir de ces devoirs, ce serait les réduire bientôt au même état que les bêtes fauves qui vivent par troupes dans les forêts.

Dans les climats rigoureux du Nord, dans les pays de montagnes où la terre est couverte de neige pendant six mois de l'année, les peuples ne sortent de chez eux que les jours de fête, ou lorsqu'ils y sont obligés par des devoirs de religion. C'est la nécessité d'y satisfaire et le désir de s'en acquitter plus commodément qui, de plusieurs hameaux dispersés, forment enfin un village. Sans ce motif, point de communication au dehors, si ce n'est une ou deux fois l'année pour se procurer la nécessité de la vie. Chaque famille, loin de chercher le voisinage des autres, s'en éloigne au contraire pour être moins gênée dans ses possessions et plus indépendante. Ceux qui ont été ainsi élevés et accoutumés à vivre presque seuls redoutent la société, ils ne peuvent se souffrir pendant vingt-quatre heures dans un village. Si la religion ne les force à sortir souvent de leur demeure, plus d'instruction, plus de connaissance de ce qui se fait ailleurs, plus de décence publique à observer. Dans chacune de ces chaumières isolées, on peut naître, vivre et mourir sans être connu, sans que le véritable état d'aucun individu soit constaté.

Que l'on compare la rusticité, l'ignorance, la stupidité de ceux qui mènent cette sorte de vie, avec les mœurs de ceux qui vivent en société, à qui la religion sert de sauvegarde et de règle ; on verra si les pratiques qu'elle ordonne peuvent être supprimées sans que l'ordre public en souffre. Toutes les nations, si l'on excepte les peuples vagabonds et sauvages, ont reconnu la nécessité des temples et des assemblées de religion (1762).

En général, parmi les habitants de la campagne, dans la plupart des villages, loin des tribunaux, des surveillants, des officiers du prince, que deviendront les mœurs, les principes de société et d'humanité, s'il ne s'y trouve au moins un ministre de la religion, plus instruit que ceux qu'il doit conduire, obligé par état d'en faire des hommes, en les faisant Chrétiens, qui exerce parmi eux une espèce de magistrature paternelle et charitable, qui se consacre par vertu au service de ces peuples abandonnés ? Mais tel est le zèle des incrédules pour le bien de l'humanité; pourvu qu'ils vivent dans le sein des villes, au milieu des plaisirs, de la liberté, de l'indépendance, est-ce à eux de s'informer si, aux extrémités du royaume, il y a des brutes et des automates ? Devenus de pures intelligences depuis qu'ils sont déistes ou athées, ils n'ont plus besoin de rites extérieurs pour être héroïquement vertueux : les grands, par mollesse et pour se distinguer, laissent au peuple le fardeau de la religion publique à porter. Des hommes rassemblés par la fureur du plaisir, par l'intérêt, par l'ambition, par un luxe fastueux, peuvent se passer d'assemblées religieuses. On sait combien les mœurs y gagnent, combien de prodiges de vertu l'on voit éclore dans des sociétés si parfaites.

§ X.

Les abus dans le culte prouvent la nécessité de la révélation.

Nous convenons que les passions humaines, qui abusent de tout, ont souvent dénaturé le culte religieux; qu'au lieu des pratiques simples, instructives, salutaires de la religion primitive, les peuples tombés dans l'idolâtrie ont établi des rites absurdes, honteux, cruels et barbares. Mais l'abus de la religion ne vient point d'elle ; pour qu'elle fût incorruptible, il faudrait que l'homme fût impeccable. Les nations abruties ont abusé de même de la législation en établissant des lois pernicieuses, de la morale naturelle en autorisant des crimes, du gouvernement en laissant éclore le despotisme, de la raison en adoptant des erreurs. Ce ne sont ni les lois, ni la raison, ni la religion qui ont péché ; c'est l'homme qui, révolté contre elles, a tourné à sa perte ce qui devait faire son bonheur.

De cet abus même il résulte que Dieu, par sagesse et par bonté, a dû enseigner lui-même, dès la création, les dogmes nécessaires et le culte qu'il daignait accepter. Il eût été trop dangereux de livrer au caprice et à l'imagination des particuliers une institution si importante. Aussi Dieu a instruit nos premiers pères ; il leur a révélé la vraie religion naturelle; il a ordonné les assemblées, les offrandes, les sacrifices, les prières, les cérémonies propres à perpétuer le souvenir de la création, la foi à la providence, l'idée de la vie future, les devoirs essentiels de la morale. Aucun de ces rites primitifs n'a été arbitraire ni superflu, encore moins superstitieux ; tout était sage, raisonnable, digne de Dieu et de l'homme. C'était un dépôt sacré qui devait se transmettre des pères aux enfants par une tradition constante : ainsi l'ont envisagé les patriarches. Ces vieillards vénérables, qui comptaient plusieurs siècles de vie, qui touchaient de près à l'origine des choses, étaient les docteurs et les prêtres-nés de leur famille. Dès que l'on s'est écarté de leurs leçons, dès que l'homme a voulu être l'artisan de sa religion, il s'est égaré, il n'a transmis à ses descendants que des erreurs et des fables. De là la distinction remarquable entre les enfants

(1762) *Esprit des lois*, l. xxv, c. 3.

de Dieu et les enfants des hommes (1763), entre les fidèles sectateurs de la religion révélée et les aveugles partisans des superstitions humaines.

Plus on remonte dans les fastes de l'histoire, plus on approche de l'origine des nations, plus leur religion paraît pure et raisonnable; c'était l'héritage de Noé et de ses enfants avant la dispersion. Si c'eût été l'ouvrage du raisonnement humain, le contraire aurait dû arriver; il est impossible que l'homme au berceau raisonne plus sensément que dans l'âge viril. Les nations civilisées auraient donc établi un culte plus sage que les peuples encore grossiers : dans les climats éclairés par la philosophie on ne trouverait pas les mêmes abus que dans les lieux couverts des ténèbres de l'ignorance; la religion aurait naturellement suivi le progrès des connaissances humaines. Point du tout. Les peuples les plus intelligents, lorsqu'il s'agissait d'arts, de littérature, de législation, de politique, semblent stupides en fait de croyance et de culte. La philosophie, loin de remédier aux abus, les approuva, conseilla aux peuples de conserver le culte suivi par leurs pères, regarda comme une folie toute réforme en ce genre. Enfin, par ses disputes, elle anéantit toute religion.

Nous avons observé ailleurs que les religions humaines portent l'empreinte du caractère et des passions nationales, sont toutes infectées d'un vice de terroir. Celle des Chinois montre un peuple enfant, conduit à la lisière, qui craint de s'écarter des traces de ses pères. Celle des Indiens est l'ouvrage de philosophes imposteurs qui méprisaient leurs élèves et dédaignaient la dernière classe des hommes. Les opinions et les rites des Egyptiens furent asservis au climat; les Grecs, fourbes, inconstants, voluptueux, se peignirent dans leurs propres dieux; les Romains, servilement imitateurs, copièrent les fables des Grecs aussi bien que leurs arts et leurs lois. Zoroastre a parlé en rêveur ambitieux de dominer sur des esclaves; Mahomet en ignorant voluptueux, dévastateur, orgueilleux et cruel.

La religion des patriarches est exempte de ces défauts : donc elle ne vient point des hommes. Sa conservation dans une suite de familles, au milieu de la corruption générale, est un prodige de la providence; les deux révélations suivantes par lesquelles elle a été confirmée et perpétuée, y ajoutent un nouveau caractère de divinité.

§ XI.

Première objection : Un Dieu incompréhensible ne fonde aucun culte.

Première objection. Dieu est incompréhensible; l'idée que nous nous en formons est donc nécessairement fausse, elle ne peut fonder aucun culte ni aucun devoir. Inaccessible à notre esprit et à nos sens, Dieu ne peut punir ceux qui l'auront ignoré ou méconnu de bonne foi, encore moins ceux qui, révoltés de la fausse idée que l'on veut leur en donner, auront refusé de lui rendre aucun hommage. Notre culte ne pourrait être fondé que sur la bonté de Dieu bien prouvée : or elle ne l'est point; puisqu'il ne nous doit rien, nous ne lui devons rien. Il n'a pas besoin de notre gratitude, et l'ordre éternel des choses ne peut nous inspirer aucune reconnaissance (1764). Ainsi raisonnaient déjà les manichéens (1765).

Réponse. Quoique Dieu soit incompréhensible, son existence nécessaire n'est pas moins démontrée; puisqu'il est la cause première de toutes choses, il est l'auteur de notre être, notre bienfaiteur, l'arbitre de notre destinée, notre législateur : donc nous lui devons un culte, et l'histoire prouve qu'il en a prescrit un dès la création. « Dieu, dit l'épicurien Celse, n'a pas besoin d'être connu et honoré; mais il veut nous sauver par cette connaissance; il la donne aux hommes, afin que ceux qui la reçoivent en deviennent meilleurs et soient récompensés, et que ceux qui la rejettent malicieusement soient punis (1766). » Belle leçon pour les athées modernes.

Ils sont forcés de convenir que tous les peuples ont l'idée de Dieu et en concluent la nécessité d'une religion : donc c'est un instinct de la nature; il est absurde d'argumenter contre.

Supposons que la raison ne puisse nous donner une idée vraie de Dieu; il s'ensuit qu'il a dû se révéler aux hommes; il l'a fait. Où sont donc l'ignorance et la bonne foi des incrédules? Ils allèguent pour motifs de leur entêtement l'envie de se délivrer de la *crainte importune* d'un Dieu vengeur, *l'indignation* que leur causent les funestes effets de la superstition, *la révolte* de leur raison contre des dogmes inconcevables, le ressentiment des misères et des vices de l'humanité. Est-ce là de l'ignorance?

Si Dieu, disent-ils, voulait exiger un culte, il devait le tracer dans le ciel en caractères lumineux et lisibles à tous les hommes; ne pas souffrir qu'un seul demeurât dans l'ignorance ou dans le doute de ses volontés; nous rendre tous sages et heureux; bannir de l'univers les souffrances, les erreurs et les crimes (1767). Puisqu'il ne l'a pas fait, il n'existe pas, ou, s'il existe, il ne nous demande rien. Dieu a tort sans doute; telle est leur bonne foi.

Leur ingratitude est-elle une démonstration contre la bonté de Dieu? Après avoir bien déclamé contre elle, souvent ils sont forcés de lui rendre hommage. Dieu n'a pas besoin de notre gratitude, mais il a voulu y attacher ses bienfaits et notre bonheur. Cela

(1763) *Gen.* VI, 2.

(1764) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 3 et 10; *Le bon sens*, § 5, 7, 30, etc.

(1765) S. Aug., *contra adv. legis et proph.*, l. I, c. 18, n. 37, etc.

(1766) Dans Orig., l. IV, n. 7.

(1767) *Syst. de la nat.*, ibid.; *Le bon sens*, § 125.

leur déplaît encore; ils veulent des bienfaits, et par surcroît le plaisir de blasphémer contre le bienfaiteur.

L'ordre éternel des choses, dans le sens des athées, est une absurdité; nous l'avons réfutée ailleurs.

§ XII.

Deuxième objection : L'idée de Dieu est arbitraire.

Deuxième objection. L'idée de Dieu est purement arbitraire; l'un conçoit un Dieu excessivement bon, l'autre un Dieu injuste et méchant; celui-ci veut qu'il soit sujet aux vices et aux passions de l'humanité; celui-là, qu'il soit la sainteté même. Que peut-il résulter d'une notion que l'on forge à son gré? Pour fonder un culte, il a fallu imaginer un Dieu qui s'irrite et qui s'apaise, avide de respects et d'offrandes, sujet comme l'homme à la colère et à la clémence. De cette *théanthropie* sont nés tous les abus, les fables, les absurdités et les crimes qui déshonorent l'humanité. Tous les peuples ont adoré un Dieu cruel, injuste, vindicatif, plein de caprices et de partialité; la raison peut-elle adopter de pareilles folies (1768)?

Réponse. Quand toutes ces déclamations seraient vraies, il s'ensuivrait seulement que la révélation était nécessaire pour nous donner des idées vraies de Dieu, de son culte, de la morale; aussi Dieu y a pourvu. La question qui reste aux incrédules est de prouver que cette révélation même nous a encore donné des idées fausses; l'ont-ils démontré? Qu'importe qu'il y ait eu cent religions fausses s'il y en a une vraie, et s'il n'a tenu qu'aux hommes de la connaître et de la suivre? Mais la révélation ne fait pas plus violence à la liberté humaine que la raison; l'homme peut toujours résister à l'une et à l'autre.

Nous avons vu ailleurs que la prétendue *théanthropie* n'est qu'un vain épouvantail. Quoique les attributs divins soient des conséquences directes de la notion *d'être nécessaire*, on ne peut les exprimer qu'en langage humain; nous n'en avons point d'autre. Les matérialistes mêmes n'ont point échappé à cet inconvénient; en mettant la *nature* ou la matière à la place de Dieu, ils lui ont attribué les qualités divines et humaines, la puissance, l'intelligence, la prévoyance, la sagesse, la bonté, la justice; ils rendent exactement à la matière le culte religieux que nous rendons à Dieu (1769).

Il est faux que *tous les peuples* aient adoré un Dieu cruel, etc. Les patriarches, les Juifs, les Chrétiens, sont à couvert de cette calomnie; nous la réfuterons amplement dans la suite. Des blasphèmes lancés contre Dieu par les incrédules ne prouvent point qu'il soit méchant, mais qu'eux-mêmes le sont beaucoup.

(1768) *Système de la nature*, tome II, ch. 2 et 5; *Le bon sens*, § 47, 185; *Syst. social*, 1re partie, c. 3.

(1769) V. *Système de la nature*, t. II, c. dernier.

§ XIII.

Troisième objection : La religion lui suppose des attributs contradictoires.

Troisième objection. La religion suppose en Dieu des attributs incompatibles et contradictoires. « Un Dieu qui s'irrite et qui s'apaise par des prières n'est point immuable; un être que l'on offense n'est ni tout-puissant ni parfaitement heureux; un être qui n'empêche point le mal qu'il pourrait empêcher consent au mal; un être qui donne la liberté de pécher a résolu dans ses décrets éternels que le péché serait commis; un être qui punit les fautes qu'il a permis de faire est souverainement injuste et déraisonnable; un être infinie qui renferme des qualités infiniment contradictoires, est un être impossible et n'est qu'une chimère. » Voilà le fond de trois ou quatre chapitres du *Système de la nature*, exactement copiés par un autre raisonneur, et ressassés dans vingt brochures (1770).

Réponse. Des contradictions fondées sur un abus perpétuel des termes ne sont pas fort redoutables; nous sommes forcés de répéter ce que nous avons dit en parlant des attributs divins.

Dieu, de toute éternité, a réglé que l'homme qui pèche sera puni; que, s'il se repent sincèrement, il cessera d'être punissable. Cela déroge-t-il à l'immutabilité de Dieu? Lorsque Dieu punit ou que l'homme se sent coupable, on dit que Dieu est irrité, offensé, en colère, résolu à la vengeance, etc., parce qu'en pareil cas les hommes sont ainsi affectés. Est-ce à dire que Dieu soit sujet aux passions, aux affections, aux variations humaines? La raison et la révélation enseignent le contraire. Quand le pécheur pénitent espère que Dieu ne le punira pas, il dit que Dieu est apaisé, réconcilié, touché de compassion et de miséricorde, disposé à pardonner, etc. Cela ne signifie point que Dieu a passé de la haine à l'amitié ou de la colère à la clémence, puisqu'en Dieu tout est éternel. Si ces expressions déplaisent aux incrédules, qu'ils en trouvent de plus correctes, nous nous en servirons volontiers, pourvu qu'ils conservent le fond du dogme.

Mais les livres saints parlent ce langage. Je le crois; ils parlent à tout le monde, et tout le monde n'entend point le jargon alambiqué des philosophes.

Offenser Dieu, c'est faire ce que sa loi défend, rien de plus. Que l'homme fasse le bien ou le mal, soit récompensé ou puni, heureux ou malheureux, cela ne déroge en rien à la puissance, à la gloire, à la félicité souveraine de Dieu. Il a fait l'homme libre, parce qu'il lui a plu; de toute éternité il a prévu l'usage que l'homme ferait de sa liberté dans tous les cas possibles : cet usage ne peut donc changer les décrets éternels de Dieu ni en empêcher l'exécution.

(1770) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 3, 7, 10; *Le bon sens*, § 55, etc.; *De l'homme*, par Helv., t. II, note, p. 739.

Qui n'empêche point le mal, consent au mal. Si par *consentir* on entend la même chose qu'*approuver*, l'axiome est faux. Dieu défend le mal, il donne tous les secours nécessaires pour l'éviter, il le punit ou en ce monde ou en l'autre : il ne l'approuve donc jamais. Il ne l'empêche pas toujours, quoiqu'il puisse toujours l'empêcher, parce que cela ne s'accorderait point avec la nature de l'homme telle qu'il l'a faite. Créer l'homme libre et l'empêcher d'user de sa liberté, c'est se contredire. Diriger toujours sa volonté au bien, de manière qu'il ne s'en écartât jamais, ce serait un état surnaturel plus parfait que notre état présent : c'est le sort des bienheureux dans le ciel. Dans la question de l'origine du mal, nous avons démontré qu'exiger de Dieu le *mieux* ou *le plus parfait*, c'est tomber en contradiction.

Un être qui donne la liberté de pécher a résolu, dans ses décrets éternels, que le péché serait commis. Fausseté palpable. Ne point empêcher le péché quand on le prévoit, ce n'est pas le résoudre ou l'ordonner par un décret. Mais l'auteur joue sur le terme de *liberté*. Dans le sens propre il signifie le pouvoir physique de faire le bien ou le mal ; en donnant cette faculté à l'homme, Dieu ne lui a ni commandé ni conseillé d'en abuser *Liberté*, dans un autre sens, signifie permission expresse de faire telle chose impunément ; ainsi un maître dit à son valet : *Je te donne la liberté de sortir.* Dieu ne donne jamais dans ce sens la liberté de pécher, puisqu'il le défend.

Tel est néanmoins le seul sens dans lequel on peut dire qu'*un être qui punit les fautes qu'il a* permis *de faire est injuste et déraisonnable.* Un maître qui a permis expressément à son valet de sortir serait injuste s'il le punissait pour être sorti ; mais quand il le lui a défendu, il a droit de le punir, quoiqu'il ne lui ait pas ôté la liberté physique de sortir en lui mettant des entraves ou en l'enfermant sous la clef. Dieu *permet* le péché dans ce sens qu'il ne l'empêche point, et non autrement ; *permettre et défendre* sont contradictoires dans un autre sens.

Mais des contradictions fondées sur l'abus des termes, sur des équivoques affectées, font-elles beaucoup d'honneur à nos adversaires ? Ils nous reprochent d'avoir forgé les attributs divins sur le modèle de ceux de l'homme ; c'est une fausseté, et ils partent de ce modèle qu'ils forgent eux-mêmes pour argumenter contre Dieu : ils nous imputent les contradictions dont ils sont seuls coupables.

§ XIV.

Quatrième objection : Elle n'influe pas sur les mœurs.

Quatrième objection. La religion est inutile : ceux qui ne craignent que Dieu, ne sont arrêtés sur rien ; on n'écoute la religion que quand elle favorise les passions ; ses leçons de paix et de charité ne sont suivies par personne. En sommes-nous plus vertueux, plus sociables, plus humains, parce que nous croyons un Dieu ? Les malfaiteurs que l'on envoie au gibet ne sont pas des athées : ceux-ci, n'espérant rien après la mort, n'en sont que plus intéressés à se rendre heureux dans la vie présente par la pratique des vertus sociales. Les athées n'ont jamais été des citoyens dangereux ; ce ne sont point des athées, mais des superstitieux et des fanatiques qui ont troublé l'univers. En général, où il y a plus de superstition, il y a moins de mœurs (1771).

Réponse. En parlant de la nécessité de la religion (1772), et en posant les fondements de la morale, nous avons démontré l'absurdité de cette invective : répétons en deux mots.

Je demande d'abord aux incrédules : En êtes-vous plus vertueux, plus sociables, plus humains, parce que vous niez Dieu ? Vous n'en êtes que plus hardis calomniateurs ; belle conversion !

1° L'homme qui croit un Dieu et qui fait le mal, résiste tout à la fois à la religion, à la raison, au sentiment moral, au désir du vrai bonheur, aux lois, à la crainte du blâme, etc., comme un athée qui pèche résiste à sa prétendue morale : est-il vrai que tout cela soit inutile ?

2° La religion proscrit toutes les passions et tous les vices : donc elle ne les favorise jamais, donc on ne l'écoute point quand on suit ses passions. Si un homme, aveuglé par la passion, se persuade que la religion lui permet de commettre un crime, son délire est une maladie de cerveau et non un effet de la religion ; celui d'un athée en pareil cas viendrait de la même cause. « Quand l'imagination s'égare, dit l'un d'entre eux, elle produit le fanatisme, les terreurs religieuses, le zèle inconsidéré, les frénésies, les grands crimes ; et l'imagination n'est réglée que quand l'organisation est heureuse (1773). » Donc c'est l'organisation et les passions qui en résultent qui sont cause de tous les abus que l'on fait de la religion, de la morale, de la raison, des lois et de tous les secours possibles. Aucun de ces liens n'enchaîne invinciblement l'homme : mais doit-il être enchaîné ?

3° Les malfaiteurs envoyés au gibet ne sont point athées ; ordinairement la vue du supplice les fait rentrer en eux-mêmes ; mais, lorsqu'ils ont commis les forfaits, ils étaient dans des dispositions équivalentes à l'athéisme. Tous les scélérats ont commencé par oublier Dieu et la religion : ils en font l'aveu ; s'ils en ont conservé l'extérieur c'était un masque pour se cacher. L'oubli de Dieu, au moins momentané, est donc ou la cause ou le compagnon de tous les cri-

(1771) *Encyclop.*, art. *Vingtième* ajouté, p. 859 ; *Système de la nature*, t. I, c. 9, p. 151 ; c. 13, p. 272 ; t. II, c. 8, p. 254 ; c. 9, p. 282 ; *Le bon sens*, § 141 et suiv. ; *Syst. social*, Ire part., c. 3 ; IIIe p., c. 4.

(1772) Ci-devant, c. 2, art. 2, § 12.

(1773) *Système de la nature*, t. I. ch. 9, p. 129, 130.

mes. Il est absurde de prétendre que l'athéisme réfléchi, raisonné, réduit en système, obstiné jusqu'à la mort, aurait fait moins de mal.

4° Un athée systématique est intéressé sans doute à se rendre la vie heureuse; un impie momentané ne l'est pas moins : nous voyons de quelle manière il y procède tant que dure son impiété. Il cherche le bonheur dans le crime, et non dans les vertus sociales : donc si l'athée systématique est aussi mal organisé, il agira de même. L'athéisme raisonné ou l'athéisme passager sont eux-mêmes un effet de l'organisation du cerveau : or, un cerveau dans lequel l'athéisme vient se loger, ou pour quelques moments, ou pour toujours, n'est pas des mieux constitués.

5° Ce n'a pas toujours été faute de volonté si les athées n'ont point causé de trouble dans l'univers. Il est fort heureux pour le genre humain que l'athéisme soit ordinairement éclos dans la tête de quelques rêveurs qui n'étaient en état de faire ni bien ni mal, et qui évaporaient leur bile sur le papier ; mais si l'athéisme entrait dans l'esprit de ceux qui gouvernent, autant vaudrait être sous l'empire immédiat de ces esprits infernaux que l'on nous peint acharnés contre leurs victimes (1774).

6° *Où il y a plus de superstition, il y a moins de mœurs.* Cela n'est pas généralement vrai. Les Grecs et les Romains eurent des mœurs tant qu'ils furent superstitieux ; ils les perdirent en cessant de croire aux dieux et aux enfers. Avec de mauvaises mœurs on peut être superstitieux ou athée indifféremment. On cherche à calmer les remords, dans le premier cas, par la superstition; dans le second, par l'athéisme : l'un et l'autre sont donc l'effet plutôt que la cause de la dépravation des mœurs. La religion vraie et solide est le seul remède contre ces divers égarements.

Point du tout, disent les athées, c'est un nez de cire que l'on tourne comme on veut; la religion s'accommode non-seulement au climat, au temps, aux révolutions, au degré de connaissance de chaque nation, mais au tempérament, aux habitudes, aux préjugés de chaque individu.

Réponse. Il en est de même de la morale des athées; la raison n'est qu'une esclave; la philosophie n'est pas moins complaisante; elle suit Epicure ou Zénon, selon le siècle et le climat : donc toute barrière est inutile; donc il faut tout détruire;... donc il faut tout renforcer, joindre la philosophie à la religion, les motifs naturels aux motifs surnaturels, la raison et les lois à la révélation. Celle-ci est invariable. Depuis vingt siècles, malgré le torrent des erreurs et des vices, l'Evangile n'a pas changé. Si des particuliers, si des sectes en pervertissent le sens, l'Eglise le défendra jusqu'à la fin des siècles.

Les serments sont encore inutiles; il y a des parjures que la religion autorise (1775). Calomnie. La parole, les promesses, l'écriture ne sont pas de mauvaises inventions, quoique les menteurs et les faussaires s'en servent pour tromper et pour voler

§ XV.

Cinquième objection : Elle rend l'homme malheureux, paresseux et timide

Cinquième objection. La religion est pernicieuse ; c'est la source de tous les maux qui désolent l'humanité. 1° Elle rend l'homme malheureux en lui inspirant des terreurs paniques; s'il a eu peur des éclipses, des comètes, des phénomènes du ciel, c'est qu'il les a regardés comme des signes du courroux des dieux; il a cru que les songes, les augures, les présages étaient des marques certaines de leurs volontés : de là tant de fêtes, de cérémonies, d'usages lugubres chez tous les peuples. 2° Elle a détaché l'homme de la terre, lui a donné du dégoût pour le mariage et pour les plaisirs : telle est l'origine du célibat, de la solitude, des austérités insensées de certaines sectes ; des orphiques et des pythagoriciens chez les Grecs; des esséniens, des thérapeutes, des réchabites chez les Juifs; des anachorètes et des moines chez les Chrétiens; des faquirs, des brahmanes, des talapoins chez les Indiens; des bonzes de différentes sectes chez les Chinois. 3° Dans tous siècles, on a eu l'imagination frappée de la fin du monde prochaine, de la venue d'un grand juge, de la destruction de toutes choses. Les peuples ainsi effrayés et abrutis ont perdu courage, n'ont pensé à perfectionner aucune de leurs institutions. L'idée de Dieu n'a servi qu'à former des enthousiastes, des brouillons et des lâches (1776).

Réponse. Il est absurde d'imputer à l'idée de Dieu et à la vraie religion les erreurs, les travers, les maladies des religions fausses; il n'est pas difficile d'en justifier la première.

1° Dans aucun temps, la révélation n'a inspiré à l'homme d'autre crainte que celle d'un Dieu vengeur du crime ; il le fallait : sans cette crainte, les méchants n'auraient aucun frein. Les patriarches, loin de craindre les météores comme les païens qui adoraient les astres, savaient que Dieu a créé les astres pour l'utilité de l'homme : *Ne craignez point les signes du ciel, comme font les autres nations,* disait aux Juifs un prophète (1777). Les premiers hommes ont donc été mieux instruits que les philosophes, qui croyaient les astres animés.

Des athées, témoins du déluge universel et de l'embrasement de Sodome, auraient-ils eu moins de frayeur que des hommes craignant Dieu? Les athées ne sont rien

(1774) *Hom. sur l'athéisme*, p. 46.
(1775) *Syst. de la nat.*, t. II, ch. 13, p. 360; *Le bon sens*. § 193.
(1776) *L'antiquité dév. par ses usages; Orig. du despotisme oriental; Système de la nature; Espion chinois; De l'homme*, par HELVET., etc., etc.
(1777) *Gen.* I, 14, 19; *Psal.* CIII; *Jerem.* X, 2.

moins qu'intrépides; ils disent que nous ne savons pas si l'univers n'est pas sur le point de s'abîmer et de retomber dans le chaos; que nous n'avons aucune certitude de sa durée. Excellente doctrine pour nous rassurer!

La foi aux songes, aux augures, aux présages, à l'astrologie, à la divination, était défendue aux Juifs aussi bien qu'aux Chrétiens; au lieu que les philosophes avaient pris toutes ces folies sous leur protection (1778). Plusieurs épicuriens y croyaient; Spinosa et d'autres athées étaient très-peureux. L'athéisme n'est donc pas un antidote infaillible contre la peur. Point de fêtes lugubres chez les patriarches, chez les Juifs ni chez les Chrétiens. L'auteur de l'*Antiquité dévoilée par ses usages*, qui voyait chez tous les peuples des terreurs paniques qui n'étaient que dans sa tête, a été forcé de convenir que les fêtes juives n'avaient d'autre objet que de célébrer les bienfaits de Dieu et les événements particuliers à la nation (1779); il en est de même des nôtres. Moïse parlant des fêtes, disait aux Juifs: *Vous vous réjouirez devant le Seigneur votre Dieu* (1780).

2° La religion n'a détaché de la terre, ni les anciens justes, ni les Juifs, ni les Chrétiens. On a toujours cru, et nous croyons encore, que le plus sûr moyen de gagner le ciel est d'être bon citoyen sur la terre. Nous parlerons en son lieu des thérapeutes et des moines; quant aux orphiques, aux faquirs, aux bonzes, etc., nous n'avons rien à y voir. Mais il serait bon de se souvenir que les Grecs, les Chinois, les Indiens, ont été instruits par des philosophes et non par des apôtres; que parmi ces docteurs, les uns étaient croyants et les autres athées.

3° Les rêveries sur la fin du monde sont venues de l'astrologie, de calculs astronomiques et d'autres visions; ceux qui en ont l'esprit frappé en voient les prédictions partout. Dieu en avait préservé nos premiers pères. Après le déluge, il dit à Noé: Le jour et la nuit, les années et les saisons se succéderont à perpétuité sur la terre (1781). Saint Paul défend aux fidèles d'ajouter foi à ceux qui voudraient les effrayer par la prédiction de l'avénement prochain du Seigneur (1782).

Grâce à la supériorité de raison des philosophes, il y a eu bon nombre d'athées dans les différents siècles, exempts de superstitions et de vaines terreurs; brûlants de zèle pour le bien de l'humanité, ils ont dû tout créer, tout perfectionner, lois, morale, politique, arts, sciences, commerce, industrie, etc., ramener le siècle d'or sur la terre. Les anciens athées, il est vrai, furent des hommes nuls; mais ceux d'aujourd'hui feront des miracles... Attendons.

(1778) Cic., *De divin.*, l. II, n. 149.
(1779) *Antiquité dév.*, t. III, p. 60, 263.
(1780) *Levit.* XXIII, 40; *Deut.* XII, 7.
(1781) *Gen.* VIII, 21, 22.
(1782) *II Thess.* II, 2.

§ XVI.

Sixième objection: Elle détruit la morale, divise les hommes, les rend cruels.

Sixième objection. La religion a détruit la morale en la faisant dépendre des volontés arbitraires d'un Etre supérieur à l'homme; dès lors les rites et les cérémonies ont tenu lieu de vertus. La facilité des expiations a diminué l'horreur du crime; des fanatiques se sont persuadés qu'il leur était permis d'être perfides et cruels envers les ennemis de leurs dieux; qu'ils pouvaient effacer leurs péchés en commettant des forfaits par zèle de religion. Les rois et les magistrats sont devenus des tigres lorsqu'il s'est agi de punir de prétendus impies. Au lieu de réunir les hommes, la religion n'a servi qu'à les diviser, à rendre leurs haines plus irréconciliables, et leurs guerres plus sanglantes, qu'à former des enthousiastes forcenés et frénétiques (1783). Dire que la religion est nécessaire au peuple, c'est affirmer qu'il faut l'empoisonner et le rendre insensé (1784).

Réponse. Même remarque sur cette déclamation que sur la précédente. Les athées de tous les siècles, purgés de la contagion religieuse, ont dû être des prodiges de raison, de morale, de paix, de concorde, de sagesse, de vertu; le langage de ceux d'aujourd'hui en est une preuve sans réplique, il ne respire que la douceur et l'indulgence. *On n'a pas voulu les écouter.* L'on a eu tort; depuis qu'on les écoute, tout va infiniment mieux.

Dans la morale religieuse, point de notions arbitraires; nous l'avons prouvé: point de préceptes opposés aux idées invariables du juste et de l'injuste; nous les vengerons dans la suite des calomnies des incrédules. Point de cérémonies qui tiennent lieu de vertus; les prophètes n'ont cessé de prêcher cette vérité, et l'Evangile la répète à tout moment.

Mais *les expiations*... Comment accorder ici nos adversaires? Selon l'un d'entre eux, « c'est peut-être la plus belle institution de l'antiquité que cette cérémonie solennelle qui réprimait les crimes en avertissant qu'ils doivent être punis, et qui calmait le désespoir des coupables en leur faisant racheter leurs transgressions par des espèces de pénitences. Après un forfait commis, il ne reste plus que deux partis, ou la réparation, ou l'affermissement dans le crime. Toutes les âmes sensibles cherchent le premier parti; les monstres prennent le second. Dès qu'il y eut des religions établies, il y eut des expiations; les cérémonies en furent ridicules... Mais sans doute c'était le repentir et non le rite extérieur qui purifiait les âmes... Il est indubitable qu'on n'était lavé de ses fautes que par le serment

(1783) *Encyclop.*, art. *Vingtième*, p. 865; *Syst. de la nat.*, t. I, c. 16; t. II, c. 5 et 8; *Syst. social*, 1re partie, c. 15.
(1784) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 12 et 13; *Le bon sens*, § 141 et suiv., 165, etc.

d'être vertueux (1785). » Il avait dit à peu près la même chose dans un autre ouvrage (1786).

D'autres nous objectent que cette pratique a énervé la morale, a diminué l'horreur du crime, a rendu l'homme plus méchant.

La manière dont Dieu punit Caïn meurtrier de son frère, la vie errante à laquelle il le condamna, était-elle un exemple d'expiation facile? Lameth n'en avait pas perdu la mémoire (1787). Le déluge universel, l'embrasement de Sodome, n'étaient pas fort propres à rassurer les pécheurs.

Parmi nos adversaires, l'un prétend que le souvenir du déluge a effrayé les hommes et les a contenus dans l'innocence (1788); il soutient ailleurs que la facilité des expiations les enhardit au crime. Un autre, qui nie le déluge universel, pense que les révolutions arrivées sur le globe ont été la source des superstitions (1789). Celui-ci prétend que la religion est la cause de nos craintes; celui-là, qu'elle en est l'effet. Ceux qui l'accusent d'effrayer les hommes, lui reprochent aussi de rassurer les pécheurs par l'espérance du pardon.

Que résulte-t-il de ce délire? L'apologie de la religion. Elle console et encourage les gens de bien par l'espérance : elle intimide les pécheurs sans les désespérer. L'homme faible, inconstant, fragile, passe souvent de l'innocence au crime et du crime au repentir : il faut des motifs pour l'affermir dans le bien et pour l'y ramener lorsqu'il s'en est écarté. Dieu, qui connaît le limon dont il nous a pétris (1790), daigne condescendre à notre faiblesse ; il emploie tour à tour les promesses d'un bienfaiteur, les menaces d'un juge, l'indulgence d'un père. Les incrédules s'en scandalisent : malheureux ! ils ont plus besoin de sa bonté que les autres.

Ils s'emportent contre les rois et les magistrats qui punissent plus sévèrement les crimes commis contre la religion que ceux qui blessent les particuliers : la raison en est claire. Puisque la religion est la base et le soutien des lois, l'attaquer, c'est vouloir saper toutes les lois ; la rigueur du châtiment tend à la sûreté des lois et de la société.

La religion divise les hommes... Pas plus que le langage, les lois et les mœurs : celles-ci sont différentes, parce que tous les hommes ne peuvent pas habiter le même canton du globe. S'ils avaient fidèlement conservé la religion primitive, elle les aurait tous réunis. La timidité seule des sauvages suffit pour les rendre insociables et leur faire regarder tout étranger comme un ennemi. Des motifs d'intérêt mal entendu ont été la source de toutes les divisions nationales : ce sont ces motifs qui ont perverti la religion même (1791). Puisque les incrédules sont forcés d'avouer que l'athéisme et l'irréligion ne sont pas faits pour le peuple, il est bien absurde de déclamer contre le penchant invincible qui le porte à reconnaître et adorer un Dieu.

§ XVII.

Mêmes reproches contre le gouvernement.

Quel cas peut-on faire de leurs clameurs, lorsqu'on les entend invectiver avec autant de véhémence contre le gouvernement politique? Selon eux, tous les gouvernements actuels, aussi bien que toutes les religions, semblent faits exprès pour rendre les hommes esclaves et malheureux (1792).

Si la religion divise les hommes, le gouvernement ne réussit pas mieux à les réunir, chaque peuple est affectionné au sien et le juge le meilleur. Les républicains traitent d'esclaves les sujets d'une monarchie, et ceux-ci ont souvent tenté de renverser les républiques. L'ambition de changer le gouvernement cause des guerres civiles aussi bien que l'envie de changer la religion : ordinairement l'on n'attaque celle-ci que parce que l'on en veut à celui-là.

La religion, disent ses ennemis, a souvent ensanglanté la terre : pas si souvent que les querelles et l'ambition des princes ou des républiques. On peut faire de très-belles philippiques sur les malheurs causés par les conquérants. Vainqueurs ou vaincus, les peuples ont toujours été victimes et ont porté la peine des folies de leurs chefs :

Delirant reges, plectuntur Achivi.

Accuse-t-on la religion de corrompre la morale, d'autoriser le faux zèle à commettre des crimes? On ne reproche pas moins aux gouvernements d'avoir fait des lois contraires à la morale naturelle, d'avoir voulu légitimer des usurpations criantes, violé le droit des gens, justifié tous les crimes par la *raison d'Etat*. L'histoire n'est qu'un registre scandaleux d'excès en ce genre : les philosophes l'ont remarqué.

On dit que la religion ne semble établie que pour l'avantage particulier d'un petit nombre d'hommes et pour mettre le peuple dans la dépendance des prêtres : en récompense, on observe aussi que le pouvoir politique n'a été créé que pour l'utilité d'un très-petit nombre de têtes ; que leurs priviléges augmentent à mesure que ceux du peuple diminuent; que tout gouvernement quelconque n'est qu'une conspiration des grands contre les petits, etc.

Selon l'avis des incrédules, la religion donne trop de pouvoir à ses ministres ; elle en fait des hommes dangereux ; mais, selon

(1785) *Questions sur l'Encyclop.*, article *Expiations*.
(1786) *Phil. de l'hist.*, c. 37.
(1787) *Gen.* IV, 24.
(1788) *L'antiquité dév.*, t. III, p. 375.
(1789) *Hist. des établ. des Europ.*, t. III, p. 20; t. IV, p. 3.
(1790) *Psal.* CII.
(1791) *L'esprit des usages*, etc., l. VII, c. 7, t. II, p. 107.
(1792) *Système de la nature*, tome I, chap. 11, page 20; *Système social*, Ire partie, ch. 15, p. 187, etc.

ce même avis, les gouvernements dégénèrent tôt ou tard en despotisme ; les lois ne sévissent que contre les faibles; les grands, sûrs de l'impunité, ne connaissent aucun frein : ils assiégent les trônes pour en écarter les cris du peuple souffrant, etc.

Les ministres de la religion peuvent rarement s'accorder : les chefs des divers gouvernements sont-ils mieux d'accord ? L'ambition, la rivalité, les intrigues des grands, l'agitation des cours, sont aussi anciens que les empires, et l'on sait les embrasements que ces feux de paille ont souvent allumés.

Suivant le calcul des économistes, la religion surcharge ses sectateurs de pratiques gênantes et dispendieuses; mais aussi les dépenses superflues d'une grande monarchie suffiraient pour faire subsister une république entière. Le faste des cours et des capitales écrase les nations ; de cette source empoisonnée sort le luxe qui se répand de toutes parts, corrompt les mœurs, dépeuple toutes les provinces, absorbe toutes les ressources.

C'est la religion, disent nos docteurs, qui empêche les hommes de s'occuper de leurs véritables intérêts et de leur bonheur présent : de même, les intérêts chimériques des divers gouvernements les empêchent de penser et de pourvoir au bien réel et solide de leurs sujets. En conséquence, un zélateur de l'humanité a écrit : « Il faut une longue altération de sentiments et d'idées pour qu'on puisse se résoudre à prendre son semblable pour maître et se flatter que l'on s'en trouvera bien (1793). »

Donc il faut faire main basse... Espérons que si les philosophes sont assez insensés pour tirer cette conclusion, ils ne seront pas du moins assez puissants pour la réduire en pratique.

Quoique nous parlions à des sourds, nous leur dirons, pour la dixième fois, que depuis la création l'homme n'a cessé d'abuser de toutes ses facultés, de tous ses penchants, de toutes les institutions. La raison, la conscience, le talent de la parole, la religion, la morale, les lois, le gouvernement, l'éducation, le point d'honneur, l'amour de la patrie, etc., lui ont été donnés pour son bonheur; souvent il les a tournés à sa perte. Par la fougue des passions, par une organisation vicieuse, toutes ces sources de biens ont été empoisonnées et ont produit du mal. Les passions elles-mêmes, dans leur racine, sont des penchants utiles et nécessaires; l'excès seul les rend pernicieuses. Pour prévenir le mal, anéantirons-nous les sources du bien ? Faut-il abrutir l'homme, de peur qu'il ne devienne insensé? La folie ne vient point aux animaux : c'est une maladie particulière à l'homme. Les philosophes en concluent que l'animalité pure est le souverain bonheur; c'est une assez bonne preuve qu'ils sont violemment attaqués eux-mêmes du mal dont ils veulent nous guérir.

Lorsqu'ils étaient déistes, ils ont fait l'apologie de tous les cultes, de la religion des Chinois, de celle des Indiens, des Perses, des Grecs et des Romains; ils n'en voulaient qu'au judaïsme et au christianisme; depuis qu'ils sont devenus athées et matérialistes, ils déclament contre toute religion quelconque : serons-nous obligés d'adopter toutes leurs variations, et de changer d'opinion aussi follement qu'eux?

Dieu, qui veille sur la religion, permet qu'elle ne soit attaquée que par des insensés, par des hommes pervers, ennemis de toute subordination; ainsi à côté du mal se trouve le remède : l'excès du délire de nos philosophes doit inspirer du mépris et de l'horreur à tout homme sensé.

ARTICLE II.

Du doute volontaire ou de l'indifférence en matière de religion.

§ I.

L'indifférence équivaut à l'irréligion formelle.

Dès qu'il est prouvé que la religion est le fondement de nos espérances, de notre repos, de notre consolation dans les peines de cette vie, le plus fort lien de société entre les hommes, la base de nos devoirs réciproques, le gage de la sûreté et de la tranquillité publique, on ne peut prendre un intérêt trop vif à ce dépôt, et à toutes les contestations qui peuvent en ébranler la possession. Souffrirons-nous de sang-froid que l'on nous enlève le plus beau de nos titres, le caractère qui nous distingue des animaux, le don le plus précieux que nous ait fait la Divinité? Un homme raisonnable ne peut se dispenser d'étudier les preuves capables de le confirmer dans sa croyance; il lui est impossible de regarder les ennemis de la religion comme les amis de l'humanité. Prendre sur ce point le parti de la neutralité, se retrancher dans un scepticisme hautain, se parer d'un flegme philosophique en attendant que toutes les disputes soient terminées, c'est montrer un goût décidé pour l'incrédulité; quiconque fait peu de cas de la religion, y a déjà renoncé dans son cœur.

Que penserait-on d'un citoyen qui prétendrait vivre au milieu d'une société policée, sans savoir s'il y a un souverain auquel il doit obéir, et des lois qu'il doit observer? Dans le cas où l'autorité du prince est attaquée, où il y a contestation sur la validité de son titre, est-il permis de ne prendre aucun parti, d'attendre pour obéir que toutes les factions soient dissipées? La neutralité est déjà censée une révolte formelle.

Celui qui ne croit point positivement à la religion est dans une irréligion déclarée. Un sceptique qui ne donne aucune attention aux preuves de l'existence de Dieu, de sa providence, de l'immortalité de l'âme, de la vie à venir ; qui met ces ques-

(1793) *Contrat social*, l. IV, c. 8.

tions au même rang que la divisibilité de la matière ou la quadrature du cercle, n'a pas plus de religion, ne rend pas plus de culte à Dieu qu'un athée décidé; il n'a aucun motif plus solide pour pratiquer la vertu : sa probité, dit un déiste, n'est fondée que sur un *peut-être* (1794).

Puisqu'il y a un Dieu, il impose certainement à l'homme l'obligation de le connaître, de lui rendre des hommages, d'observer les lois qu'il lui prescrit. Il n'est donc aucun milieu possible entre la soumission parfaite et la désobéissance; c'est le cas de la maxime : *Quiconque n'est pas pour moi est contre moi* (1795). Dans les questions qui intéressent le bonheur temporel, la vie ou la fortune, personne ne demeure dans l'indifférence ni dans l'inaction; au défaut de preuves évidentes on se décide sur des probabilités, on choisit le parti le plus sûr et le plus prudent. Pourquoi se comporter différemment quand il s'agit du plus précieux de tous les intérêts, de notre sort éternel ?

Les motifs qui retiennent les sceptiques sont précisément les mêmes que ceux qui déterminent les athées; l'orgueil, l'indépendance, la répugnance de se soumettre à des lois incommodes. Dans les doutes qu'ils proposent, on voit de quel côté penche leur cœur; l'équilibre apparent dans lequel ils se tiennent cesserait bientôt, si les passions ne soutenaient l'un des bassins de la balance. Ils insistent sur les objections, jamais sur les preuves; loin d'avoir aucun regret de leur incertitude, ils se félicitent d'être *inconvaincus*. Un malade qui montrerait la même tranquillité lorsque les médecins consultent sur son état, ne paraîtrait pas faire grand cas de la vie.

§ II.

Cela est prouvé par la manière de parler des sceptiques.

Les athées sceptiques, dit l'un d'entre eux, sont ceux qui ne savent que penser de l'existence de Dieu, et qui décideraient volontiers la question à croix ou pile (1796). Cette indifférence stoïque ne marque pas un zèle ardent pour la vérité. Dans les affaires intéressantes, les sceptiques ne décident point la question à croix ou pile; ils prennent parti aussi aisément que les autres hommes; ils n'exigent plus de démonstrations géométriques; ils ne sont plus si pointilleux sur le poids des preuves, ni si affectés par les difficultés. C'est en fait de religion seulement que le moindre sophisme leur paraît contre-balancer des démonstrations.

Selon le même auteur, le vrai sceptique suppose un examen profond et désintéressé; le vrai sceptique a compté et pesé les raisons (1797). Dans un autre endroit, il dit avec Montaigne que l'ignorance et l'incuriosité sont deux oreillers bien doux (1798). Cela n'est pas aisé à concilier. L'*incuriosité* engage-t-elle à faire un examen profond? Celui qui a compté et pesé les raisons n'est plus un ignorant. L'ignorance affectée des preuves de la religion et de leur résultat ne paraît un oreiller commode que parce que l'on s'y tient à l'abri des craintes et des devoirs de religion.

Si l'on demande à un sceptique : « Le moyen de vivre heureux sans savoir qui l'on est, d'où l'on vient, où l'on va, pourquoi l'on est venu? Je me pique d'ignorer tout cela, sans être plus malheureux, répond-il froidement; ce n'est point ma faute si j'ai trouvé ma raison muette quand je l'ai questionnée sur mon état. Toute ma vie j'ignorerai sans chagrin ce qu'il m'est impossible de savoir. Pourquoi regretterais-je des connaissances que je n'ai pu me procurer, et qui sans doute ne me sont pas fort nécessaires, puisque j'en suis privé. J'aimerais autant, a dit un des premiers génies de notre siècle, m'affliger sérieusement de n'avoir pas quatre yeux, quatre pieds et deux ailes (1799). »

L'orgueil qui retient le sceptique dans son doute perce au travers de sa réponse. Il se pique d'ignorer tout cela. Il se sait bon gré de son ignorance, ou plutôt de son opiniâtreté; il s'applaudit de n'être pas convaincu par les preuves qui entraînent le reste des hommes. De ce que sa raison ne lui a pas donné telles connaissances il conclut qu'elles ne sont pas nécessaires. Qu'importe que la raison les refuse si la révélation nous les offre? Si un homme s'obstinait à ne faire aucun usage de ses bras, s'ensuivrait-il que ces membres ne sont pas nécessaires? Quand nous aurions quatre yeux, quatre pieds et deux ailes, il n'est pas démontré que nous en fussions mieux. Mais est-il certain qu'il ne sert à rien de savoir qui l'on est, d'où l'on vient, où l'on va, qu'il est indifférent de vivre en homme ou en brute? Pyrrhon, dans un vaisseau battu par la tempête et près de périr, ne témoignait aucune émotion. Comme on en paraissait surpris, il montra un pourceau qui mangeait tranquillement à son ordinaire : *Voilà*, dit-il, *quelle doit être l'insensibilité du sage* (1800). Est-ce là le modèle que se propose un sceptique?

Il conclut néanmoins qu'il n'a rien à craindre si c'est innocemment qu'il se trompe; qu'il ne sera pas puni dans l'autre monde pour avoir manqué d'esprit (1801). L'ignorance involontaire ne peut être imputée sans doute; mais l'ignorance affectée, ou plutôt l'erreur embrassée par choix est-elle aussi graciable? Jamais un sceptique ne s'est accusé de manquer d'esprit; il se flatte au contraire de mieux voir que tous les autres hommes. Une preuve de sa vanité est le mépris qu'il affecte pour ceux qui sont

(1794) *Pensées phil.*, n. 23.
(1795) *Luc.* XI, 23.
(1796) *Pensées phil.*, n. 22.
(1797) *Ibid.*, n. 24.
(1798) *Ibid.*, n. 27.
(1799) *Ibid.*
(1800) DIOG. LAERCE, l. IX, n. 68.
(1801) *Pens. phil.*, n. 29.

convaincus. Ce sont des gens, dit-il, qui n'ont rien examiné. Selon lui, l'examen n'est jamais suffisant que quand il nous a conduits au doute où le sceptique avait envie d'arriver.

C'est une fausse maxime de dire qu'un tel scepticisme est le premier pas vers la vérité (1802); c'est le dernier, puisque l'on s'y arrête par choix, que l'on serait fâché d'aller plus loin et de perdre un oreiller commode. Il n'est pas vrai non plus que, pour s'assurer de l'existence de Dieu, un philosophe commence par en douter (1803). Autre chose est de douter d'un fait ou d'un dogme; autre chose d'examiner le poids des preuves qui l'établissent et des objections que l'on y oppose. Nous ne commençons pas par douter de la fidélité de nos sens avant de discuter les arguments des sceptiques; nous sommes convaincus d'avance que ce sont des sophismes.

Il est faux que l'on risque autant à croire trop qu'à croire trop peu; qu'il n'y ait ni plus ni moins de danger à être polythéiste qu'athée (1804). Un polythéiste a un fondement de morale; un athée n'en a point. Entre ces deux excès il y a un milieu, qui est de croire un seul Dieu. Entre croire trop et croire trop peu il y en a un autre; c'est de ne croire que ce qui est solidement prouvé. Ce n'est point la crédulité, mais les passions et l'ignorance qui ont rendu les peuples polythéistes; ce sont d'autres passions et une vaine ostentation de science qui inspirent le scepticisme et l'athéisme.

§ III.

Leur doute volontaire ne peut conduire à la vé ité.

« Quand les dévots se déchaînent contre le scepticisme, poursuit son apologiste, il me semble qu'ils entendent mal leur intérêt ou qu'ils se contredisent. S'il est certain qu'un culte vrai pour être embrassé, et qu'un culte faux pour être abandonné, n'ont besoin que d'être bien connus, il serait à souhaiter qu'un doute universel se répandît sur la surface de la terre, et que tous les peuples voulussent bien mettre en question la vérité de leurs religions. Nos missionnaires trouveraient la moitié de la besogne faite (1805). »

Faux raisonnement. Ce n'est pas assez de connaître la vérité d'un culte pour l'embrasser, il faut encore de la droiture, du zèle, du courage. Il faut renoncer aux préjugés, aux habitudes, à l'intérêt, au respect humain, à l'indolence, à la corruption du cœur; témoin l'entêtement des païens, même des philosophes, pour une religion évidemment absurde, et leur haine contre le christianisme. Le grand ouvrage des missionnaires n'est pas de faire connaître la vérité, mais de la faire aimer. Dieu seul peut opérer ce miracle. Souvent un accès de fièvre fait plus d'impression sur les sceptiques et sur les autres incrédules, que les meilleurs arguments; alors ils conviennent que ce n'était ni la faiblesse des preuves ni la force des objections qui les retenaient dans le doute et dans l'incrédulité.

Est-ce à moi, dit un sceptique, de terminer des contestations qui règnent depuis le commencement du monde entre les divers peuples de la terre et entre les différentes sectes de philosophes? Tous, Chrétiens, mahométans, juifs, idolâtres, déistes, athées, prétendent avoir la vérité chacun de son côté. Me croirai-je assez sage pour tenir la balance entre tant de partis, et pour décider qui a raison? Lorsqu'ils s'accorderont tous j'aurai lieu de penser que la vérité les a réunis; jusqu'alors je dois présumer que tous ont également tort (1806).

Réponse. La vérité ne peut-elle donc se connaître autrement que par l'unanimité des suffrages? Il n'y aurait jamais eu de vérité sur la terre, puisque les pyrrhoniens n'en admettaient aucune. Dès qu'une preuve est solide, qu'importe qu'elle ait été reçue par tout le monde ou rejetée par quelques esprits mal faits? Une poignée d'opiniâtres ne prescrira jamais contre la voix du genre humain. Or, celui-ci se trouve réuni contre les sceptiques et contre les athées; il soutient l'existence de Dieu et la nécessité d'une religion. En partant de ces deux dogmes, la vérité de la révélation s'ensuit; les athées conviennent que, ce premier pas une fois fait, il est absurbe de se roidir contre les conséquences. Un sceptique craint cette progression, il préfère demeurer dans le doute universel.

Avant d'embrasser une religion, il est absurde de vouloir peser les raisons des athées, des matérialistes, des déistes, etc. Avant de nous fier au témoignage des sens, faudra-t-il avoir réfuté les pyrrhoniens? La religion entre d'elle-même dans un esprit droit et dans un cœur vertueux; jamais un homme de ce caractère n'a été sans religion. Quand on commence par se remplir la tête de tous les sophismes des mécréants, il n'est plus aisé de s'en débarrasser : mais qui a forcé le sceptique à prendre une route aussi tortueuse? Celui qui a glissé volontairement au bas d'une montagne rapide, et qui ne peut regagner le sommet qu'avec beaucoup de peine, n'a droit ni de s'en plaindre ni de s'en applaudir.

« N'est-ce pas un malheur déplorable, disait Socrate, qu'y ayant des raisons qui sont vraies, certaines et très-capables d'être comprises, il se trouve pourtant des gens qui n'en soient point du tout frappés, pour avoir entendu de ces disputes frivoles où tout paraît tantôt vrai et tantôt faux? Ces hommes injustes et déraisonnables, au lieu de s'accuser eux-mêmes de ces doutes, ou d'en accuser leur manque de lumières, en rejettent la faute sur les raisons mêmes,

(1802) *Pens. phil.*, n. 31.
(1803) BAYLE, *Dict. crit.*, article *Pélisson*, rem. D, D.
(1804) *Pens. phil.*, n. 33.
(1805) *Ibid.*, n. 36.
(1806) *Emile*, t. III, p. 149 et suiv.

qu'ils viennent à bout enfin de prendre en haine pour toujours, se croyant plus habiles et plus éclairés que les autres, parce qu'ils s'imaginent être les seuls qui aient compris que dans toutes ces matières il n'y a rien de vrai ni d'assuré (1807). » Socrate, d'un même coup de pinceau, peint les sophistes de son temps et les sceptiques de tous les siècles.

§ IV.

On ne doit pas exiger des démonstrations géométriques.

« Je connais suffisamment, continue notre sceptique, les preuves de ma religion ; je conviens qu'elles sont grandes ; mais le fussent-elles cent fois davantage, le christianisme ne me serait pas encore *démontré*. Il ne sera jamais aussi évident qu'il y a trois personnes en Dieu, qu'il l'est que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits... C'est en cherchant des preuves que j'ai trouvé des difficultés. Les livres qui contiennent les motifs de ma croyance m'offrent en même temps les raisons de l'incrédulité : ce sont des arsenaux communs (1808). Si les réponses des théologiens sont souvent plausibles, elles sont rarement décisives ; il s'en faut beaucoup qu'ils aient résolu suffisamment toutes les objections. »

Est-il croyable qu'un Dieu juste nous ait imposé des lois, et qu'il ne leur ait pas donné autant de certitude et d'évidence qu'à une infinité d'autres faits beaucoup moins importants ; qu'il punira comme autant de rebelles des hommes qui ont recherché sincèrement la vérité sans la trouver, qui demeurent dans un scepticisme involontaire, qui gémissent de leur ignorance, qui ne demandent qu'à être éclairés ?

Réponse. Il est triste pour nous d'être réduits à prouver aux sceptiques que leur bonne foi prétendue est une opiniâtreté très-réfléchie ; qu'ils démentent par leurs écrits et par leur procédé, la candeur et la sincérité dont ils font profession.

1° Il est absurde de regarder la religion comme un procès entre Dieu et l'homme, comme un combat dans lequel celui-ci a droit de résister jusqu'à l'extinction de ses forces ; et la loi divine comme un joug contre lequel nous sommes bien fondés à défendre notre liberté, c'est-à-dire le privilége de suivre sans remords l'instinct des passions. Quiconque n'envisage point la religion comme un bienfait, la déteste déjà ; il est bien sûr de ne la trouver jamais suffisamment prouvée, et d'être toujours plus affecté par les objections que par les preuves.

2° Il ne l'est pas moins d'exiger pour la révélation des preuves géométriques, et de vouloir que le christianisme soit *démontré*. L'existence même de Dieu n'est pas aussi évidemment démontrée qu'il l'est que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Les sceptiques diront-ils, comme les matérialistes, que si Dieu existe et veut nous donner des lois, il devait écrire dans le ciel, d'une façon non sujette à dispute, son nom, ses attributs, ses volontés permanentes, en caractères ineffaçables et lisibles également pour tous les habitants de la terre (1809) ? Ils veulent des preuves géométriques, et ils disent que si les hommes y trouvaient quelque intérêt, ils douteraient de la certitude des éléments d'Euclide (1810). Les démonstrations sont en vérité fort utiles à de pareils raisonneurs.

3° Ils ont cherché des preuves : pourquoi donc n'en voit-on point dans leurs écrits ? Ils copient les objections des mécréants de toutes les nations et de tous les siècles ; ils n'y comparent jamais les réponses des théologiens. Si celles-ci sont insuffisantes, il faut le montrer. Où est l'incrédule qui s'en est donné la peine ? Ils prêtent charitablement aux théologiens des inepties auxquelles ces derniers n'ont jamais pensé. Point d'acte de foi plus difficile à faire que de croire à la sincérité et à la candeur des incrédules.

4° Ceux qui aiment la religion, qui la regardent comme un bienfait et non comme un joug, qui la pratiquent habituellement, en trouvent les preuves au fond de leur cœur. Ils ne cherchent ni des objections ni des doutes ; ils savent que les disputes n'aboutissent qu'à confirmer les contredisants dans leur opiniâtreté : la foi est tranquille et paisible, l'incrédulité est contentieuse. Mettrons-nous en questions pendant toute la vie un devoir qui naît avec nous et doit décider de notre bonheur futur ? Si nous mourons avant d'avoir vidé la dispute, aurons-nous lieu de nous applaudir de notre sagacité à découvrir des objections et à peser la valeur des arguments ?

5° Dieu a destiné la religion à tous les hommes, aux ignorants comme aux philosophes ; si c'était une affaire de discussion, d'érudition, de critique, les premiers seraient forcés d'y renoncer. Croirons-nous que Dieu veut sauver les uns autrement que les autres ; qu'il prescrit aux uns la docilité, et permet aux autres l'incrédulité ? Lorsqu'il est question de nos intérêts temporels les plus chers, les philosophes se contentent des mêmes preuves qui tranquillisent les ignorants : en fait de religion, ils sont pointilleux à l'excès ; ils veulent des démonstrations péremptoires, invincibles, sans réplique, auxquelles les plus opiniâtres soient forcés de céder. Il n'y en a point de telles, et il ne doit point y en avoir : toute certitude a ses bornes ; l'opiniâtreté humaine n'en a point. Encore une fois, les plus incrédules en fait de preuves sont les plus crédules en fait d'objections.

6° Il est faux que le degré de certitude doive être proportionné à l'importance de la question : s'il y a un fait important pour nous, c'est de savoir si notre naissance est légitime : quelle certitude évidente en avons-

(1807) PLATON, dans le *Phédon*.
(1808) *Pens. phil.*, n. 59 et 71.
(1809) *Système de la nature*, t. II, ch. 10, p. 297.
(1810) *Ibid.*, c. 4, note, p. 127.

nous? C'est une autre ridiculité de reprocher aux théologiens qu'ils n'ont pas encore satisfait à toutes les difficultés. Devaient-ils prévoir il y a cinquante ans, que, dans ce siècle lumineux, un essaim de philosophes concevraient le noble projet d'anéantir le christianisme; fouilleraient dans les écrits des rabbins, des Chinois, des Indiens, des mahométans, des hérétiques de tous les siècles, pour y trouver des arguments; formeraient une bibliothèque entière de livres impies? La satisfaction d'inquiéter les théologiens et de les mettre à la torture est un des grands attraits de l'incrédulité. Nos anciens apologistes ont suffisamment répondu aux ennemis qu'ils avaient en tête, puisque l'avantage leur est demeuré; nous espérons qu'en suivant leurs traces nous aurons le même succès.

§ V.

Argument de Pascal et de Locke mal réfuté.

Tout le monde connaît l'argument de Pascal et de Locke sur le parti que doit prendre un homme sensé dans le cas du doute sur la vérité de la religion et de la vie à venir. Quand même la religion ne serait pas évidemment prouvée; quand la vie future serait un événement incertain, c'est du moins un événement possible : un homme sensé doit donc prendre le parti de la religion et de la vertu comme étant le plus sûr. Il ne perd rien du côté de la vie présente; il peut jouir avec modération des biens dont un athée abuse; il est exempt du trouble que les passions portent dans l'âme; il jouit des avantages de la vertu et de l'espérance au moins probable d'un bonheur éternel : avantages dont un athée est privé, outre qu'il a lieu de craindre une éternité malheureuse. Quand l'homme religieux serait maltraité par la fortune, l'espérance lui reste pour adoucir ses peines : l'athée malheureux n'a rien à espérer que le néant. Si le premier est trompé à la mort, son sort est égal à celui d'un incrédule; le néant est leur partage commun : si la croyance est vraie, il a gagné un bonheur éternel; l'autre n'a pour partage qu'un malheur éternel. Tout calculé, un homme sage ne peut pas hésiter sur le choix.

Un philosophe s'est flatté de répondre victorieusement à cette réflexion. 1° Il n'est pas démontré, dit-il, que la vie à venir soit un événement possible ; il y a des athées très-convaincus de son impossibilité, qui jouissent par conséquent sur ce point d'une tranquillité parfaite. 2° Un athée peut être aussi homme de bien que celui qui a une religion; alors il n'a rien à redouter, quand même il se tromperait. 3° Un homme religieux est nécessairement malheureux : pour faire son salut, les jeûnes, les macérations, les scrupules, les craintes, les inquiétudes, sont des moyens nécessaires : un Chrétien doit *faire son salut avec crainte et tremblement* (1811). 4° L'auteur suppose un athée sain de corps et d'esprit, indépendant et dans l'abondance, moralement sûr de mener cette même vie jusqu'à la mort, très-convaincu d'ailleurs qu'il n'y a rien à craindre au delà; il soutient que cette félicité réelle et durable ne doit point être hasardée sur la simple possibilité d'un avenir; que l'espérance d'un bonheur éternel ne peut procurer qu'une tranquillité chimérique; qu'elle suppose un désir, par conséquent une inquiétude : au lieu qu'un athée tel qu'il le peint jouit d'une félicité réelle, n'en désire point d'autre, est par conséquent souverainement heureux. Là-dessus il fait un calcul de probabilité auquel il serait inutile de nous arrêter, parce que les suppositions sur lesquelles il porte sont fausses et absurdes (1812).

La première est ridicule, elle sort de la question : s'il était démontré qu'il n'y a point de Dieu ni de vie à venir, ce ne serait plus le cas du doute; et c'est à ce cas que l'argument est applicable. Elle est fausse d'ailleurs dans ses deux parties. La religion est appuyée sur des preuves solides et invincibles : l'athéisme n'a pas seulement des preuves apparentes; tous ses arguments se réduisent à la simple négative. La prétendue conviction et la tranquillité des incrédules est démontrée fausse par leurs propres aveux. Bayle convient que la plupart ne font que douter; que la vanité, la débauche et non les raisonnements sont les sources ordinaires de l'impiété et de l'athéisme (1813). Un d'entre eux a écrit ces paroles remarquables. « Jamais l'incrédulité que les plus grands hommes ont témoignée sur ce qui captive le reste de la terre, n'a été la suite d'une conviction motivée sur des faits et sur des preuves évidentes et palpables... Ils n'ont rien pu détruire, parce qu'ils n'ont pu convaincre le genre humain, qui demande des preuves et non des pressentiments ou des raisonnements métaphysiques (1814). » Ceux qui reviennent de l'incrédulité à la religion, avouent qu'ils n'ont jamais été pleinement persuadés ni tranquilles.

La seconde supposition n'est pas moins fausse. La probité et les prétendues vertus des athées ne peuvent être fondées que sur le tempérament; elles ne s'accordent point avec leurs principes. Quand ils auraient toutes les vertus morales et civiles, ils seraient encore punissables pour n'avoir rendu à Dieu aucun culte.

La troisième est une calomnie réfutée par le témoignage de tous ceux qui professent la religion; leur crainte n'est ni inquiète ni affligeante, elle est accompagnée de la confiance en Dieu. Si des esprits faibles se tourmentent mal à propos, la religion n'en est pas responsable. Les paroles de l'Ecriture,

(1811) *Philipp.* II, 12.
(1812) *Nouvelle liberté de penser*, pag. 1 et suivantes.
(1813) *Dict. crit.*, art. *Bion*, rem. E; art. *Charron*, rem. H; art. *Des Barreaux*, rem. F.
(1814) *Dissert. sur Elie et sur Enoch*, Avant-propos, p. XII et XIII.

citées par l'auteur, n'ont point le sens qu'il leur donne : nous le ferons voir en traitant de la morale chrétienne.

La quatrième supposition est frivole. Où se trouve l'athée heureux, indépendant des événements, moralement sûr de jouir du même bonheur jusqu'à la mort? L'athéisme met-il l'homme à couvert des misères de l'humanité, des maladies, de la vieillesse, des revers de fortune, de la tyrannie des passions? Les invectives de tous les incrédules contre la Providence ne prouvent pas qu'ils se croient fort heureux. Il est absurde de supposer que le désir du bonheur éternel trouble le bonheur du fidèle, et que le désir de vivre longtemps ne trouble point la félicité d'un athée.

Par le portrait même que l'auteur fait du bonheur, il est clair que l'athéisme ne peut être que le partage d'un homme aveugle et corrompu par la félicité de ce monde : cette classe d'hommes y est la plus sujette; on n'en trouve guère ailleurs.

Il s'ensuit toujours que dans une vie communément mélangée de biens et de maux, la religion est la ressource du sage. Un athée, heureux en apparence, n'est qu'un insensé qui marche les yeux fermés sur le bord d'un abîme ; un athée exposé aux maux de cette vie est un frénétique qui renonce à la seule consolation qui puisse lui rester : le prétendu bonheur de l'athéisme n'est autre chose que la stupide insensibilité des brutes.

§ VI.

Autre réfutation peu solide.

L'auteur de l'*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* a répondu à ce même argument. « Pour le détruire invinciblement, dit-il, il ne faut point d'autre raisonnement que celui-ci : un homme raisonnable ne doit point donner son consentement sans être déterminé par des motifs certains : or, les menaces et les promesses ne sont des raisons de se déterminer, qu'autant qu'il est prouvé que Dieu a parlé : donc elles ne doivent faire impression sur nous qu'après les avoir constatées. Ce serait avoir une étrange idée de Dieu que de s'imaginer qu'on lui plaît par l'abus de la raison, en croyant sans des motifs suffisants. Si l'Être souverainement sage nous prépare des peines et des récompenses dans l'autre vie, comme il n'en faut pas douter, il les réglera sans doute sur le bon et mauvais usage que nous aurons fait de nos facultés. Mais admettons le principe qu'il faille toujours prendre le parti le plus sûr, les défenseurs de la crédulité n'en pourront tirer aucun avantage, puisque ce sera toujours le parti le plus sûr de n'admettre aucun système de religion qu'après s'être convaincu qu'il est fondé sur des preuves évidentes. La crainte de mal penser de Dieu doit nous engager naturellement à douter jusqu'à ce que notre esprit soit persuadé ; et il n'y a point d'apparence que cette crainte soit mise au rang des crimes par celui qui nous défend de juger sans raison (1815). »

Observons, 1° que l'argument de Pascal et de Locke regarde directement les sceptiques qui prennent, de propos délibéré, le parti de douter de toute religion, même de l'existence de Dieu et de la vie à venir ; au lieu que l'auteur suppose un Dieu qui nous prépare des peines et des récompenses dans l'autre vie. Ce n'est plus le même cas.

2° Les athées mêmes conviennent que la vérité n'est jamais nuisible, que l'erreur ne peut être véritablement utile. Si le doute absolu est évidemment un parti nuisible en ce qu'il expose l'homme au plus grand danger sans aucun avantage réel, il est clair que ce parti n'est pas la vérité.

3° En appliquant l'argument de Pascal au choix d'une religion, il est évident que le parti le plus sûr est de préférer entre les différentes religions celle qui porte les marques les plus certaines d'une révélation divine. Y en a-t-il une sous le ciel qui puisse disputer ce privilége au christianisme ? Il est faux que le parti le plus sûr soit de n'admettre aucun système de religion sans preuves évidentes, si par *évidentes* l'on entend des preuves géométriques. La révélation est un fait ; et les faits, par leur nature même, ne peuvent porter sur de telles preuves.

4° Que dire d'un philosophe qui craint de mal penser de Dieu en suivant une religion qui ne paraît pas assez prouvée à son gré, et qui ne craint point d'en mal penser en rejetant un culte que Dieu a révélé et commandé? Peut-on faire à Dieu une plus grande injure que de le supposer indifférent sur le culte qui lui est dû; d'imaginer qu'il nous prépare des peines et des récompenses, et qu'il ne nous prescrit aucune religion ; que s'il en veut une, il n'a pas daigné la revêtir des preuves assez fortes pour convaincre un homme droit et qui cherche la vérité de bonne foi ?

Nous ne contestons point ce principe qu'un homme raisonnable ne doit donner son consentement qu'à des preuves claires et certaines ; nous soutenons que telles sont les preuves de la révélation. Mais nous ajoutons qu'il n'appartient pas à tout penseur de déterminer à son gré le degré de certitude et de clarté que doivent avoir ces preuves ; Dieu n'est pas obligé de condescendre à la bizarrerie des opiniâtres.

ARTICLE III.

De la nécessité de l'éducation religieuse.

§ I.

Dieu a voulu que la religion se perpétuât par l'éducation.

Puisque l'homme est destiné à vivre en société et que la religion est le plus ferme lien social, il est dans l'ordre qu'elle soit transmise d'une génération à l'autre comme les autres institutions. Par l'éducation, l'homme devient tout ce qu'il peut être ; ses

(1815) *Exam. crit.*, c. 13.

facultés se développent, ses lumières s'augmentent, ses habitudes se forment : c'est donc par là qu'il doit recevoir la religion.

Tel fut, dès la création, le plan de la Providence ; la vraie religion ne s'est conservée qu'autant qu'il a été suivi. Les patriarches, chefs civils et religieux de leur famille, étaient intéressés à y faire régner par la religion même la subordination et la paix. L'autorité paternelle est peu respectée dès que l'on en méconnaît la source ; la division est inévitable quand la subordination ne subsiste plus. L'intérêt commun devait donc faire envisager la religion comme un dépôt précieux. A mesure que les générations se succédaient, ce dépôt devenait plus respectable par son antiquité.

La religion primitive ne pouvait se perpétuer autrement ; plusieurs de ses dogmes étaient des faits : la création, la chute du premier homme, la promesse du rédempteur, n'étaient point des vérités que l'on pût connaître par la voie du raisonnement. Il n'était pas encore question pour lors de spéculations philosophiques ; nos premiers pères avaient autre chose à faire. Adam et Eve, témoins oculaires, instruits par la bouche de Dieu même, attestaient ces faits importants ; leur témoignage était confirmé par l'état de l'univers et par leur conduite. Rien de plus certain que la création, puisque le monde était encore presque désert ; que la chute de l'homme, puisqu'il en faisait l'aveu et la pleurait amèrement ; que la promesse du Rédempteur, puisque cette espérance consolait Adam au milieu de ses peines. Le premier séjour où il avait mené une vie heureuse dans l'innocence n'était pas encore effacé par les eaux du déluge.

Ce n'est point ici une tradition vague et obscure dont on ne peut découvrir l'origine. Adam ne pouvait en imposer à ses enfants presque aussi âgés que lui, dans un temps où Dieu daignait encore leur parler (1816) ; un père ne ment point constamment pendant neuf siècles consécutifs (1817). Quand un imposteur aurait voulu forger cette histoire dans les âges suivants, le silence des siècles passés et le témoignage actuel des vieillards auraient déposé contre lui ; il lui aurait été impossible de rendre sa narration conforme à l'état où le genre humain s'était trouvé dans les périodes précédentes.

Les principaux attributs de Dieu, la spiritualité, la liberté, l'immortalité de l'âme, sont des vérités de sentiment ; mais combien peu d'hommes seraient en état de les saisir si elles ne leur étaient inculquées par tous les sens ! Des instructions souvent réitérées, des actions qui y sont relatives, des usages commémoratifs, des cérémonies qui parlent et qui rendent les leçons palpables, des symboles qui attestent les événements passés, des noms expressifs qui réveillent la mémoire des dogmes et des faits ; voilà ce qui instruit l'humanité : tel fut dans tous les temps le langage de la religion. Mais ce langage est nul à l'égard de l'homme isolé ; il lui faut au moins une famille à laquelle il puisse l'adresser. La curiosité naturelle des enfants, le faible des vieillards qui aiment à raconter, deux autres ressources de la Providence. L'enfant privé des leçons domestiques et publiques ne deviendra point homme, il ne sera qu'un animal stupide.

Tant que les familles demeurèrent rassemblées et que les usages religieux furent observés, la tradition se conserva saine et la religion sans mélange ; elle était encore dans toute sa pureté entre les mains de Noé et de ses enfants. Après la dispersion, des hommes d'une humeur sauvage, jaloux de l'indépendance, voulurent vivre seuls et au gré de leurs désirs. L'instruction cessa en même temps que les assemblées religieuses ; le culte public fut interrompu. Alors on vit de quoi est capable la raison livrée à ses propres lumières et privée du secours de la révélation ; l'ignorance, l'erreur, le polythéisme, l'idolâtrie, se répandirent d'un bout de l'univers à l'autre. Dieu fut oublié et méconnu, excepté dans la seule branche des descendants de Noé sur laquelle il continua de veiller par une protection surnaturelle.

Dans aucun lieu la vertu ne survécut à la vraie religion. Les hommes abrutis demeurèrent pendant plusieurs siècles sans aucun souvenir de leur premier état de civilisation (1818) ; il a fallu que la nature fît un effort pour enfanter les premiers législateurs qui ont rassemblé les troupeaux d'hommes épars. Par une fatalité déplorable, aucun d'eux n'a rétabli l'idée d'un seul Dieu, créateur et souverain maître de l'univers, et n'en fait la base de la religion. Il s'est toujours conservé, même au milieu de l'idolâtrie, une notion vague de cette vérité (1819) ; mais elle n'a produit aucun effet sur le culte ni sur la morale.

§ II.

Ce plan négligé a fait naître les fausses religions.

Ce serait donc une erreur grossière de prétendre que l'éducation a été la première source des fausses religions ; que la voie d'autorité a d'abord égaré les premiers hommes. Au contraire, ils ne sont tombés dans le polythéisme que pour avoir rompu le fil de la tradition primitive, oublié les leçons de leurs pères, secoué le joug de leur autorité. Il paraît certain que l'idolâtrie ne s'est introduite dans le monde qu'après la dispersion.

Pour mieux sentir ce que peut la raison humaine privée de secours surnaturels, il suffit de voir ce que la philosophie a opéré. Elle ne doit sa naissance ni à l'éducation ni à l'autorité : ç'a été l'effort de quelques puissants génies qui ont commencé à méditer sur la nature : leur premier principe a été

(1816) *Gen.* IV, 9 et seq.

(1817) Adam a vécu neuf cent trente ans. (*Gen.* V.)

(1818) *Orig. des lois, des sciences et des arts*, Ire partie, l. VI, c. 4.

(1819) Ci-dessus, c. 1, art. 1, § 9 et 10.

de n'écouter que la raison. Les uns sont devenus athées, les autres pyrrhoniens; tous ont eu pour maxime de ne point toucher à la religion établie, quelque fausse et corrompue qu'elle fût. Loin d'éclaircir par leurs disputes les grandes vérités de la religion naturelle, ils les ont rendues plus incertaines et plus obscures. Sans les subtilités et les sophismes de nos philosophes, quelques raisonnements simples suffiraient pour prouver les dogmes révélés aux premiers hommes; il faut des volumes pour réfuter les rêves et les erreurs de la philosophie. Poussée à son dernier période, elle engendre le pyrrhonisme, qui est l'anéantissement de toute religion et de toute vérité.

Nous convenons que les fausses religions, une fois établies, se sont enracinées et perpétuées par l'éducation, comme aurait dû faire la véritable; mais c'est le propre de l'erreur d'entrer dans nos esprits par les mêmes voies que la vérité. L'homme né ignorant est également susceptible de l'une et de l'autre. Si par un bonheur rare il reçoit une éducation saine, le vrai devient pour lui un héritage de famille : peut-il être trop fidèle à le transmettre à ses enfants? S'il tombe sous l'empire de l'erreur, ce malheur passera sans doute à sa postérité.

Il en est de la religion comme des mœurs et des institutions civiles; les unes et les autres sont indispensables; si l'homme n'en reçoit des leçons dès l'enfance, il sera sauvage et abruti toute sa vie. Elevé dans le sein d'une nation corrompue, avec le lait il en sucera les préjugés et les travers, les absurdités et les vices. Planté dans un sol plus heureux, nourri d'une meilleure substance, il sera plus éclairé et plus parfait; c'est le sort de tous les ouvrages de la nature.

Lorsque la philosophie était la plus bruyante, un Grec commençait-il par examiner la doctrine de toutes les sectes, afin de choisir la meilleure? Le hasard, le réputation du chef, les liaisons d'amitié, peut-être le goût de sa famille, décidaient son choix. Les vrais et les faux philosophes, les sages et les insensés firent des prosélytes, et les derniers ne sont pas ceux qui en eurent le moins. Dans la plupart des affaires de la vie, commencer par un examen profond est une voie impraticable; ceux qui la prêchent le plus haut sont souvent ceux qui en usent le moins.

§ III.

Un plus grand malheur est l'irréligion formelle.

Cependant les incrédules ont déclamé avec force contre l'usage de donner aux enfants des principes, ou ce qu'ils appellent des *préjugés* de religion. C'est par là, disent-ils, que l'erreur devient éternelle chez les nations, et que l'homme se trouve dans l'impossibilité de la distinguer d'avec la vérité; il est chrétien, juif ou païen, par hasard et non par choix : il croit comme ses pères, sans examen, sans preuve, sans persuasion fondée. Parvenu à un âge avancé, il est également en droit de douter de l'existence de Dieu, et des notions fausses qu'on lui en a données; il n'a pas plus de preuve de l'une que des autres (1820).

L'inconvénient est certain dans les fausses religions : pour l'éviter, il faut soutenir de deux choses l'une, ou qu'il est mieux pour l'homme de n'avoir point de religion, que d'en avoir une fausse; ou que si on le laisse grandir sans religion, il sera plus en état d'embrasser la vérité et de rejeter l'erreur. Examinons ces deux suppositions.

Nous avons réfuté la première, en répondant au parallèle que font les incrédules entre l'athéisme et les fausses religions (1821) : il est démontré qu'un athée ne peut être heureux, ni vertueux, ni sociable en suivant ses principes. Quelque dépravée que l'on suppose une religion, elle renferme toujours un fonds de vérités capables d'inspirer à l'homme la soumission aux lois, l'humanité envers ses semblables, l'horreur de plusieurs crimes; elle est toujours fondée sur ce principe qu'il y a un Dieu ou des dieux qui veillent sur les actions de l'homme, font du bien aux justes et punissent les méchants. Les erreurs que peut enseigner une fausse religion, ne détruisent jamais entièrement l'effet de cette vérité première, qui est la base de toute société. Le commun des hommes ne peut avoir de morale sans religion; cela est démontré par le fait et par les principes : mais prouvera-t-on que les différentes nations de polythéistes auraient été moins vicieuses, si au lieu de l'idolâtrie elles avaient professé l'athéisme ?

La seconde supposition est contraire à l'expérience et aux principes de nos adversaires. Connaît-on des hommes qui, après avoir été élevés sans principes de religion, soient parvenus par leurs réflexions à se faire une religion pure? Où sont-ils? Selon les athées, toutes les réflexions d'un homme sensé doivent le conduire à l'athéisme; il se confirmera donc par réflexion dans l'oubli de la divinité dans lequel il a été élevé. Selon les déistes, les premières notions des peuples ignorants les portent au polythéisme et à l'idolâtrie : donc tout homme élevé dans l'ignorance deviendra idolâtre. Selon tous les incrédules, l'athéisme n'est point fait pour le peuple, il se fera toujours des dieux : donc une éducation sans religion est le plus sûr moyen de le plonger dans l'erreur.

Supposons, si l'on veut, qu'un homme né avec plus de génie que les autres, livré par goût à l'étude, se soit fait un système de religion philosophique; ce prodige ne ferait pas règle; une nation toute entière ne peut être composée de philosophes. S'il y en avait une, malheur à quiconque serait obligé d'y vivre! Cela n'était pas possible dans les premiers âges du monde, avant la naissance de la philosophie. Il l'était encore moins

(1820) *Christian. dévoilé*, c. 1; *Militaire philos.*, c. 4 et s.: *Emile*, t. I, p. 179; *Pens. philos.*, n. 25; *Lett. à Eugénie*, etc., etc.

(1821) *Ci-dessus*, c. 1, art. 2, § 14.

depuis cette époque, puisque les philosophes, au lieu d'éclaircir les vérités essentielles de la religion, les ont ébranlées et obscurcies.

Nous nous bornons ici à justifier le plan de la Providence dans les premiers temps, qui était de perpétuer la révélation par une tradition constante des pères aux enfants. En est-il un plus sage, plus analogue à la nature humaine et à la simplicité des premiers âges, plus propre à opérer les effets que Dieu se proposait? Sous les autres époques de la révélation, nous verrons de même que les moyens mis en usage par la sagesse divine, pour en conserver le dépôt, étaient également relatifs aux circonstances.

Ce plan, disent les incrédules, a manqué; il n'a point empêché l'erreur de s'établir chez toutes les nations; il a fallu, selon vous, des moyens surnaturels et plus puissants pour conserver la connaissance de Dieu dans la race des patriarches et ensuite chez les Juifs.

Nous en convenons; mais le moyen était-il défectueux par lui-même? La raison n'a pas mieux réussi, elle n'a pas été écoutée. La philosophie s'est trouvée impuissante, elle n'a pas réparé le mal. A quels moyens fallait-il avoir recours? L'homme n'est point fait pour être conduit par violence, ni par des chaînes de fer; les secours divins ne sont jamais de nature à forcer la volonté. Raison, conscience, philosophie, leçons divines, leçons humaines, révélation, grâces, inspirations, miracles, tout cède à la liberté: mais lorsque l'homme abuse volontairement de tout, s'ensuit-il que Dieu a tort, et que les secours ont manqué à l'homme? *Vous disposez de nous, Seigneur, avec beaucoup de circonspection et de réserve,* dit l'auteur du livre de la *Sagesse, parce que vous êtes toujours le maître d'user de votre puissance quand il vous plaît.* Il y a plus de philosophie dans ce passage que dans tous les livres des incrédules.

Les athées mêmes admettent le phénomène dont nous parlons. Selon eux, la raison et l'expérience auraient dû apprendre à l'homme que tout est matière; que tout est nécessaire et éternel; que la divinité est une chimère et son culte une illusion. Cependant l'homme, dans tous les temps, n'en a pas été moins obstiné à se faire des dieux et une religion: cette fureur, disent-ils, est la source de tous les maux du genre humain. Soit. Ou l'homme a eu tort, ou il a eu raison. S'il a eu tort, il est donc prouvé qu'il peut fermer l'oreille à la voix de la nature, de la raison, de l'expérience, de son propre intérêt et à tous les moyens possibles d'instruction. S'il a eu raison, il est absurde de le trouver mauvais et de vouloir réformer la nature.

§ IV.

L'éducation ne nuit point à la liberté de l'examen.

Ils insistent. Si l'on donne à l'homme dès l'enfance des idées de religion, il lui sera impossible dans la suite d'examiner de sang-froid et avec impartialité, si ces idées sont vraies ou fausses. 1° Parce que l'habitude de croire une chose suffit pour empêcher l'esprit de donner une attention suffisante aux preuves du contraire. 2° Parce qu'il y a toujours un sentiment de frayeur joint aux notions religieuses; on craint de déplaire à l'Etre suprême en écoutant la voix de la raison, souvent contraire aux leçons de la religion. Cette crainte, toujours accablante pour les âmes faibles, suffit pour les retenir toute leur vie sous le joug des préjugés. 3° Parce qu'il y a toujours un intérêt très-vif attaché à la profession d'une religion dominante et impérieuse, et beaucoup de danger à la contredire. Donc, pour faire un examen éclairé et impartial, il faudrait un esprit sorti tout nu des mains de la nature, exempt de toute opinion, de tout préjugé, tel qu'un sauvage ou un philosophe transplanté d'une extrémité du monde à l'autre (1822).

Réponse. Prodige de sagacité! D'un côté, il est d'une nécessité indispensable d'examiner la religion; c'est une affaire personnelle, et de la dernière conséquence; il y va de notre bonheur pour ce monde, et selon les croyants, du salut éternel. De l'autre, cet examen est impraticable dans l'état actuel des choses: pour le faire, il faudrait être ou le plus ignorant des hommes, ou philosophe sans préjugé. Il est singulier qu'un examen soit tout à la fois absolument nécessaire et absolument impossible. Quel est le résultat de cette belle idée? C'est qu'il est plus court de rejeter toute religion sans examen. Voyons les raisons de cette impossibilité.

Elles sont d'abord réfutées par l'exemple de celui qui les propose. Il dit qu'il a été élevé dans le christianisme dès l'enfance, et qu'ensuite il l'a rejeté après un mûr examen (1823): donc l'examen sérieux et impartial d'une religion sucée avec le lait, n'est pas impossible. Assurément l'auteur n'est pas le seul apostat qu'il y ait eu au monde.

Notre propre expérience nous convainc de la possibilité. Tous les jours nous examinons avec une indifférence parfaite des opinions que l'on nous avait suggérées dans l'enfance, et quand nous les jugeons fausses, nous y renonçons sans scrupule. Ne faut-il rien enseigner du tout aux enfants, de peur de leur donner quelque opinion fausse, de laquelle ils ne puissent plus se défaire?

La seconde raison est détruite de même par l'exemple de tous ceux qui changent de religion, ou qui prennent le parti de l'incrédulité; il en résulte que les prétendues impressions de frayeur que donne la notion d'un Dieu, ne sont pas insurmontables. Cette notion d'ailleurs ne peut effrayer que les mauvais cœurs. Un homme sensé com-

(1822) *Militaire philosophe*, c. 4 et s.

(1823) *Ibid.*, c. 1 et 9.

prend que la recherche de la vérité, faite avec droiture, sans aucun motif de libertinage, loin de déplaire à Dieu, est très-conforme à sa volonté. Il est vrai que l'examen prétendu fait par les incrédules, a pour l'ordinaire un autre motif que celui de s'instruire.

La troisième raison est encore moins solide. Un homme de bien est très-intéressé sans doute à croire un Dieu et à professer une religion ; une âme vicieuse met un intérêt mal entendu à se plonger dans l'athéisme : lequel de ces deux intérêts nuit davantage à la recherche sincère et impartiale de la vérité ?

Pour l'intérêt temporel, il est nul. L'homme sensé vit à l'extérieur, selon les lois de la religion dominante, pour ne blesser personne, à moins que ces lois ne commandent un crime : mais quel intérêt peut-il avoir à croire intérieurement un dogme plutôt qu'un autre ? Est-il donc si difficile à un homme de garder pour lui seul ce qu'il pense intérieurement quand il est de bonne foi ? Mais les incrédules veulent faire du bruit, dogmatiser, avoir des prosélytes, braver fastueusement l'opinion publique et les lois. Grand intérêt, très-digne d'un philosophe ! Où est le danger qu'ils ont couru jusqu'à présent à contredire cette religion impérieuse qui écrase tout ? Nous les prions de citer leurs martyrs.

Il est faux que la religion soit une affaire purement personnelle, qui n'a rapport qu'à la vie future, et sur laquelle l'autorité publique n'a rien à voir (1824). Celle-ci ne peut connaître les sentiments intérieurs des hommes; mais elle a droit de veiller sur leur conduite extérieure, sur leurs écrits. Une expérience constante prouve que les ennemis de la religion publique ne le sont pas moins de l'autorité civile.

§ V.

Inconvénients d'une éducation sans religion.

L'auteur d'*Emile* s'est élevé avec véhémence contre l'usage de donner aux enfants une notion de Dieu et de la religion : selon lui, on ne doit pas leur en parler avant l'âge de dix-huit ou vingt ans. Tout enfant qui croit en Dieu, dit-il, est idolâtre, ou du moins anthropomorphite, parce qu'il s'en fait toujours une image (1825). Or, il vaut mieux n'avoir aucune idée de Dieu que d'en avoir une fausse.

Comment n'a-t-il pas vu les inconvénients d'une éducation sans religion ?

1° Pour les trois quarts et demi du genre humain, l'éducation ne peut être poussée que jusqu'à la douzième ou à la quinzième année tout au plus. A cet âge, la nécessité de gagner sa vie oblige un jeune homme à embrasser une profession, souvent à quitter sa famille. Si, avant de prendre l'essor, il ne sait pas sa religion, il ne la saura jamais, il n'aura jamais de notion de la divinité, ni des principes de la morale. L'âge de dix-huit à vingt ans est le moment critique où les passions se font sentir, où les jeunes gens se dérangent : est-il prudent de les exposer à cette épreuve sans le frein salutaire de la religion ? L'on sait ce qui arrive ordinairement à ceux dont l'enfance a été négligée, combien il est difficile dans un âge plus avancé de les instruire de leur croyance, avec quelle amertume les plus sensés déplorent le malheur qu'ils ont eu de manquer d'instruction.

2° Il est faux qu'avant vingt ans un enfant ne soit pas en état de connaître Dieu, et d'être chrétien par conviction. A quatorze ou quinze, il est autorisé par les lois à disposer de sa liberté, à former des engagements, à contracter mariage ; dès lors il est membre de la société, obligé d'en remplir les devoirs, par conséquent de les connaître : est-il plus difficile de connaître et d'observer ceux de la religion, qui sont la base des premiers ? L'enfance est le temps précieux pour enrichir la mémoire, pour acquérir des termes et des idées, pour prendre les éléments des sciences et des arts : par quelle fatalité les idées, les termes, les éléments de la religion seraient-ils exclus ? Les idées religieuses d'un enfant ne seront pas plus exactes que celles des autres sciences ; mais elles se développeront toutes avec l'âge, elles feront dans l'esprit une impression profonde : si les passions les étouffent pendant quelques moments, elles se réveilleront dans la suite. Combien d'hommes dérangés sont revenus de leurs égarements par le secours des principes de religion qu'ils avaient reçus dans l'enfance ! Les incrédules mêmes ne tiennent pas contre ce ressort. S'il fallait que les enfants comprissent parfaitement tout ce qu'on leur enseigne, on ne devrait leur rien apprendre du tout. Les philosophes n'attendent pas l'âge de vingt ans pour faire des leçons d'athéisme aux jeunes gens.

3° L'auteur d'*Emile* reconnaît qu'il y a des vertus que l'on doit apprendre aux enfants par imitation, en les pratiquant devant eux. « Dans un âge, dit-il, où le cœur ne sent rien encore, il faut bien faire imiter aux enfants les actes dont on veut leur donner l'habitude, en attendant qu'ils puissent les faire par discernement et par amour du bien. L'homme est imitateur, l'animal même l'est ; le goût de l'imitation est de la nature bien ordonnée (1826). » Pourquoi donc n'apprendrait-on pas aux enfants par cette voie la religion qui est une vertu, les pratiques de piété qui sont un devoir, le culte intérieur et extérieur ? *L'homme est imitateur;* voilà toute la magie de l'éducation. S'il est de bonne heure environné de gens pénétrés de respect pour la Divinité, il pensera et agira comme eux.

(1824) *Militaire philosophe*, c. 3.
(1825) *Emile*, t. II, p. 317; *Lettre à M. de Beaumont*, p. 35.
(1826) *Emile*, t. I, p. 232.

§ VI.

Les erreurs d'un enfant sont moins pernicieuses.

Il est faux qu'un enfant qui croit en Dieu soit idolâtre ou anthropomorphite, *parce qu'il s'en fait toujours une image :* tous les hommes sont dans le même cas, même les philosophes. Dès que nous pensons à Dieu, aux esprits, à notre âme, l'imagination joue, se représente d'abord une figure. Mais que prouve cette illusion de l'imagination que la raison désavoue? Sommes-nous idolâtres, parce que l'imagination ne peut se représenter que des corps? Par une terreur panique de cette erreur, il faut donc s'abstenir pendant toute la vie de penser à Dieu. L'auteur décide que ce mot *Esprit* n'a aucun sens pour quiconque n'a pas philosophé; qu'un esprit n'est qu'un corps pour le peuple et pour les enfants (1827). Voilà donc le peuple qui ne philosophera jamais, condamné à n'avoir jamais une vraie notion de Dieu; il sera toujours idolâtre en adorant un Dieu. Faut-il le rendre athée, de peur de le plonger dans l'idolâtrie?

Le même auteur soutient qu'à dix ans un enfant n'est pas capable de discerner le bien et le mal, le vice et la vertu ; qu'un maître ne fera jamais comprendre à son élève de dix ans, pourquoi c'est un mal de mentir et de désobéir; que Locke lui-même y serait fort embarrassé (1828). Mais il se réfute dans un autre endroit. « Quand ce devoir de tenir ses engagements, dit-il, ne serait pas affermi dans l'esprit de l'enfant par le poids de son utilité, bientôt le sentiment intérieur, commençant à poindre, le lui imposerait *comme une loi de conscience*, comme un principe inné, qui n'attend pour se développer que les connaissances auxquelles il s'applique. Ce premier trait n'est point marqué par la main des hommes, mais gravé dans nos cœurs par l'auteur de toute justice. » Il suffit donc de rappeler à un enfant un sentiment intérieur, pour lui faire comprendre que c'est un mal de mentir et de désobéir. Il sent par expérience qu'il n'aime pas à être trompé, qu'il se fâche contre un menteur qui lui en a imposé, qu'il veut être obéi par son chien, etc. Il est en état de concevoir qu'il ne doit causer à un autre le chagrin que lui causent à lui-même le mensonge et la désobéissance. La règle de ne point faire à autrui ce que nous ne voulons pas qu'on nous fasse, fait partie du code de morale gravé dans le cœur de tous les hommes.

Si le sentiment intérieur qui nous a été donné par l'auteur de toute justice, suffit pour faire comprendre à un enfant la différence du bien et du mal, est-il moins efficace pour lui persuader l'existence de Dieu, sa providence, la nécessité et la justice de lui rendre un culte? Ce sont là autant de vérités de sentiment. L'homme abandonné à lui-même est peut-être incapable de se les démontrer par raisonnement; mais il en sent l'évidence dès qu'elles lui sont proposées. Aussi n'a-t-on encore trouvé aucune nation sauvage qui fût totalement privée de ces notions. Il est donc essentiel de les faire éclore de bonne heure dans l'esprit d'un enfant. Faire de la religion un système de philosophie et de raisonnement, c'est condamner les trois quarts de notre espèce à n'avoir point de religion

§ VII

*L'auteur d'*Emile *s'est réfuté sur ce point.*

L'auteur s'est réfuté encore plus clairement en parlant de l'éducation des filles Selon lui, l'idée de la religion est au-dessus de leur conception. « C'est pour cela même, dit-il, que je voudrais en parler à celles-ci de meilleure heure; car s'il fallait attendre qu'elles fussent en état de discuter méthodiquement ces questions profondes, on courrait risque de ne leur en parler jamais... Leur croyance est asservie à l'autorité. Toute fille doit avoir la religion de sa mère, et toute femme celle de son mari..... Hors d'état d'être juges elles-mêmes, elles doivent recevoir la décision des pères et des maris comme celle de l'Eglise... Puisque l'autorité doit régler la religion des femmes, il ne s'agit pas tant de leur expliquer les raisons que l'on a de croire, que de leur exposer nettement ce qu'on croit (1829). »

L'absurdité de ces maximes saute aux yeux. Quelle religion aura une femme lorsque celle de sa mère n'est pas la même que celle de son mari? S'il plaît à celui-ci d'en changer, faudra-t-il que son épouse en change aussi sans savoir pourquoi! Selon cette belle décision, les femmes sont dispensées d'avoir intérieurement aucune religion ; il leur suffit d'en observer pour la forme les pratiques extérieures : quant à la croyance, elles auront une foi implicite à l'autorité de leur mari, sans se mettre en peine de ce qui est vrai ou faux. Ainsi l'on attribue aux mères et aux maris une autorité que l'on refuse aux pasteurs revêtus d'une mission divine; on assujettit une femme, souvent mieux instruite que son époux, à croire toutes les visions que celui-ci trouvera bon d'adopter.

Cependant le philosophe, auteur de ce système, accable de reproches ceux qui soumettent la foi et la religion à l'autorité. Il dit que, pour croire en Dieu, nous renonçons au jugement que nous avons reçu de lui; que nous soumettons à l'autorité des hommes l'autorité de Dieu parlant à notre raison; qu'il faut des raisons pour soumettre notre raison, et que nous n'en avons point; que nous mentons en disant notre catéchisme, qu'un acte de foi est un jargon de mots sans idées, etc. (1830). Ou

(1827) *Emile*, t. II, p. 315.

(1828) *Ibid.*, t. I, p. 179; *Lettre à M. de Beaumont*, p. 27.

(1829) *Emile*, t. IV, p. 72.

(1830) *Ibid.*, t. III, p. 6, 129, 145 · t. IV, p. 77, etc.

toutes ces accusations sont fausses et absurdes, ou l'auteur d'*Emile* en demeure chargé par le plan de religion qu'il prescrit aux femmes.

Si celles-ci sont incapables de discuter les questions profondes et les preuves philosophiques de la religion, le peuple n'en est pas plus capable. Sa religion, aussi bien que celle des femmes, doit être asservie à l'autorité; non à une autorité purement humaine, telle que celle des pères et des maris, mais à l'autorité divine de l'Eglise. Or, selon notre philosophe et selon la vérité, c'est le peuple qui compose le genre humain. Ce qui n'est pas peuple est si peu de chose, que ce n'est pas la peine de le compter(1831).

Dieu a donc suivi un plan conforme à la nature et aux besoins de l'homme, lorsqu'il a voulu, dès la création, que la religion fût asservie à l'autorité de la tradition, et fût ainsi transmise d'une génération à l'autre. Sous la loi de nature, il avait établi les pères de famille docteurs de la religion et ministres du culte divin; sous la loi de Moïse, il avait confié ce soin aux prêtres et aux prophètes; sous l'Evangile, il en a chargé le corps des pasteurs, successeurs des apôtres.

En expliquant nettement au peuple, aux femmes, aux enfants ce que l'on doit croire, il faut leur en alléguer les raisons et les motifs, puisqu'il *faut des raisons pour soumettre notre raison*. Les motifs de crédibilité de la religion chrétienne, qui font preuve de l'autorité de l'Eglise, n'ont rien d'abstrait, rien d'inaccessible à la capacité du commun des fidèles; nous le verrons dans la troisième partie de notre ouvrage, en parlant de l'analyse de la foi ou du fondement de la foi des simples.

§ VIII.

Exemple tiré des peuples sauvages.

Enfin personne n'a mieux prouvé que l'auteur d'*Emile*, la nécessité absolue de donner au peuple des principes de religion dès l'enfance, puisque autrement le peuple ne parviendrait jamais par lui-même à découvrir ces vérités sublimes et à se les démontrer. « L'une des acquisitions de l'homme, dit-il, et même des plus lentes, est la raison.... L'homme qui, privé du secours de ses semblables, et sans cesse occupé de pourvoir à ses besoins, et réduit en toutes choses à la seule marche de ses idées, fait un progrès bien lent; il vieillit et meurt avant d'être sorti de l'enfance de la raison. Pouvez-vous croire de bonne foi que d'un million d'hommes élevés de cette manière, il y en ait un seul qui vienne à penser à Dieu? L'ordre de l'univers, tout admirable qu'il est, ne frappe pas également tous les yeux. Le peuple y fait peu d'attention, manquant des connaissances qui rendent cet ordre sensible, et n'ayant point appris à réfléchir sur ce qu'il aperçoit. Ce n'est ni endurcissement, ni mauvaise volonté; c'est ignorance, engourdissement d'esprit. La moindre méditation fatigue ces gens-là, comme le moindre travail des bras fatigue un homme de cabinet. Ils ont ouï parler des œuvres de Dieu et des merveilles de la nature; ils répètent les mêmes mots sans y joindre les mêmes idées, et ils sont peu touchés de tout ce qui peut élever le sage à son Créateur. Or, si parmi nous le peuple, à portée de tant d'instructions, est encore si stupide, que seront ces pauvres gens abandonnés à eux-mêmes dès l'enfance, et qui n'ont jamais rien appris d'autrui (1832)? »

Ainsi, après avoir tant déclamé contre l'éducation chrétienne et contre la voie d'autorité en fait de religion, les philosophes sont forcés d'avouer que cette manière d'instruire les hommes est la seule praticable, la seule conforme aux besoins de l'humanité, la seule propre à perpétuer la religion. Mais Dieu n'avait pas attendu leur avis pour former ce plan digne de sa sagesse souveraine. Il l'a établi dès la création; et si l'homme avait été plus fidèle à l'observer, l'ignorance, l'erreur, la superstition ne se seraient pas répandues, comme elles ont fait, d'une extrémité du monde à l'autre.

§ IX.

L'examen n'est interdit à personne.

Est-il vrai que l'on défende à un enfant élevé dans le christianisme, d'examiner les preuves et les fondements de sa croyance, lorsqu'il est parvenu à l'âge mûr, qu'on lui commande une foi aveugle à l'autorité des prêtres, qu'on lui interdise l'usage de sa raison, etc.? C'est ce que disaient déjà les manichéens (1833).

Rien n'est plus faux que ces calomnies. 1° Il est évident que le très-grand nombre des simples fidèles sont incapables de faire de leur religion un examen profond et suivi, tel que doit le faire un théologien, ou un homme à qui Dieu a donné plus de lumière, plus de loisir, plus de secours qu'au peuple. Nous soutenons que cet examen n'est point nécessaire aux ignorants dans le sein de l'Eglise catholique, parce que Dieu leur y a donné une règle de foi sensible, palpable, certaine, qui n'est pas moins à leur portée que les motifs de foi humaine sur lesquels sont fondés leur état civil, leur fortune, leurs devoirs, leur conduite sociale : nous le prouverons dans notre troisième partie. Le peuple est incapable de faire un examen spéculatif de chacun des articles de sa croyance; il lui suffit d'être certain que Dieu l'a révélée puisque l'Eglise l'enseigne.

2° Loin d'interdire aux hommes capables de s'instruire, l'examen des preuves de la religion chrétienne, on leur en fait un devoir, on les blâme de négliger cette étude. Il n'est aucune religion qui donne à ses

(1831) *Emile*, t. II, p. 208.
(1832) *Lett. à M. de Beaumont*, p. 40 et s.
(1833) S. August., *contra Faustum*, liv. XVIII, c. 3.

sectateurs plus de secours et de facilités que la nôtre, où toutes les questions aient été plus souvent discutées et mieux approfondies. Tel est le but de tous les livres écrits pour sa défense : on ne les fait certainement pas dans le dessein d'en interdire la lecture à ceux qui en sont capables.

Nous ajoutons que, pour procéder à cet examen, ce n'est pas par les livres des incrédules qu'il faut commencer. Ils ont eu grand soin de rassembler des difficultés; jamais ils n'ont exposé les preuves ni les réponses que nous donnons à leurs objections. Nous agissons avec plus de candeur; nous apportons d'abord les preuves; nous copions ensuite les arguments de nos adversaires, tels qu'ils sont dans leurs écrits; nous alléguons sans déguisement le pour et le contre : pourquoi ne font-ils pas de même, s'ils cherchent sincèrement la vérité?

3° Avant d'imposer aux fidèles l'obligation de croire à l'enseignement de l'Eglise ou des pasteurs, nous produisons les preuves de la mission de ceux-ci, et ce sont les mêmes que celles de la divinité ou de la révélation du christianisme. Il n'est donc point ici question d'une foi aveugle, puisqu'en établissant l'obligation de croire, nous exposons les raisons pour lesquelles on le doit. Les prosélytes de l'incrédulité n'y mettent pas tant de façon : à la lecture d'un livre écrit contre la religion, ils croient sur la parole de l'auteur, sans s'informer s'il est ignorant ou instruit, sincère ou imposteur, sans prendre la peine de vérifier les faits ni les accusations qu'il allègue. Ce travers est avoué par nos adversaires mêmes; nous avons cité leurs propres termes : ils conviennent que la plupart de leurs disciples *croient sur parole*, par libertinage et non par conviction.

4° Comme il s'agit d'une croyance révélée, la seule chose à examiner est le fait de la révélation. Dès qu'il est prouvé que Dieu a parlé, qu'il a révélé tel et tel article, il est absurde de vouloir examiner si cet article est vrai ou faux, c'est-à-dire conforme ou contraire à nos idées naturelles. Ce serait mettre en question si Dieu nous a trompés, ou s'il s'est trompé lui-même. Tel est néanmoins l'examen insensé auquel les incrédules veulent obliger tous les hommes. Pour savoir si un dogme est révélé ou non, ils veulent que l'on commence par juger s'il est vrai ou faux selon la lumière naturelle.

Est-il donc décidé que la raison est juge infaillible de toute vérité, que Dieu n'en sait pas plus que nous, qu'il ne peut pas exiger de nous la soumission à sa parole? Il y aura donc autant de religions que de têtes; les ignorants n'en auront aucune, puisqu'en vertu de leurs lumières naturelles ils ne sont en état de juger de la vérité ou de la fausseté d'aucun dogme quelconque.

C'est un orgueil insupportable de supposer que Dieu veut gouverner les savants autrement que les ignorants; qu'il veut sauver ceux-ci par une foi soumise, ceux-là par la vue intuitive de toute vérité. Dieu est-il moins le père, l'instituteur, le souverain des uns que des autres? Lorsqu'il a donné la révélation, y a-t-il mis la restriction, *sauf l'agrément et l'acceptation des philosophes?*

Leur clameur sur le défaut d'examen n'est qu'un piége grossier qu'ils tendent aux imprudents, pour les engager à lire leurs écrits; leur propre conduite est la réfutation des reproches dont ils nous chargent. Ils ne veulent pas que l'on enseigne la religion aux enfants, et ils font, pour les jeunes, des catéchismes d'athéisme et d'irréligion. Ils disent que les prêtres s'emparent de l'homme dès l'enfance pour le conduire à leur gré, et ils tâchent de soustraire les ignorants à l'instruction des prêtres, pour les endoctriner eux-mêmes. Ils reprochent aux hommes une aveugle crédulité, et eux-mêmes travaillent à les aveugler par des sophismes. Ils disent que la croyance des divers individus est une affaire de hasard; eux-mêmes sont déistes, athées ou pyrrhoniens, selon que le hasard leur a présenté l'un ou l'autre système : les chefs du parti ont enseigné tantôt l'un et tantôt l'autre; la foule des disciples a suivi comme un troupeau de moutons, sans y rien entendre, et sans s'informer où l'on voulait les conduire. Bien imprudents sont ceux qui se laissent mener par de tels maîtres!

ARTICLE IV.

De la tolérance, en fait de religion.

§ I.

Différents sens du mot de tolérance.

De tous les termes dont se servent les incrédules pour séduire les lecteurs peu instruits, il n'en est aucun dont ils aient autant abusé que du mot de *tolérance*, et auquel ils aient attaché un sens plus vague : tâchons de le fixer, et d'écarter les équivoques, avant d'examiner si la tolérance est ou n'est pas un devoir de la loi naturelle.

On entend sous ce nom, 1° la liberté accordée par le gouvernement civil aux sectateurs de différentes religions, d'en faire l'exercice public, d'en suivre les rites et la discipline, d'en enseigner les dogmes dans leurs assemblées; c'est ce que l'on appelle *tolérance civile* et politique. Dans tous les lieux où il y a une religion dominante, qui est censée la religion du prince et de l'Etat, la tolérance des autres religions peut être plus ou moins étendue; l'exercice peut en être plus ou moins limité, selon les conventions, les traités, les lois que le souverain a jugé à propos de faire pour le bien et la tranquillité de ses sujets. Est-il avantageux à un gouvernement quelconque de permettre l'exercice de plusieurs religions, ou de n'en autoriser qu'une seule? Ce n'est point à nous de résoudre ce problème; il tient à la politique, il dépend de plusieurs circonstances dont la combinaison n'est pas aisée. Parmi les philosophes qui ont écrit sur cette matière, il n'en est pas un seul

qui ait raisonné conséquemment, et se soit renfermé dans les bornes de la question.

2° La tolérance se prend, dans un autre sens, pour l'indifférence à l'égard de toutes les religions; elle consiste à les regarder toutes ou comme également vraies, ou comme également fausses, comme de simples lois nationales, qui n'obligent qu'autant qu'il plaît au gouvernement de les adopter ou de les protéger. Cette tolérance est la seule qui pût être goûtée par les incrédules : encore n'est-il pas possible de les accorder.

Selon les athées, toute religion est fausse et pernicieuse; en admettre une, c'est diviser les hommes, les rendre fanatiques et turbulents; la paix ne peut subsister entre eux dès qu'ils croient un Dieu. Cependant ces mêmes athées prêchent la tolérance, c'est-à-dire la liberté de tout croire et de tout enseigner, excepté la religion.

Les déistes, un peu moins fougueux, disent que la religion naturelle est la seule vraie et la seule nécessaire; que l'on ne doit en autoriser aucune autre exclusivement, ni la rendre dominante; qu'il faut laisser à tous les hommes la liberté d'embrasser celle qui leur plaira davantage. Quand on leur demande en quoi consiste cette prétendue religion naturelle, ils ne peuvent le dire; elle se réduit pour chaque individu à faire et à croire ce qu'il juge à propos.

3° Parmi les différentes communions chrétiennes, la tolérance se prend, dans un sens théologique, pour la possibilité de faire son salut dans telle religion. Ainsi les calvinistes ont accordé la tolérance théologique aux luthériens, en décidant que l'on peut faire son salut dans la profession du luthéranisme; ils l'ont refusée aux sociniens, avec lesquels ils n'ont jamais voulu fraterniser; quelques-uns sont convenus que l'on pouvait faire son salut dans la religion catholique; d'autres l'ont nié. On leur a démontré qu'ils étendent ou restreignent la tolérance théologique à leur gré et sans fondement; que selon leurs principes, ils ne peuvent la refuser à personne, pas même aux païens ni aux athées (1834).

Pour nous, convaincus que c'est à Dieu seul d'attacher le salut à quelles conditions il lui plaît, nous croyons que depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ, la seule religion vraie et salutaire était celle que Dieu avait révélée aux patriarches : que depuis la mission de Moïse, la religion juive était la seule que les Juifs pussent suivre en sûreté; que, depuis la venue de Jésus-Christ, la religion catholique est la seule qu'il nous ait marquée pour faire notre salut; que quiconque refuse de croire ce que l'Eglise enseigne, s'expose à la damnation. Nous nous fondons sur ces paroles : *Prêchez l'Évangile à toute créature; celui qui croira et recevra le baptême sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné* (1835).

4° La tolérance se prend encore pour la charité fraternelle qui doit régner entre tous les hommes, de quelque nation et de quelque religion qu'ils soient. Dans ce sens nous soutenons que le christianisme est la plus tolérante de toutes les religions; aucune autre ne commande aussi rigoureusement la charité universelle. Nous ajoutons, dans le même sens, que les incrédules sont les plus intolérants de tous les hommes, puisqu'ils ne gardent dans leurs discours et dans leurs écrits aucun des ménagements que la raison, la police et l'honnêteté prescrivent à tous les hommes : quand leurs opinions seraient tolérables, leurs procédés ne le seraient pas.

Lorsqu'ils demandent à grands cris la tolérance, qu'exigent-ils? L'impunité de la part de Dieu? C'est à lui seul d'en décider, et il s'en est clairement expliqué. L'indifférence des religions? Il faudrait abjurer la nôtre, être faussaires et menteurs de sang-froid : nous les prions de nous en dispenser. Il ne dépend pas de nous de regarder comme faux ce qui nous paraît vrai, de douter lorsque nous sommes convaincus, d'envisager la vérité et l'erreur comme des choses indifférentes. La charité fraternelle? Nous la devons même à nos ennemis; mais elle n'interdit point une juste défense; lorsqu'ils attaquent notre religion, il nous est permis de la venger. Cependant ils veulent la liberté de répandre leurs opinions, de publier leurs écrits, d'invectiver contre la religion, contre ceux qui la professent, contre le gouvernement qui la protége : selon eux, c'est un droit naturel. Voyons d'abord si cela est vrai dans leurs principes : nous consulterons ensuite la raison et les exemples qui doivent diriger notre conduite.

§ II.

Elle est limitée par les incrédules mêmes

1° Nos plus célèbres philosophes n'admettent point la tolérance illimitée. Ils enseignent, dans l'*Encyclopédie*, que l'athéisme, publiquement professé, est punissable de droit naturel. « L'homme le plus tolérant, disent-ils, ne disconviendra pas que le magistrat n'ait droit de réprimer ceux qui osent professer l'athéisme, et de les faire périr même, s'il ne peut pas autrement en délivrer la société... parce que l'athéisme renverse tous les fondements sur lesquels la conservation et la félicité des hommes sont principalement établies (1836.) »

« Punissez, disent-ils ailleurs, les libertins, qui ne secouent la religion que parce qu'ils sont révoltés contre toute espèce de joug, qui attaquent les mœurs et les lois en secret et en public; punissez-les, parce qu'ils déshonorent et la religion où ils sont nés, et la philosophie dont ils font profession : poursuivez-les comme les ennemis de l'ordre et de la société; mais plaignez ceux qui regrettent de n'être pas persuadés

(1834) PAPIN, *Traité sur la tolérance;* BOSSUET, *Avert. aux protest.*

(1835) *Marc.* XVI, 15.

(1836) *Encyclop.*, art. *Athéisme.*

(1837). » Où sont ces derniers parmi les incrédules?

Un autre ne veut pas que l'on établisse pour règle de ne jamais punir les écrits contre la religion; mais on doit laisser, dit-il, à la prudence du gouvernement et des magistrats, à déterminer en ce genre ce qu'il vaut mieux ignorer que punir (1838).

Selon les *Pensées philosophiques*, « lorsqu'on annonce au peuple un dogme qui contredit la religion dominante, ou quelque fait contraire à la tranquillité publique, justifiât-on sa mission par des miracles, le gouvernement a droit de sévir, et le peuple de crier, *crucifige* (1839). »

« Les ridicules outrageants, dit l'auteur d'*Emile*, les impiétés grossières, les blasphèmes contre la religion sont punissables.... parce que, dans ce cas, on n'attaque pas seulement la religion, mais ceux qui la professent; on les insulte, et ils ont droit de s'en ressentir (1840). »

Bolingbroke condamne les esprits forts qui se persuadent que, parce qu'un homme a droit de penser et de juger pour lui-même, il a aussi droit de parler comme il pense. « La liberté, dit-il, lui appartient en tant qu'il est raisonnable; mais il est gêné par les lois comme membre de la société (1841). »

David Hume ne veut reconnaître ni pour bons citoyens, ni pour bons politiques ceux qui travaillent à détruire la religion, parce qu'ils affranchissent les hommes d'un des freins de leurs passions, et qu'ils rendent l'infraction des lois de l'équité et de la société, plus aisée et plus sûre à cet égard (1842).

Voilà des déistes qui ne sont rien moins que tolérants; mais les athées usent de représailles. Selon eux, l'intérêt du genre humain exige que l'on renverse l'idole de la Divinité, dont l'idée et le nom ne sont propres qu'à remplir l'univers de carnage et de folies (1843).

« Ce n'est plus désormais que sur la destruction de la plupart des religions qu'on peut, dans les empires, jeter les fondements d'une morale saine. Tout dogme est un germe de discorde et de crimes jeté entre les hommes (1844). »

La raison irritée, indignée des maux que la croyance d'un Dieu a faits au genre humain, doit engager à étouffer cette notion funeste (1845).

De là les déclamations fougueuses par lesquelles ces nouveaux docteurs exhortent les peuples de l'Europe à exterminer le christianisme (1846).

L'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie* compare les intolérants à Ravaillac (1847). Si les incrédules le sont tous, il faut donc les condamner tous à être écartelés : nous appelons de cet arrêt; nous ne sommes pas aussi sanguinaires que les philosophes. Mais des leçons de tolérance dans la bouche de pareils boute-feux sont le comble du ridicule.

§ III.

Ils conviennent qu'elle est impossible et pernicieuse.

2° Ces docteurs pacifiques conviennent que la tolérance qu'ils prêchent est impraticable. « Il est peu d'hommes, dit l'auteur de l'*Esprit*, s'ils en avaient le pouvoir, qui n'employassent les tourments pour faire généralement adopter leurs opinions.... Ce n'est qu'à l'impuissance qu'on est généralement redevable de sa modération (1848). » Nous ne devons donc pas être fort reconnaissants de celle des philosophes. 3° Ils nous avertissent que la tolérance accordée à l'erreur est une lâcheté et une prévarication. « Dès que certaines opinions sont pernicieuses, nous devons les rejeter, et la raison nous prescrit de les détester à proportion de la grandeur des maux qu'elles causent... Ce qui nuit aux hommes doit être proscrit à jamais (1849). Qui tolère les intolérants se rend coupable de tous leurs crimes (1850). » A Dieu ne plaise que nous nous rendions responsables de tous les crimes que voudraient commettre les incrédules!

4° La liberté qu'ils demandent de dogmatiser serait-elle fort utile? Ils ont la complaisance de convenir qu'elle ne servirait à rien. « Selon leur opinion, l'empire des dieux en ce monde paraît inébranlable; l'athéisme n'est point fait pour le vulgaire, ni même pour le plus grand nombre des hommes; les spéculations sur ce point ne peuvent aboutir qu'à les laisser dans le doute et dans la dispute, comme ils y sont déjà (1851). »

5° Si nous jugeons de l'utilité de leurs veilles par les conversions qu'ils ont faites, nous serons encore plus édifiés. Nous avons vu ailleurs le portrait qu'ils ont tracé eux-mêmes de leurs prosélytes, et les motifs qui engagent la plupart à se plonger dans l'incrédulité (1852). Est-il fort avantageux à la société de laisser propager tranquillement cette peste publique?

(1837) *Encycl.*, art. *Fanatisme.*

(1838) *Mélanges de littérature*, tome IV, page 117.

(1839) *Pens. phil.*, n. 42.

(1840) V. *Lettre de la Montagne*, p. 195.

(1841) *Œuv. posth.*, t. III, p. 535.

(1842) *II*[e] *Essai*, t. III, p. 501.

(1843) *Système de la nature*, tome II, chap. 3 et 10.

(1844) *De l'Homme*, sect. I, c. 13 et 24.

(1845) *Système de la nature*, tome II, chap. 12 et 13.

(1846) *Hist. crit. de Jésus-Christ; Tableau des Saints*, etc.

(1847) *Questions sur l'Encyclop.*; article *Ravaillac.*

(1848) *De l'esprit*, 2[e] disc., ch. 3; *De l'homme*, t. II, sect. 9, c. 7.

(1849) *Système de la nature*, tome II, chap. 7, 11, 14.

(1850) *De l'homme*, t. II, sect. 4, c. 7.

(1851) *Système de la nature*, tome II, chap. 10, 13.

(1852) *Introduction à cet ouvrage*, § 14 et suivants.

6° L'un d'entre eux, après avoir vivement déclamé contre l'intolérance et la persécution, a redouté les conséquences de ses invectives. « Lorsque des discours, dit-il, et des écrits sans fruit pour le public, portent le trouble dans le cœur, soit des chefs équitables d'une société, ou des citoyens honnêtes, ils sont très-condamnables. Lorsque le dénonciateur est aveuglé par l'esprit de parti, par la passion, par l'intérêt personnel, c'est un calomniateur détestable, ou un lâche assassin, digne de la haine de ses concitoyens (1853). »

Pour savoir si l'on doit tolérer les incrédules, il faut donc voir si leurs écrits sont utiles ou sans fruit pour le public, s'ils portent la paix dans la société ou s'ils la troublent, s'ils attaquent des hommes pervers ou des citoyens honnêtes, si les auteurs sont poussés par un vrai zèle ou aveuglés par la passion, si ce sont des calomniateurs détestables ou des dénonciateurs vertueux. Qui décidera toutes ces questions? Seront-ce les coupables?

L'un dit que les Chrétiens sont des monstres abominables qui, depuis leur naissance, n'ont cessé d'abreuver la terre de sang humain. L'autre décharge sa colère sur les prêtres : à ses yeux ce sont des fourbes, des impies, des forcenés, qui distribuent au peuple des couteaux pour se massacrer. Celui-ci attaque les souverains, parce qu'ils s'entendent avec les prêtres pour opprimer les peuples et les rendre malheureux; celui-là en veut aux magistrats, parce qu'ils se liguent avec les prêtres pour déclarer la guerre aux incrédules. Un autre, plus hypocondre, s'en prend à Dieu même de ce qu'il a laissé éclore sur la terre une peste aussi destructive que le christianisme (1854). Sont-ils ivres, en démence, ou déterminés à se déshonorer? Nous n'en savons rien.

Voilà les préservatifs qu'ils nous fournissent eux-mêmes contre la tolérance qu'ils nous prêchent, mais nous n'avons pas besoin de leur avis : l'ordre de Dieu, notre intérêt, le droit essentiel à toute société, l'exemple de toutes les nations policées, telles sont nos règles; bornons-nous à les consulter.

§ IV.

Preuves de cette vérité.

En premier lieu, dès l'origine du genre humain, Dieu lui a prescrit une religion; c'était à lui seul de la donner telle qu'il lui plaisait, et c'est un bienfait. Tous ceux qui l'ont méconnue se sont égarés. Nous exposerons-nous au même malheur? Aucun particulier n'a droit de déroger à une religion divine, s'il n'est revêtu de la mission et de l'autorité de Dieu. Où sont les preuves de la mission des philosophes déistes, athées, sceptiques, tolérants ou intolérants?

En second lieu, la religion est nécessaire à l'homme pour son repos et pour son bonheur, pour fonder la morale et les liens de la société. Plus la religion est pure, plus ces avantages sont sensibles et durables. Un esprit bizarre qui attaque cette institution précieuse est un ennemi public; la haine que les incrédules ont excitée contre eux, chez toutes les nations, part d'un instinct naturel de l'humanité.

En troisième lieu, toute société a droit de faire des lois pour sa sûreté et son bien-être; tous les membres sont obligés de s'y conformer, sinon ils sont punissables. La société, en se soumettant à une religion sous l'autorité de Dieu même, lui a imprimé le caractère de loi sociale; Dieu seul a le droit de l'abroger ou d'en faire publier une autre : tout prédicant sans mission est un séditieux que la société doit punir et réprimer.

En quatrième lieu, tous les peuples policés se sont conduits selon ces principes; tous ont eu une religion publique, ont forcé les particuliers de la respecter et de s'y conformer.

Pour commencer par les nations modernes, par un édit du 13 avril 1773, les états généraux de Hollande ont proscrit, comme perturbateurs du repos public, ceux qui composent, impriment ou débitent des ouvrages contraires à la religion chrétienne; ils promettent 1,000 florins au dénonciateur. En Angleterre, Woolston fut condamné à une amende, et mourut en prison, pour les livres impies qu'il avait publiés. De nos jours, la république de Genève a condamné les ouvrages écrits contre la religion, et en a proscrit l'auteur. Plusieurs souverains ont fait de même en Allemagne. Nous n'alléguerons point les lois de l'Espagne et de l'Italie; mais celles de nos rois sont connues (1855). Qui a donné aux incrédules le privilége de les enfreindre?

Ils applaudissent aux souverains infidèles qui ont banni de leurs Etats le christianisme et ont sévi contre les missionnaires, parce que, selon leur opinion, l'Evangile portait le trouble parmi les sujets de ces princes (1856); et ils soutiennent que des rois nés dans la profession de cette religion, qui en sentent la vérité, la divinité, l'utilité pour le repos des peuples, doivent permettre à des cerveaux échauffés de semer l'irréligion et l'athéisme. Les souverains sont-ils donc faits pour se contredire aussi follement que les philosophes?

§ V.

Aucun peuple n'a été tolérant

Les anciens gouvernements n'ont pas été plus tolérants que les modernes.

Pythagore et ses disciples regardaient la

(1853) *Politique naturelle*, tome II, 6e discours, § 17.

(1854) Voyez *Syst. de la nat.*, *Contagion sacrée*, *Essai sur les préjugés*, *Le christianisme dévoilé*, *Le bon sens*, *De l'homme*, *Le Militaire philosophe*, *Histoire des établissements des Européens dans les Indes*, etc., etc.

(1855) Voyez le *Code de la religion et des mœurs*.

(1856) *Relation du bannissement des Jésuites de la Chine*.

religion comme la première loi et le fondement de toutes les autres (1857). Charondas, dans ses lois, met au rang des plus grands crimes le mépris des dieux, et veut que l'on défère aux magistrats ceux qui en sont coupables. Zaleucus, dans le prologue des siennes, exige que chacun honore les dieux selon les rites de sa patrie, et regarde ces rites comme les meilleurs. Platon, dans son dixième livre des *Lois*, dit que c'est un des devoirs de la législation et de la magistrature de punir ceux qui refusent de croire à la divinité selon les lois; que, dans une ville policée, l'on ne doit pas souffrir que quelqu'un blasphème contre Dieu.

Avant d'être admis au rang de citoyen, les jeunes Athéniens étaient obligés de promettre par serment qu'ils suivraient la religion de leur patrie, et la défendraient au péril de leur vie (1858). La condamnation de Socrate; le danger que coururent Anaxagore et Stilpon, pour avoir dit que le Soleil et Minerve n'étaient pas des divinités; le décret de mort porté contre Alcibiade, pour avoir blasphémé dans l'ivresse contre les mystères de Cérès; le supplice de plusieurs jeunes gens qui avaient mutilé les statues de Mercure (1859); la tête de Diagoras mise à prix pour cause d'athéisme; Théodore condamné à mort par l'Aréopage, avec quelques autres, pour le même fait; Protagoras obligé de fuir, pour éviter le même sort, prouvent assez que les Athéniens n'étaient pas fort tolérants sur l'article de la religion.

Aspasie, accusée d'impiété, ne fut sauvée que par l'éloquence, les prières et les larmes de Périclès. Il était ordonné, par un décret, que l'on eût à dénoncer ceux qui ne croyaient pas qu'il y eût des dieux. On fit mourir une prêtresse accusée de rendre un culte à des dieux étrangers. Quiconque aurait tenté d'introduire une nouvelle croyance était menacé de la même peine (1860).

Telle fut la tolérance des Grecs; les lois romaines ne sont pas plus indulgentes.

Une loi des Douze Tables défendait d'introduire des dieux et des rites étrangers sans l'aveu des magistrats. Cicéron répète la même défense dans un projet de lois; il regarde comme un crime capital le refus d'obéir aux décrets des pontifes et des augures; il fait remonter cette discipline jusqu'à Numa (1861). Dans une de ses harangues, il met la religion, les cérémonies, les auspices, les anciennes coutumes, au rang des institutions que les chefs de la république doivent maintenir et faire observer, même sous des peines capitales (1862). Selon Denys d'Halicarnasse, aucun rite étranger ne fut admis à Rome par autorité publique, comme cela se faisait dans d'autres villes (1863). Dans Dion Cassius, Mécène conseille à Auguste de réprimer toute innovation en fait de religion, non-seulement par respect pour les dieux, mais parce que cette témérité peut causer des troubles et des séditions dans une monarchie (1864).

La pratique fut conforme à ces principes. Plusieurs consuls furent punis; d'autres mis à mort pour avoir méprisé les auspices et les augures : une victoire remportée ne les mettait point à couvert du supplice (1865). L'an 326 de Rome, on chargea les édiles de veiller à ce que l'on n'adorât point d'autres dieux que les anciens, et que l'on n'introduisît aucun nouveau rite. L'an 568, le consul Posthumius fit renouveler cette ancienne police (1866). L'an 605, on abattit les temples d'Isis et de Sérapis; un consul leur donna le premier coup : on chassa de Rome ceux qui voulaient y introduire le culte de Jupiter Sabazius (1867). Même sévérité en 701. Sous Tibère, les Juifs furent bannis d'Italie, condamnés à quitter leur religion, sous peine d'être réduits en servitude, et les rites égyptiens furent défendus (1868). Les Juifs furent bannis de nouveau sous l'empire de Claude. Les édits portés contre les Chrétiens par Néron et par ses successeurs étaient une suite des anciennes lois et de l'usage constamment observé à Rome. Plus d'une fois les philosophes en furent chassés à cause de leur doctrine pernicieuse; ils le furent sous Vespasien, à cause de leur insolence (1869). Cicéron dit que c'est une coutume impie et condamnable de disputer contre l'existence des dieux, soit qu'on le fasse sérieusement ou non; il dit qu'en fait de religion, l'on doit s'en rapporter aux pontifes et non aux philosophes (1870).

§ VI.

La plupart ont donné dans l'excès contraire.

Si donc cet orateur et d'autres écrivains, Lucrèce, Horace, Pétrone, Pline, Tacite, Lucien, César, ont parlé souvent en incrédules, c'était une violation de la police et des lois anciennes, un effet de l'épicuréisme introduit à Rome avec la corruption des mœurs : Juvénal le reproche aux Romains comme une turpitude de laquelle leurs pères étaient incapables (1871).

On connaît l'aversion des Egyptiens pour tous ceux qui n'étaient pas de leur religion, la haine des Perses contre l'idolâtrie des Grecs; les vexations qu'Alexandre exerça contre les mages; les persécutions qu'essuyèrent les Juifs de la part des rois de

(1857) Jamblique, *Vie de Pythagore*, c. 30.
(1858) Stobée., serm. 41 et 42.
(1859) Plutarque, *Vie d'Alcibiade*.
(1860) Josèphe, *contre Appion*, l. ii, c. 8.
(1861) Cic., *De leg.*, l. ii.
(1862) *Pro Sextio*, n. 45.
(1863) *Hist.*, l. ii.
(1864) Dion, l. lii.
(1865) Bayle, *Pensées sur la comète*, § 102.
(1866) Tite Live, livre iv, n. 30; livre xxxix, n. 16.
(1867) Valère-Maxime, l. i, ch. 1, n. 3, etc., c. 3, n. 2.
(1868) Dion, l. xl, p. 159.
(1869) Tac., *Annal.*, l. ii, n. 85; Suét., *Vie de Tibère*.
(1870) *De nat. deor.*, l. ii et iii.
(1871) *Mém. de l'Acad.*, t. XXXIV, in-4°, page 110.

Syrie; celles que souffrirent les Chrétiens dans la Perse aussi bien que dans l'empire romain.

Approuvez-vous ces excès? demanderont sans doute nos adversaires. Non : il est question de montrer quelles ont été les lois et la police de tous les peuples, et non de justifier leur conduite en toutes choses. L'abus d'une loi sage ne prouve point qu'elle soit injuste; une sévérité outrée en fait de police n'est point une démonstration de l'injustice de la police. Entre l'intolérance aveugle et l'indifférence pour la religion, il y a un milieu, qui est de réprimer la licence autant que le bien de la société l'exige. Quel avantage peut procurer à la société l'irréligion des philosophes?

Ces exemples, disent-ils, prouvent les dangers inséparables de l'intolérance; en faire un devoir, c'est armer les peuples les uns contre les autres, s'exposer à remplir l'univers de guerres et de carnage.

Réponse. Armer les peuples les uns contre les autres, et armer la société contre des particuliers athées et irréligieux, ce n'est pas la même chose : un peuple n'a point d'inspection sur la conduite d'un autre peuple; mais le gouvernement a autorité sur les actions des particuliers. Si, par *intolérance*, on entend un zèle cruel, injuste, farouche, nous le condamnons; il n'est point inspiré par la religion, mais par les passions. C'est à nos adversaires de démontrer que tout zèle de religion est nécessairement injuste.

§ VII.

Première objection : Le milieu entre les deux excès est impossible.

Première objection. Le prétendu milieu entre la tolérance illimitée et le faux zèle est impossible. 1° Tous les hommes ne peuvent avoir les mêmes idées, la même croyance, le même culte; puisque toute religion inspire le prosélytisme et l'intolérance, il est impossible qu'elle ne soit pas un germe de division. 2° Ceux qui professent différentes religions, ne sauraient être également doux et modérés : donc il est impossible que les uns ou les autres ne poussent le zèle à l'excès : donc le seul remède est l'indifférence pour la religion.

Réponse. Excellent remède! il est pire que le mal. 1° C'est comme si l'on disait : Tous les peuples ne peuvent avoir le même langage, les même lois, les mêmes mœurs; comme chaque peuple se passionne pour les siens et méprise ceux des autres, il est impossible qu'il n'en résulte un germe de division : voilà ce qui rendit injustes les Grecs et les Romains envers les peuples qu'ils nommaient *Barbares*, et ce qui retient toutes les nations dans un état de guerre. Donc il faudrait étouffer l'attachement aux lois et aux mœurs.

Le prétendu patriotisme des Grecs et des Romains était un vrai fanatisme; il les a rendus perturbateurs du repos de toutes les nations (1872); d'autres républicains n'ont été guère moins injustes : donc il faut établir chez tous les peuples l'indifférence pour la patrie. Aujourd'hui le zèle des philosophes est un pur fanatisme : donc il faut exterminer la philosophie.

2° Est-il plus aisé de rendre tous les hommes athées ou indifférents que de leur donner à tous la même religion? Nos adversaires conviennent que l'athéisme n'est pas fait pour le commun des hommes, et que quiconque admet un Dieu doit être intolérant : donc le germe de division contre lequel ils déclament est indestructible. Quand ils tourneraient toutes les têtes en France, étendront-ils leur apostolat jusqu'à la Chine et à l'Amérique? Cela n'est pas à craindre; la nation à laquelle ils auront inspiré l'athéisme, sera donc un objet d'exécration pour toutes les autres. Ils conviennent que l'athéisme est détesté de tous les hommes; ils le placent au milieu de nous comme un tison embrasé parmi des monceaux de paille; ensuite ils nous prêchent gravement la tolérance : pour cimenter la paix, ils commencent par déclarer la guerre.

3° Pourquoi est-il impossible de donner à tous les hommes la même religion? Parce qu'ils ne sont pas tous raisonnables; et c'est par cela même qu'ils ne peuvent s'accorder sur rien : l'athéisme leur donnera-t-il une plus forte dose de raison? L'indifférence pour la religion ne peut accorder même les philosophes; les uns sont déistes, les autres matérialistes, les autres sceptiques, et ils veulent que cette indifférence accorde tous les hommes. Il est cent fois plus absurde de vouloir faire régner une maladie générale et uniforme, que de vouloir procurer une santé universelle.

§ VIII.

Deuxième objection : Il est injuste de punir un homme pour des opinions.

Deuxième objection. C'est une injustice de punir un homme pour des opinions : s'il y a quelque chose qui m'appartienne de droit naturel et divin, ce sont mes pensées; toutes les puissances de la terre réunies ne me forceront jamais de penser ce que je ne pense pas, de vouloir ce que je ne veux pas, de prendre pour vrai et évident ce qui me paraît faux et absurde. S'il y eut jamais un despotisme insensé, c'est celui qui veut dominer sur l'intelligence et la raison des hommes (1873).

Réponse. Quand j'aurais le droit de penser ce qu'il me plaît, ai-je aussi le droit de l'enseigner, de le professer publiquement, de l'écrire, de l'imprimer? Un séditieux puni pour avoir troublé par ses maximes la tranquillité publique, est-il châtié pour de simples opinions? Mes pensées sont à moi seul; tant qu'elles sont purement intérieures, aucune puissance humaine ne peut y

(1872) *Encycl.*, art. *Fanatisme.*
(1873) *Syst. social*, IIe partie, c. 5 ; *Polit. natur.* tome II disc. 6, 14; *De l'homme*, tome I, sec. 4, c. 17.

avoir inspection; si je les fais connaître par des discours, par des écrits, par des actions, dès lors elles affectent la société. Lorsque des théologiens ont enseigné des opinions dangereuses, on a sévi contre eux; les philosophes ne l'ont pas trouvé mauvais : les écrits de ceux-ci sont-ils censurés? ils crient à l'intolérance et à la persécution.

La pensée, disent-ils, est au nombre des propriétés, et l'on entend par ce mot le droit que j'ai de rendre à Dieu le culte que je crois lui être le plus agréable; quiconque me dépouille de ce droit, viole ma propriété, et quel que soit son rang, il est punissable (1874).

Réponse. Même sophisme. La pensée n'est qu'un culte intérieur; il s'agit de savoir si j'ai le droit de la rendre publique, et de troubler ainsi l'ordre établi par Dieu lui-même et par la société. D'ailleurs l'athéisme est-il un culte rendu à Dieu?

Mais on ne change point, disent-ils encore, la façon de penser des hommes en sévissant contre eux; on les aigrit au contraire, on les rend plus opiniâtres. Soit. L'opiniâtreté ne donne point droit à l'impunité. Quand on saurait que le châtiment d'un crime ne corrigera pas le coupable, il ne serait pas moins nécessaire de faire justice, pour intimider ceux qui seraient tentés de suivre le mauvais exemple.

§ IX.

Troisième objection : Les opinions ne sont dangereuses que lorsqu'elles sont gênées.

Troisième objection. Les opinions ne sont dangereuses qu'autant qu'on les gêne; dans les pays où règne la liberté de penser, il y a moins de trouble qu'ailleurs. Si une opinion est fausse, elle aura peu de partisans; si elle est absurde, elle n'excitera que le mépris; si elle est pernicieuse, l'auteur sera puni par l'indignation publique. Les disputes des philosophes et des théologiens ne peuvent faire de mal qu'autant que l'on y attache d'importance : il faut donc établir l'indifférence des opinions.

Réponse. Fausses maximes. 1° Selon les athées, la croyance d'un Dieu n'est jamais indifférente; gênée ou non gênée, elle ne peut produire que du mal : selon nous, c'est l'athéisme qui mérite ce reproche. Si les athées étaient les maîtres, ils se croiraient obligés en conscience d'exterminer tout homme qui annoncerait un Dieu. Ils disent qu'un tyran athée serait un homme inconséquent, qu'il serait moins à craindre qu'un tyran fanatique (1875). Dieu nous préserve de l'esprit conséquent des athées! ils déraisonnent trop évidemment pour nous donner envie de nous reposer sur leurs conséquences. Un tyran fanatique ou autre ne raisonna jamais; la raison et la religion condamnent également le fanatisme et la tyrannie.

2° Toute opinion séditieuse est digne de châtiment. Sous un gouvernement monarchique, on a droit de punir des citoyens qui enseignent que « le fardeau de l'administration est trop grand pour être porté par un seul homme; que la société doit limiter le pouvoir qu'elle confie à ses chefs; que des chefs qui nuisent à la société perdent le droit de lui commander, etc.; qu'en France, le peuple n'est sorti de la tyrannie féodale, que pour tomber sous le despotisme des rois, etc. (1876). » Le gouvernement est très-indulgent lorsqu'il tolère une pareille doctrine; il en est de même des invectives lancées contre un ordre de citoyens quelconque.

3° Les opinions les plus fausses et les plus absurdes trouvent des sectateurs; des enthousiastes ont souvent formé un parti redoutable avant que l'on eût pensé à les réprimer. Il y a des temps de vertige où les hommes courent après l'erreur et vont au-devant de la séduction. Toute opinion qui favorise le libertinage est accueillie par les cœurs pervers, et ils sont toujours en grand nombre.

4° L'indifférence des opinions est absurde; il est dans la nature de l'homme qui raisonne ou qui croit raisonner, d'attacher de l'importance à ses opinions, de demeurer ferme dans ce qu'il prend pour la vérité, de vouloir prouver qu'il a raison, gagner des partisans, amener les autres à ses idées. L'indifférence est encore plus impossible, quand il s'agit de choses qui intéressent par elles-mêmes; telle est la religion, puisqu'elle doit décider de notre sort en ce monde et en l'autre. Si les incrédules la tenaient pour indifférente, ils ne crieraient pas si fort contre elle.

5° Selon les matérialistes, nos opinions sont l'effet nécessaire du tempérament, de l'organisation, des idées qui, à notre insu, se sont logées dans notre cerveau (1877); en nous prêchant l'indifférence, ils veulent donc que nous soyons organisés comme eux, pétris de la même matière, prévenus des mêmes idées. S'il est ridicule de vouloir donner à tous les hommes la même religion, ne l'est-il pas de prétendre leur donner à tous la même indifférence?

Mais il faut prêcher à tous la douceur et la modération. Qui en doute? Personne n'a plus besoin de cette leçon que les incrédules.

§ X.

Quatrième objection : Toute religion doit être permise.

Quatrième objection. Lors même qu'il y a une religion dominante, elle doit laisser à toutes les autres un exercice public et

(1874) *De l'homme*, t. I, sect. 10, c. 7.

(1875) *Syst. de la nat.*, tome II, ch. 12, p. 344, 345.

(1876) *Syst. de la nat.*, t. I, ch. 9; t. II, c. 9; *Le bon sens*, § 179; *Syst. social*, IIe partie, ch. 1; *De l'homme*, t. II, sect. 9, note 10; *Hist. des établiss.*, t. VII, c. 4, etc.

(1877) *Syst. de la nat.*, t. I, ch. 9 et 10; *Le bon sens*, § 155.

tranquille; cette liberté est l'accord du cri de la nature avec celui de la conscience, des intérêts avec les devoirs; c'est la religion universelle de toutes les âmes justes, éclairées, amies du ciel et de la terre, de Dieu comme leur père, des hommes comme leurs frères (1878).

Réponse. De ces maximes pompeuses, les athées concluent que la profession publique et tranquille de leur doctrine est l'accord du cri de la nature avec celui de la conscience, etc. Serons-nous dupes de ce patelinage? La tolérance peut être praticable lorsque la religion dominante ne court aucun danger; mais lorsque des ennemis fougueux éclatent en invectives contre elle, c'est insulter à ses sectateurs que de leur dire : Tolérez-nous jusqu'à ce que nous soyons assez puissants pour vous forcer d'apostasier.

Ce n'est point aux ennemis déclarés de toute religion qu'il convient de réclamer les droits des différentes religions; avocats perfides, ils font semblant de les favoriser toutes afin de n'en laisser subsister aucune. Ils reprochent à toutes les sectes de n'avoir été tolérantes que lorsqu'elles étaient faibles et dans l'impuissance de persécuter : quelle caution nous donneront-ils de leur propre indulgence, dans le cas où ils seraient les maîtres d'assouvir la haine qu'ils font éclater contre la religion dominante?

Si jusqu'à ce jour, disent-ils, on eût gardé le silence sur la religion, les peuples seraient encore plongés dans une superstition grossière; si la république avait eu le même droit au temps de l'idolâtrie, nous serions encore idolâtres : on fit boire la ciguë à Socrate sans injustice; Néron et Dioclétien ne furent point d'atroces persécuteurs (1879).

Réponse. Ce n'est point par des dissertations philosophiques, mais par la mission divine des apôtres que les peuples ont été guéris de leurs superstitions; les philosophes ont rendu athées quelques idolâtres; ils n'en ont converti aucun. Jamais la république n'eut le droit de fermer la bouche à des prédicateurs qui prouvent leur mission divine; elle l'aura toujours d'imposer silence aux prédicants de l'irréligion. Socrate n'a point invectivé contre la religion d'Athènes, ni contre ses ministres : quelle raison pouvait autoriser Néron et Dioclétien à sévir contre les sectateurs du christianisme? Ceux-ci ne parlaient pas sur le ton des incrédules du XVIIIe siècle.

§ XI.

Cinquième objection : Les Grecs étaient tolérants.

L'auteur du *Traité sur la tolérance* soutient que les Grecs et les Romains la pratiquaient : détruira-t-il les preuves que nous avons données du contraire?

Cinquième objection. Les Grecs, dit-il, n'avaient aucune répugnance à honorer les dieux des autres nations. Un étranger arrivait-il dans une ville, il commençait par adorer les dieux du pays; on ne manquait jamais de vénérer les dieux, même de ses ennemis. Les Troyens faisaient des prières aux dieux qui combattaient pour les Grecs : Alexandre alla dans les déserts de la Libye consulter l'oracle de Jupiter Ammon, quoique les Grecs eussent un Jupiter chez eux. Lorsqu'on assiégeait une ville, on faisait un sacrifice et des prières aux dieux de la ville pour se les rendre favorables : ainsi au milieu même de la guerre, la religion réunissait les hommes. L'auteur conclut que les anciens peuples policés ne gênaient point la liberté de penser; ils n'avaient qu'un culte, mais ils permettaient une foule de systèmes particuliers (1880).

Réponse. Il fallait dire au contraire que ces peuples n'avaient qu'un seul et même système, savoir la pluralité des dieux; qu'en conséquence, ils pratiquaient une infinité de cultes particuliers, qui n'avaient rien d'opposé l'un à l'autre.

Un païen, persuadé qu'il y avait dans tous les lieux des dieux particuliers et indigètes, protecteurs des contrées où leur culte était établi, agissait conséquemment, lorsqu'en y arrivant il adorait ces dieux locaux. Les Troyens, en invoquant les dieux des Grecs, les Romains en invoquant les dieux des villes qu'ils assiégeaient, raisonnaient de même. Quoique Jupiter fût adoré dans la Grèce, il ne rendait pas des oracles partout : Alexandre pouvait donc aller le consulter en Libye. Mais les Grecs ont-ils jamais souffert un système qui attaquait leurs dieux, ou approuvé une religion qui n'en adorait qu'un seul?

Dire qu'au milieu même de la guerre la religion réunissait les hommes, c'est une dérision. Les Grecs exterminèrent les Troyens, quoique adorateurs des mêmes dieux; les Romains détruisirent Carthage, malgré le culte de Junon et de Saturne : après avoir invoqué les dieux d'une ville prise d'assaut, on n'en massacrait pas moins les habitants.

Encore une fois, il fallait détruire les faits par lesquels nous avons prouvé l'intolérance des Grecs.

Mais on trouvait bon, dit notre auteur, que les épicuriens niassent la Providence et l'existence de l'âme. Soit. On trouvait aussi très-mauvais que d'autres philosophes enseignassent l'athéisme, et on mit leur tête à prix. Les épicuriens, en niant la Providence, admettaient des dieux, du moins pour la forme; ils remplissaient tous les devoirs extérieurs de la religion publique, ils n'invectivaient point contre elle; *on les laissa en paix, comme ils y laissaient les dieux* (1881). Diagoras et les autres, en soutenant qu'il n'y avait point de dieux, anéantissaient la religion; ils ne furent pas épargnés. Il est

(1878) *Hist. des établ. des Europ.*, tome VII, c. 6, p. 119.
(1879) *Vie de Sénèque*, p. 324.

(1880) *Traité sur la tolér.*, c. 7; *Philos. de l'hist.*, 26.
(1881) *Philos. de l'hist.*, c. 26.

donc certain que nos Diagoras modernes se seraient très-mal trouvés de la tolérance des Grecs.

§ XII.

Sixième objection : La liberté régnait sur les théâtres.

Sixième objection. Il y a un fait plus propre à la prouver, c'est la liberté accordée aux auteurs dramatiques. Plusieurs tragiques ont parlé sur le théâtre contre le polythéisme. Aristophane lançait contre les dieux des traits de satire sanglants. Saint Augustin reprocha aux païens d'adorer dans les temples les mêmes dieux dont ils se moquaient sur le théâtre (1882) ; comment accorder cette licence avec la rigueur exercée contre certains philosophes ?

Réponse. Ce n'est point à nous de concilier les contradictions des païens. Ces mêmes Athéniens qui toléraient Aristophane, avaient voulu lapider Eschyle pour l'impiété d'un de ses drames (1883). Ce peuple léger, frivole, inconstant, ne s'accorda jamais avec lui-même. Après avoir ri des sarcasmes lancés contre les dieux, il allait leur prodiguer l'encens dans les temples. Comme il leur attribuait des crimes, il pouvait bien aussi leur prêter du ridicule ; ces dieux bizarres n'exigeaient ni le respect, ni l'estime de leurs adorateurs, ils ne demandaient que des offrandes et des victimes. De même un Chinois, mécontent de son idole, la roue de coups, lui crache au visage, la traîne dans la boue ; lorsqu'il est apaisé, il se prosterne devant elle et lui fait des présents. Les philosophes qui révoquaient en doute l'existence des dieux, attaquaient la substance même de la religion, et la base de la législation : le cas est tout différent.

Cette folle conduite ne doit point nous servir de modèle. La vraie religion ne tolère ni le mépris, ni l'indécence, ni l'impiété ; elle exige nos respects aussi bien que notre zèle ; il ne convient qu'à elle d'être jalouse de ses droits.

On se rappelle la condamnation de Socrate. Notre philosophe tolérant soutient qu'il ne fut point mis à mort pour cause d'irréligion, mais qu'il fut la victime d'un parti furieux de sophistes, d'orateurs, de poëtes animés contre lui.

Cependant il a dit dans un autre ouvrage, que Socrate fut condamné pour s'être élevé contre le culte extérieur de son pays, et pour s'être fait des ennemis puissants fort mal à propos (1884) Il prétend ici que si la religion fut cause de cette condamnation, cela n'est pas à l'honneur de l'intolérance ; que la vengeance exercée contre les accusations de Socrate, et les honneurs rendus à sa mémoire, sont au fond le plus terrible argument que l'on puisse alléguer contre l'intolérance.

Examinons ce terrible argument : Socrate fut condamné sur une accusation d'irréligion (1885), mais accusation fausse et non prouvée ; l'ordre qu'il donna en mourant d'immoler un coq à Esculape, démontre qu'il suivait la religion de sa patrie. Après sa mort, les Athéniens, convaincus de son innocence, honorèrent sa mémoire et détestèrent ses accusateurs : cela ne prouve point leur intolérance en fait de religion.

Voilà, dira-t-on, un exemple horrible des fureurs du faux zèle dans les accusateurs et les juges de Socrate : cela fait-il honneur à l'intolérance ?

Réponse. Cela ne fait pas plus d'honneur à la philosophie, à l'éloquence, à la poésie, puisque les ennemis de Socrate étaient des sophistes, des orateurs et des poëtes. Disons mieux, il n'en résulte rien contre la religion, ni contre les lettres ; les crimes d'un homme ne retombent ni sur sa profession, ni sur ses talents. L'on peut abuser du zèle de religion comme on abuse des sciences ; intenter une fausse accusation d'irréligion, comme on calomnie sur un autre article ; parce qu'un homme a été injustement condamné comme faux monnayeur, il ne s'ensuit pas que l'on ait tort de prohiber la fausse monnaie.

Si Socrate, un peu hargneux comme tous les philosophes, s'est fait des ennemis mal à propos, est-ce la faute de la religion ou de la philosophie ?

Les Athéniens, continue l'auteur, avaient un autel dédié aux dieux étrangers, aux dieux des autres nations qu'ils ne connaissaient pas. Nous en convenons ; c'est toujours une conséquence des idées du paganisme sur la multitude des dieux locaux et tutélaires : le culte de l'un ne dérogeait point à celui des autres.

Il prétend que la guerre sacrée soutenue contre les Phocéens, n'était pas une guerre de religion ; elle ne fut pas allumée, dit-il, pour le dogme, pour des arguments de théologie ; il s'agissait de savoir à qui appartiendrait un champ.

Cela est faux. La guerre fut déclarée aux Phocéens, et dura pendant dix ans, parce qu'ils avaient pillé le temple de Delphes ; elle ne finit que par la destruction de toutes les villes de la Phocide (1886). Il s'agissait donc du culte ou d'un crime commis contre le culte. On n'aurait pas appelé *guerre sacrée* un démêlé qui n'aurait eu pour objet que la possession d'un champ

§ XIII.

Septième objection : L'incrédulité était soufferte à Rome.

L'auteur n'est pas mieux instruit sur la conduite des Romains.

Septième objection. Depuis Romulus, dit-il, jusqu'à la naissance du christianisme, vous ne voyez pas un seul homme persécuté pour ses sentiments. Cicéron douta de tout, Lucrèce nia tout, Pline écrivit qu'il

(1882) *De civ. Dei*, l. VI, c. 6.

(1883) ÉLIEN, *Hist. div.*, c. 19.

(1884) *Remarques sur les pensées de Pascal*, n. 31.

(1885) PLATON, *Mort de Socrate;* XÉNOPHON, *De memorab. Socrat.*, l. I.

(1886) PAUSAN., l. X, c. 2 et 3 ; DIODORE, I ; STRABON, XVI, c. 2, l. IX ; PLINE, l. IV, c. 3.

n'y a point de Dieu; et on ne leur en fit jamais le plus léger reproche. Selon Cicéron et Juvénal, personne ne croyait plus aux enfers : on chantait sur le théâtre qu'il n'y a rien après la mort; ces maximes n'excitèrent jamais le moindre murmure : les Romains étaient donc très-tolérants (1887).

Réponse. La plupart de ces faits sont faux. Lorsque des consuls furent mis à mort pour avoir méprisé les aruspices et les augures, que les magistrats sévirent contre les rites étrangers, que les épicuriens et d'autres philosophes furent chassés, ce ne fut certainement pas par un esprit de tolérance ou d'indifférence pour la religion.

Cicéron philosophe ne douta point de tout. Après avoir discuté la question de l'existence des dieux, selon la méthode des académiciens, il finit par donner la préférence au sentiment des stoïciens, qui déifiaient toute la nature, par conséquent à la religion des Romains. Dans ses *Tusculanes*, il soutient de toutes ses forces l'immortalité de l'âme. Comme orateur et magistrat, Cicéron prescrit la religion, en fait un devoir essentiel du citoyen; on le voit par sa *Harangue pour Sextius*, et par ses livres des *Lois*.

Lucrèce, Pline et d'autres embrassèrent l'épicuréisme; mais ils ne violèrent ni n'insultèrent jamais la religion publique, ne déclamèrent jamais contre ses ministres.

Le peuple même ne croyait plus aux enfers; mais Juvénal le reproche aux Romains comme une impiété dont leurs pères étaient incapables. Il leur reproche encore un luxe effréné, l'impudicité contre nature, l'adultère public, le meurtre des enfants, la brutalité envers les esclaves, la gourmandise, l'injustice, l'hypocrisie. Ce tableau des mœurs romaines, dépravées par l'irréligion, ne nous donne pas une haute idée des salutaires effets de la tolérance.

On a souvent débité des impiétés sur notre théâtre aussi bien que sur celui de Rome, et nous savons à quel auteur nous en sommes principalement redevables : la licence effrénée et irréformable des auteurs dramatiques prouve la nécessité de la police, et non l'utilité de la tolérance.

Selon notre philosophe, le grand principe du sénat et du peuple romain était de laisser au dieux seuls le soin de venger les offenses faites aux dieux.

Cela est faux; nous avons prouvé le contraire. Les offenses faites aux dieux sont un outrage fait aux lois, puisque la religion est une partie des lois; c'est une injure faite aux hommes, lorsqu'on attaque par des calomnies grossières ceux qui enseignent et professent la religion.

César, en subjuguant les Gaulois, ne toucha point à leur religion, et leur laissa leurs druides; cela n'est pas étonnant : convenait-il de toucher d'abord à la religion d'un peuple encore très-peu soumis? Mais sous le règne de Claude, les druides furent détruits, et les dieux des Gaulois firent place à ceux des Romains. Ce fait prouve contre l'auteur.

Les Romains, dit-il, permettaient tous les cultes. Il n'en est rien. Jamais le culte des Gaulois ne fut permis ni toléré à Rome. Quand on y aurait introduit un dieu gaulois ou égyptien, cela ne dérangeait rien au système de la religion romaine, ni au culte des dieux anciens.

§ XIV.

Huitième objection : Les Juifs y étaient tolérés.

Huitième objection. Les Juifs, adorateurs d'un seul Dieu, furent tolérés à Rome : « Ils y commerçaient dès le temps de la guerre Punique; ils y avaient des synagogues du temps d'Auguste, et ils les conservèrent presque toujours, ainsi que dans Rome moderne. Y a-t-il un plus grand exemple que la tolérance était regardée par les Romains comme la loi la plus sacrée du droit des gens? »

Réponse. Nous avons vu que, sous Tibère et sous Claude, les Juifs furent bannis, condamnés ou à la servitude ou à changer de religion. Quand cela ne serait pas, puisqu'ils ont des synagogues dans Rome moderne, il s'ensuivra aussi que dans le centre même de la religion catholique, la tolérance est une loi sacrée du droit des gens. Les Juifs ont aussi des synagogues à Metz et à Bordeaux; ils sont soufferts en Alsace, et les luthériens y ont des temples : s'ensuit-il qu'il faut admettre parmi nous, non-seulement toute religion, mais encore l'athéisme et l'irréligion? Si les Juifs et les luthériens se permettaient contre la religion de l'État les mêmes fureurs que les philosophes, ils ne seraient plus tolérés ni tolérables.

Notre philosophe soutient qu'il est très-faux que les Chrétiens aient été persécutés par les Romains pour cause de religion : nous prouverons dans notre troisième partie que ce fait est vrai et incontestable.

On voit le peu de justesse et de solidité des raisons que cet auteur a confusément rassemblées pour établir la tolérance : on ne sait pas seulement ce qu'il entend par là. Son but paraît être de prouver qu'il faut accorder aux calvinistes la tolérance civile et politique. S'il s'était renfermé dans les bornes de cette question, elle nous serait étrangère; mais il accumule des sophismes pour établir l'indifférence des religions, et autoriser la licence des discours et des écrits contre toute religion en général : c'était un excellent moyen de décréditer la cause qu'il entreprenait de défendre.

Si le gouvernement et les magistrats, indignés des calomnies, des blasphèmes, des principes séditieux, de la morale empestée des incrédules, se croyaient obligés de sévir contre eux, faudrait-il s'en prendre à la religion, à ses ministres, au zèle mal entendu des croyants, plutôt qu'à la démence des athées qui veulent tout braver?

(1887) *Traité sur la tolér.*, c. 8.

Encore une fois il faut distinguer la tolérance civile, ou l'exercice libre d'une religion différente de celle de l'Etat d'avec la licence des discours et des écrits. Quand les calvinistes, les luthériens, les juifs seraient tolérés en France sans aucune réserve, il ne serait jamais permis aux uns ni aux autres d'invectiver et de déclamer contre la religion dominante et contre ses chefs. Cette licence est contraire à l'honnêteté et à la tranquillité publique ; elle attaque les personnes, elle ne peut produire aucun bien, et jamais elle n'a été soufferte dans aucun Etat policé.

§ XV.

Raisons qui ont fait bannir de la Chine le christianisme.

Selon l'auteur de la *Politique naturelle*, si le gouvernement chinois a proscrit le christianisme, l'intolérance de cette religion, l'indépendance où ses ministres veulent être de la puissance temporelle, enfin le tort que le célibat fait à la population, furent les motifs qui déterminèrent les empereurs chinois à la bannir de leurs Etats (1888).

Réponse. Faussetés et calomnies. Dans les mémoires présentés à l'empereur de la Chine par les mandarins contre le christianisme, ils ne font aux missionnaires aucun de ces reproches. Ils allèguent seulement que cette religion est nouvelle et étrangère dans l'empire; qu'elle n'admet ni divinité, ni esprits, ni ancêtres (1889). Il est faux que les missionnaires aient prétendu être indépendants de la puissance temporelle. C'est une absurdité de penser que les Chinois, qui font périr toutes les années plus de trente mille personnes nouveau-nées, aient craint que le christianisme ne nuisît à la population par le célibat; il y a chez eux des millions de bonzes qui gardent le célibat. Un de nos philosophes dit que la population est si excessive à la Chine, que la politique devrait prendre des mesures pour l'arrêter (1890). Celui-ci prétend que le christianisme en a été banni de peur qu'il ne nuisît à la population. Mais il est décidé que nos adversaires se contrediront sur tout, parce qu'ils ne sont ni instruits, ni de bonne foi sur rien.

Ils diront sans doute qu'en mettant leurs excès sous les yeux des lecteurs, nous avons intention d'alarmer les souverains et leurs ministres, d'aigrir les magistrats, de soulever le clergé, d'ameuter le peuple contre les philosophes; telles sont leurs clameurs ordinaires. Ce n'est point là notre dessein; ils ne sont pas des ennemis assez redoutables pour qu'il soit nécessaire de recourir à des moyens violents. Nous applaudissons au mépris que le gouvernement et les magistrats témoignent pour le fanatisme philosophique; ils ont jugé sans doute que cette maladie se détruirait par ses propres convulsions, qu'il était inutile d'employer des châtiments dans un cas où il ne faut que des sifflets. Montrer nos philosophes tels qu'ils sont, c'est assez pour leur ôter tout crédit.

Nous examinerons dans notre deuxième partie l'intolérance que l'on reproche aux Juifs, et dans la troisième celle dont on accuse le christianisme.

CHAPITRE DIXIÈME.

DES DEVOIRS QUE LA LOI NATURELLE IMPOSE A L'HOMME ENVERS LUI-MÊME.

§ UNIQUE.

Erreurs des incrédules sur ce point.

L'homme ne peut répondre à la dignité de sa nature, ni s'estimer ce qu'il vaut, qu'autant qu'il connaît le prix des bienfaits et des dons que Dieu a daigné lui accorder. En l'accoutumant à se regarder comme l'ouvrage d'une nature aveugle, comme une brute ou comme un automate, la philosophie travaille à étouffer en lui toute énergie, tout amour de la vertu. De quoi se sentira-t-il capable, s'il se croit entraîné machinalement comme les animaux, par les appétits sensuels? Il ne tentera point de résister à ses passions, s'il croit leur empire invincible : s'il n'y a rien au delà du tombeau, les trois quarts des hommes sont trop malheureux ici-bas pour regarder la vie comme un bienfait; sans consolation, sans frein, sans espérance, la plupart doivent être tentés de trancher le fil de leurs jours, afin d'éviter une destinée peut-être encore plus fâcheuse pendant le reste de leur vie. Tout l'effet que peut produire sur le genre humain cette sombre philosophie, est d'en désespérer une partie et d'abrutir l'autre.

Que des hommes favorisés de la fortune, qui n'ont jamais refusé à leurs penchants aucune satisfaction, ni à leurs sens aucun plaisir, se jettent dans l'épicuréisme, cela n'est pas étonnant. Ils ont joué un personnage si peu digne de l'homme : ils ont tant à craindre, s'il y a une autre vie! Ils tâchent de rabaisser l'humanité entière à leur niveau, ne tiennent à la vie qu'autant qu'elle est agréable, et à la société qu'autant qu'elle leur est utile.

Celui qui croit un Dieu et un avenir, a une perspective toute différente. Créé par l'auteur de toutes choses, il envisage la vie comme un bienfait et un dépôt dont il ne doit ni disposer ni abuser : image vivante de la Divinité, il doit se distinguer des brutes par la noblesse de ses pensées, de ses affections, de ses actions, autant qu'il en est différent par l'excellence de sa nature. Sur ce parallèle seul, on peut juger s'il est plus avantageux à la société d'être peuplée d'épicuriens que d'adorateurs de la Divinité.

(1888) *Politique naturelle*, t. II, discours 6, § 5; *Relation du bannissement des Jésuites de la Chine.*

(1889) *Lett. édif.*, 29e Recueil, p. 217 ; 3e Recueil, p. 156.

(1890) *Hist. des établiss. des Europ.*, tome I, l. I, p. 92.

Les premiers persuadés que l'homme n'est fait que pour cette vie, qu'en se rendant heureux il remplit toutes les fins de sa nature, jugent conséquemment que tous ses devoirs se bornent à gagner la bienveillance de ses semblables, en exerçant à leur égard la justice et l'humanité, qu'il n'y a point d'autres vertus, que celles qui regardent immédiatement le prochain ou la société.

Plusieurs déistes ont donné dans la même erreur. La perfection de l'homme, disent-ils, consiste sans doute à imiter la Divinité, dont la bonté est le principal caractère ; ils concluent que tous les devoirs de la loi naturelle consistent à faire du bien à nos semblables.

Les anciens philosophes raisonnaient mieux. Ils mettaient au nombre des vertus, non-seulement la justice, la bonté et la force, mais encore la tempérance, par laquelle l'homme toujours maître de lui-même, réprime et règle ses passions. Ils pensaient que l'âme, qui est la plus noble partie de nous-mêmes, doit commander aux appétits du corps ; que la dignité de notre nature exige de nous la sobriété, la chasteté, la modération de tous nos désirs.

Il est vrai que tous n'ont pas su tirer de ces principes les conséquences qui en découlent évidemment ; les stoïciens et d'autres, approuvaient le suicide, parce qu'ils l'envisageaient comme un trait de force ; d'autres permettaient la vengeance ; d'autres, les désordres les plus honteux. Comme les philosophes modernes ont renouvelé le même scandale, nous sommes obligés de relever leurs méprises. Nous montrerons, 1° que l'homme, en vertu de la loi naturelle, est tenu à se conserver ; que le suicide est un crime : 2° que c'est pour lui un devoir de réprimer ses passions.

ARTICLE I.

L'homme est obligé par la loi naturelle de conserver sa vie ; il ne lui est pas permis de se détruire.

§ I.

Première preuve : La vie est un bienfait de Dieu.

Si l'homme, ouvrage fortuit d'une nature aveugle, est à lui-même sa fin, s'il n'a d'autre principe de ses actions que la sensibilité physique et le désir du bonheur actuel, dès qu'il ne peut y parvenir, et que la vie lui est importune, il peut s'en défaire sans blesser aucune loi. Il ne tient à ses semblables que par l'intérêt : ce lien vient-il à se rompre? Rien ne peut l'attacher à la vie ; en y renonçant, il obéit à l'instinct qui le porte à fuir la douleur.

D'ailleurs *faible jouet entre les mains de la nécessité,* l'homme n'est pas libre d'aimer ou de haïr la vie. Lorsque, par la constitution actuelle de sa machine, l'existence lui est à charge ; en coupant le fil de ses jours, il obéit à une impulsion nécessaire de la nature ; il n'est ni louable, ni répréhensible de faire ce qu'il n'est pas le maître d'éviter. Qu'il s'éteigne de lui-même par la violence de la douleur, ou qu'il périsse par un coup qu'il se donne, sa mort, également nécessaire dans l'un et l'autre cas ne mérite ni éloge, ni censure. *Rien n'est positivement ni bien ni mal,* dès que tout est nécessaire. Telle est la morale des matérialistes, et on ne peut l'accuser d'être inconséquente.

Cependant les animaux se conservent tant qu'ils peuvent ; aucun ne cherche à se détruire ; la nature les a donc traités plus favorablement que l'homme : la vie est toujours un bien pour eux, souvent elle est un mal pour nous. Triste réflexion pour un philosophe ! Il veut se rapprocher des brutes, et il se trouve placé beaucoup plus bas.

La raison et la religion nous donnent des idées plus nobles, plus consolantes, plus avantageuses à la société.

1° L'homme est l'ouvrage d'un Dieu bon ; la vie qu'il a reçue est un bienfait : lorsque les matérialistes ne sont plus dominés par l'humeur noire, ils en conviennent. « Si nous jetons, disent-ils, un coup-d'œil sur la race humaine, nous y trouverons un plus grand nombre de biens que de maux. Nul homme n'est heureux en masse, mais il l'est en détail... De ce que tant d'hommes tiennent à la vie, nous devons conclure qu'ils ne sont pas si malheureux qu'on le pense, etc. (1891). » Voilà un hommage non suspect rendu à la bonté divine, une réparation formelle de tous les blasphèmes vomis par les matérialistes contre la Providence.

Selon l'auteur du *Système social* : « Quoique très-peu de gens en ce monde semblent satisfaits de la place que le destin leur assigne, il n'est peut-être point d'homme sur la terre qui, sans aucune réserve, consente à changer sa façon d'être habituelle pour celle des personnes qu'il estime les plus heureuses. Troquer son existence contre celle d'un autre, ce serait devenir cet autre et renoncer à soi-même ; sacrifice auquel nul mortel ne voudrait consentir par la crainte d'y perdre (1892). »

Tout homme qui se prive de l'existence outrage donc son bienfaiteur ; il accuse la bonté divine de ne lui avoir pas accordé un bonheur aussi complet qu'il le désire ; il se défie de la Providence en supposant qu'elle ne veut mettre aucun terme à ses maux.

D'ailleurs, la raison et la religion nous enseignent que cette vie n'est point la fin de toutes choses ; que la soumission et la patience à supporter les peines de ce monde, sont le moyen de mériter une éternelle félicité. Elles nourrissent dans nos cœurs l'espérance *baume souverain de tous les maux* (1893). Quiconque veut abréger cette épreuve par un attentat sur soi-même, se révolte contre l'ordre sage qui nous assujettit à souffrir avant de parvenir au bonheur.

(1891) *Syst. de la nat.*, tome I[er], ch. 14, p. 319, 352 et s.

(1892) *Syst. social*, I[re] partie, c. 15, p. 180.

(1893) *Syst. de la nat.*, ibid., p. 309.

§ II.

Deuxième preuve : L'homme se doit à la société.

2° Dieu ne nous a point faits par nous seuls, mais pour la société; les avantages qu'elle nous procure et dont nous jouissons depuis notre naissance ne sont jamais suffisamment payés par les services que nous lui avons rendus. Elle a eu soin de nous; elle a pourvu à notre conservation, à nos droits, à notre bien-être dans un temps où nous étions incapables de rien faire pour elle. La dette que nous avons contractée envers elle ne peut être acquittée que par l'emploi de toute notre vie. Il y a de l'injustice à la priver de nos services, de nos vertus, de nos exemples (1894). Elle a droit de sévir contre les restes odieux d'un suicide, de le punir autant qu'un homme qui ne vit plus peut être puni, d'effrayer les vivants par l'ignominie dont elle couvre sa mémoire. Un juste souffrant, un homme de bien aux prises avec l'infortune, est le plus grand spectacle que la société puisse renfermer dans son sein, la meilleure leçon que la Providence divine puisse donner à l'humanité. Si Aristide fût mort dans l'opulence et dans les honneurs; si Phocion n'avait pas eu le courage de pardonner à sa patrie; si Socrate eût prévenu la ciguë, ils n'auraient été que des hommes ordinaires.

Un citoyen tient à sa famille par le sang et par les bienfaits, à ses amis par la reconnaissance, aux lois par respect, au gouvernement par obéissance ; rompre ces liens heureux sans l'aveu de personne, c'est violer ce qu'il y a de plus sacré sur la terre. En vain l'on dira que presque tous ont été formés sans notre consentement libre : n'est-ce pas assez que la nature les ait tissus pour notre bien, et qu'elle ait stipulé pour nous au moment de notre naissance? J'entends par *la nature*, Dieu qui en est l'auteur ; dans tout autre sens ce mot n'exprimerait rien.

3° Ceux qui regardent le suicide comme un effet de grandeur d'âme, devraient nous apprendre sur quel principe ils en jugent ; s'il y a plus de courage à vaincre pour un instant l'horreur naturelle de la mort, qu'à surmonter constamment la répugnance que nous avons de souffrir; s'il faut un plus grand effort pour être brave un moment que pour l'être tous les jours de la vie. Le mépris de la mort peut être légitimé et ennobli par le motif d'être utile à la société ; nous admirons avec justice ceux qui affrontent le trépas pour protéger les faibles ou pour sauver leur patrie : c'est le triomphe de la vertu sur l'amour-propre. Dans un suicide, nous ne voyons que l'intérêt particulier mal entendu, ou plutôt une haine de soi-même, qui étouffe toute considération du bien public. Tel qui se tue par désespoir, n'aurait peut-être pas été capable de braver le moindre danger pour l'utilité de ses concitoyens. Quel est donc le fondement de l'admiration stupide que l'on veut nous inspirer pour une prétendue bravoure momentanée de laquelle il ne résulte rien? Selon les matérialistes, l'utilité est la règle par laquelle nous devons juger des actions humaines ; qu'ils nous fassent voir l'utilité d'un suicide.

4° Les incrédules se réunissent tous à blâmer le célibat comme nuisible à la population ; le suicide lui est-il favorable? Si un grand nombre d'hommes étaient saisis de cette fureur hypocondre, cela augmenterait-il notre espèce? Mais il n'est point de contradiction que l'on ne dévore par irréligion. Selon la remarque d'un déiste, si un homme est assez intrépide pour sacrifier sa vie, il est le maître de celle d'un autre, quelque bien gardé qu'il puisse être (1895). Un forcené capable de se tuer est donc un tigre que la société doit redouter.

§ III.

Mauvaise excuse tirée du matérialisme.

Trois écrivains modernes ont traité la question que nous examinons. L'auteur du *Système de la nature* en a parlé selon les principes des matérialistes; il s'est contredit suivant sa coutume. Celui des *Lettres persanes* a justifié le suicide, et l'a condamné ensuite dans un autre ouvrage. Celui de la *Nouvelle Héloïse*, qui a étalé dans une lettre les sophismes d'un désespéré, les a réfutés dans la lettre suivante; mais sa réfutation même renferme des erreurs, et il a laissé plusieurs arguments sans réponse. L'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie* n'a pas osé prendre le parti de nos lois contre le suicide (1896) : tels sont les vengeurs intrépides de la loi naturelle.

Le premier pose pour principe que ce ne sont point des raisons qui déterminent un homme à se donner la mort : « C'est un tempérament aigri par les chagrins, une constitution bilieuse et mélancolique, un vice dans l'organisation, un dérangement dans la machine; c'est la nécessité, et non des spéculations raisonnées qui font naître dans l'homme le dessein de se détruire. Rien ne l'invite à cette démarche, *tant que la raison lui reste*, ou tant qu'il a encore l'espérance, ce baume souverain de tous les maux.... La vie étant communément pour l'homme le plus grand de tous les biens, il est à présumer que celui qui s'en défait est entraîné par une force invincible (1897).»

Il est donc absurde de chercher des raisons pour le justifier; on ne pense point à faire l'apologie d'un homme tombé en démence : si l'on n'est pas tenté de le blâmer, on l'est encore moins de lui applaudir, on se contente de le plaindre. Voilà les sophismes de l'auteur réfutés d'avance.

Les Grecs, dit-il, les Romains et d'autres

(1894) *Emile*, t. IV, p. 411

(1895) *Essai sur le mérite et la vertu*, l. II, page 106.

(1896) Art. *De Caton et du suicide.*

(1897) *Système de la nature*, tome I, ch. 14, page 306.

peuples regardaient comme des héros et des dieux ceux qui tranchaient volontairement le cours de leur vie.

Cela n'est pas vrai en général. Virgile, dans la description des enfers, peint les suicides comme accablés de douleur et de regret de leur folie; il ne les place point dans l'Elysée avec les héros : s'il accorde un sort différent à Didon, c'est qu'il s'est oublié lui-même (1898). « Ceux qui sont vraiment religieux, dit Cicéron, doivent conserver le plus qu'ils peuvent leur âme dans leur corps ; il ne faut point quitter la terre sans l'aveu de celui qui nous a fait naître, de peur qu'il ne semble que nous veuillions nous débarrasser du fardeau de l'humanité que Dieu nous a imposé (1899).» Telle était la philosophie de Platon et de Socrate. Il n'est pas vrai, quoiqu'on l'ait écrit de nos jours, qu'en général les stoïciens aient approuvé ou conseillé le suicide (1900).

« Chez les peuples de nos contrées, poursuit l'auteur, la religion rendit les hommes moins prodigues de leur vie. »

Voilà donc un service essentiel que la religion a rendu à la société; des furieux qui ne font aucun cas de la vie, ne peuvent être retenus par aucune loi (1901). Mais il n'est pas vrai que la religion dise aux hommes que Dieu se plaît à leurs tourments, qu'ils fassent en sorte de perpétuer leurs supplices. Elle ne nous défend point de remédier à nos maux par des moyens naturels et innocents; elle nous enseigne que ces maux endurés avec patience seront récompensés d'un bonheur éternel : elle travaille donc à nous consoler, à nous encourager, à exciter en nous l'espérance, baume souverain de tous les maux.

§ IV.

Prétendue nécessité de toutes nos actions.

Selon notre philosophe, l'homme n'est qu'un faible jouet entre les mains de la nécessité ; toutes ses actions sont indispensables, et dépendantes d'une cause qui le meut à son insu et *malgré lui;* par conséquent, en se détruisant, il accomplit un arrêt de la nature (1902).

Réponse. Sur ce principe, tous les autres crimes sont innocents aussi bien que le suicide. Celui qui tue son ennemi par vengeance, n'agit pas moins nécessairement que celui qui se défait lui-même par désespoir; il accomplit donc aussi un arrêt de la nature. Morale détestable, dont les matérialistes rougiraient, s'ils n'avaient pas perdu la honte et le bon sens.

Quand on objecte à l'auteur que c'est une injustice de punir les crimes s'ils sont nécessaires, il répond que la nécessité d'une action n'empêche pas qu'elle ne soit utile ou nuisible à la société, par conséquent bonne ou mauvaise; que le défaut de la liberté dans l'homme n'empêche pas qu'il ne soit déterminé par les peines et par les récompenses; que c'est un mobile nécessaire pour produire des actions nécessaires (1903). Pour raisonner conséquemment, il ne fallait pas s'informer si le suicide est une action libre ou nécessaire, mais s'il est utile ou nuisible à la société. Que l'homme soit libre ou non quand il se tue, il peut être déterminé à s'en abstenir par l'infamie dont son nom sera noté, par les ignominies dont on couvrira son cadavre, par la honte qui rejaillira sur sa famille, etc. C'est une contradiction de soutenir que le suicide est innocent, parce qu'il est nécessaire, et que les autres crimes sont punissables, quoiqu'ils soient nécessaires.

« L'homme, dit-il, ne peut aimer son être, qu'à condition d'être heureux; dès que la nature lui refuse le bonheur, il n'existe déjà plus, il ne peut être utile à lui-même ni aux autres.»

Nouvelles contradictions. 1° L'auteur prétend que l'essence actuelle de l'homme est de tendre au bien-être et de vouloir se conserver, que tel est l'essence de tout être sensible : ici, il soutient que cette nécessité est seulement conditionnelle; comme si l'essence des choses pouvait dépendre d'une condition. 2° Les animaux, soit qu'ils souffrent ou non, veulent toujours se conserver; l'homme a donc une essence différente de la leur. 3° Il est faux qu'un malheureux ne puisse plus être utile à lui-même ni aux autres. Il n'est aucun malheur sans remède, aucun chagrin qui ne diminue avec le temps; il y a donc de la folie à bannir toute espérance pour l'avenir. 4° Celui qui se tue est ou un homme de bien, ou un malfaiteur : dans le premier cas, son exemple est utile à la société, et il l'en prive; dans le second, c'est aux lois de le punir : qu'il change, qu'il répare ses torts, il deviendra utile.

Un homme de bien ne se livre jamais au désespoir; ce sont des caractères atroces, des insensés, qui se sont librement plongés dans le malheur, et qui ajoutent à leurs autres crimes la résolution de mourir plutôt que de se corriger.

§ V.

Le pacte avec la société n'est point conditionnel.

La grande question est donc d'examiner les droits de la société. « Si nous considérons, dit notre philosophe, le pacte qui unit l'homme à la société, nous verrons que tout pacte est conditionnel et réciproque, c'est-à-dire, suppose des avantages mutuels entre les parties contractantes. Le citoyen ne peut tenir à la société, à la patrie, à ses associés, que par le lien du bien-être : ce lien est-il tranché? Il est remis en liberté. »

Morale fausse et meurtrière; il est absurde

(1898) *Enéide*, l. VI, v. 434.
(1899) *Songe de Scipion*, l. VI; *De la répub.*
(1900) V. l'*Année littér.*, 1683, n. 4.
(1901) *Esprit des lois*, l. VI, c. 3.
(1902) *Syst. de la nature*, tome I, chap. 14, page 304.
(1903) *Syst. de la nature*, tome I. chap. 12, page 227.

de supposer un pacte, et surtout un pacte conditionnel, entre l'homme et la société.

1° Ce pacte ne serait volontaire de part ni d'autre. *La volonté de l'homme n'eut aucune part à sa naissance;* il n'a pas dépendu de lui de naître hors de la société, ou de naître dans telle société plutôt que dans une autre. La société elle-même n'a pas droit de choisir à son gré les membres dont elle doit être composée : de droit naturel elle est la mère de tous les individus qui naissent dans son sein, elle doit veiller à leur conservation, même avant leur naissance; elle serait injuste, si elle excluait un citoyen des avantages de la vie sociale, sans qu'il l'eût mérité. Comment un citoyen peut-il avoir le droit de s'en exclure quand il lui plaît, sans consulter personne?

2° Dans ce cas là même, la société serait-elle dispensée de tous devoirs envers le citoyen? Si un misanthrope veut s'isoler et renoncer au commerce des hommes, la société n'est-elle plus obligée de veiller à la conservation de cet insensé? Peut-elle permettre au premier qui en voudra prendre la peine, de lui ôter la vie! On enferme les cerveaux dérangés, on ne les tue point. Le contrat, s'il y en avait un, serait donc indissoluble de la part de la société; elle ne pourrait le rompre à volonté et sans raison : et l'on veut qu'un particulier ait droit de le dissoudre!

3° En supposant toujours ce prétendu pacte conditionnel, quel est le juge auquel il appartient de décider si les conditions sont remplies de part et d'autre? Si c'est le particulier, tout ordre est renversé; la société est soumise au caprice du premier insensé auquel il plaira de juger qu'elle est injuste envers lui. Si c'est la société, dès qu'elle défend le suicide, il est criminel; elle a droit de le punir.

4° Si le citoyen ne peut tenir à la société que par le lien du bien-être actuel, donc il ne lui doit rien qu'autant qu'il y trouve un avantage présent; jamais son intérêt particulier ne doit être sacrifié à celui de la société : au contraire, celui-ci doit céder à l'intérêt d'un seul individu. Dès qu'après avoir tout calculé, je ne puis faire une action sans blesser mes intérêts, je n'y suis plus obligé; si je ne puis m'abstenir d'un crime sans me porter préjudice, j'ai droit de le commettre. Il faut avoir perdu le sens pour raisonner sur un pareil principe.

Celui qui veut se tuer est redevable à la société de tout le bien-être dont il a joui jusqu'à ce moment; il lui doit la naissance, son éducation, ses droits, tout le bien physique et moral qu'il a ressenti : l'a-t-il suffisamment payée? S'il ne jouit plus du bonheur, c'est peut-être sa faute, et non celle de la société. Et il la punira de sa propre folie, en la privant des services qu'il peut encore lui rendre; la société sera censée coupable, dès qu'elle ne rend pas tous ses membres actuellement et constamment heureux? Belle morale, en vérité.

§ VI.

Faux prétexte pour le rompre.

Les devoirs mutuels entre le citoyen et la société, sont appuyés sur un fondement solide, sur la loi et la volonté éternelle du Créateur. Il a formé l'homme pour la société, il lui fait sentir cette destination par ses besoins; l'homme ne peut s'y refuser sans se rendre malheureux. En vertu de cet ordre divin, il a un droit réel à la protection de la société, et celle-ci un droit acquis à ses services. Ce n'est point à lui de mettre des bornes à ses devoirs; leur étendue est égale à celle de ses facultés, leur durée à celle de sa vie; il doit faire pour la société tout ce qu'il peut : celle-ci ne peut l'abandonner sans crime, tant qu'il vit et qu'il est soumis à l'ordre. Comme il ne s'est pas donné la vie, il ne lui est pas permis de s'en priver. De même que la société lui doit encore protection et sûreté lorsqu'il ne peut plus la servir; de son côté, il lui doit ses services, lors même qu'il ne dépend pas d'elle de le rendre heureux. C'est à elle de commander, à lui d'obéir; elle est souveraine, et il est sujet : c'est à elle de juger de ce qu'elle lui doit, à lui de se soumettre à la décision intimée par les lois. Il est contre le bon sens de mettre le particulier au pair avec la société, de le supposer contractant avec elle d'égal à égal, de l'établir juge contre elle, et de l'autoriser à se faire justice lui-même; ce serait soumettre la sagesse à la folie, l'intérêt du corps à l'utilité d'un seul membre, l'ordre public au caprice d'un particulier.

Pour comble d'absurdité, notre matérialiste autorise l'homme à se donner la mort, non-seulement lorsqu'il est réduit au dernier malheur, mais pour quelque cause que ce soit (1904). Ainsi, que la société soit coupable ou non du malheur d'un atrabilaire, il peut l'en punir en la privant de ses services; que ses maux soient réels ou imaginaires, qu'ils viennent d'un cas fortuit ou de la folie d'une passion, cela est égal. Souverain maître de lui-même, n'existant que pour son propre bonheur, il ne doit rien à ceux qui ne peuvent y contribuer. Telle est la morale pure et sublime qui découle des principes du matérialisme.

L'auteur demande si on blâmerait un homme, qui, se trouvant inutile et sans ressource dans la ville où le sort l'a fait naître, irait, dans son chagrin, se plonger dans la solitude. Assurément. Nos philosophes blâment ceux qui renoncent au monde par religion, et ils veulent justifier ceux qui le quitteraient par misanthropie. Un homme de bien n'est jamais inutile; par sa patience, il peut donner aux autres une très-bonne leçon; la vertu souffrante se fait respecter; la société ne manquera jamais de

(1904) *Syst. de la nature*, tome I, chap. 14, page 305.

cœurs compatissants; il y a donc toujours une ressource dans le malheur ; Dieu y veille, et il en a donné parole.

Ce n'est pas à des hommes sensés que l'auteur persuadera sa morale désolante et meurtrière, que « mourir est un devoir pour quiconque veut se soustraire au malheur de vivre; qu'une société, qui ne peut ou ne veut nous procurer aucun bien, perd ses droits sur nous; qu'une nature qui s'obstine à rendre notre existence malheureuse, nous ordonne d'en sortir. » Qu'entend-il par *une nature* qui s'obstine et qui ordonne? Il n'en sait rien. Vivre n'est jamais un malheur pour l'homme vertueux qui jouit du témoignage de sa conscience, et de l'espérance d'un bonheur éternel; pour le matérialiste hypocondre qui renonce à l'un et à l'autre, il est juste qu'il soit victime de son opiniâtreté, et sans ressource dans le malheur.

Si Socrate, Aristide, Phocion, Camille, Régulus, etc., avaient été dans ces principes, ils n'auraient pas sacrifié leur vie à une patrie qui ne leur faisait aucun bien. « Ignorez-vous, disait Socrate, qu'il faut honorer sa patrie, lui céder dans ses emportements, la ménager avec douceur dans le temps de sa plus grande colère, qu'il faut ou la ramener par de sages conseils ou de respectueuses remontrances, ou obéir à ses commandements, et souffrir sans murmurer tout ce qu'elle vous ordonnera (1905) ?»

§ VII.

Sophismes de l'auteur des Lettres persanes.

L'auteur des *Lettres persanes* a raisonné sur les principes des matérialistes; il prétend comme eux, que nous ne sommes pas obligés à tenir envers la société une convention qui s'est faite sans nous, et de laquelle nous ne tirons aucun avantage; que le gouvernement, les lois, nos concitoyens n'ont droit de rien exiger de nous qu'autant que notre intérêt présent s'y trouve attaché (1906). Morale fausse et détestable, de laquelle nous avons démontré les funestes conséquences.

« La vie, continue-t-il, m'a été donnée comme une faveur; je puis donc la rendre lorsqu'elle ne l'est plus : la cause cesse, l'effet doit cesser. Dieu, différent de tous les bienfaiteurs, veut-il me condamner à recevoir des grâces qui m'accablent? »

Réponse. La vie ne vous a point été donnée comme une faveur purement personnelle, et pour vous seul, mais pour la société à laquelle vous devez vos services; par réciprocité elle vous doit sûreté et protection, mais non le bonheur, qui souvent dépend plus de vous que d'elle. Soyez patient, courageux, soumis à Dieu, ses grâces ne vous accableront plus.

« Je ne trouble point l'ordre de la Providence, dit-il, lorsque je change les modifications de la matière, et que je rends quarrée une boule que les premières lois du mouvement avaient faite ronde; lorsque mon âme sera séparée de mon corps, il n'y aura pas moins d'ordre et d'arrangement dans l'univers, et quand mon corps aura pris une autre forme, mon âme n'en sera pas moins sublime. »

Réponse. Par ce bel argument, on prouverait que celui qui ôte la vie à son semblable, ne pèche pas plus que celui qui change la forme d'une boule. Il n'est point ici question de l'ordre physique de l'univers, mais de l'ordre moral. Vous ne troublez ni l'un ni l'autre en changeant les formes de la matière, parce que Dieu les a soumises à votre volonté; mais il n'a pas mis à votre discrétion la vie de vos semblables, ni la vôtre. La société même ne peut y toucher que quand cela est nécessaire à sa conservation; telles sont les premières notions du bon sens.

Il n'est pas vrai que ces idées viennent de notre orgueil, et de ce que l'homme se croit un être important dans l'univers; elles viennent du souverain domaine de Dieu, et de la destination morale de l'homme. L'auteur ne peut les méconnaître, puisqu'il admet un Dieu, une providence et l'immortalité de l'âme. C'est donc avec raison qu'il a reconnu, dans un autre ouvrage, que l'action de ceux qui se tuent est contraire à la loi naturelle et à la religion révélée (1907); cela est évident.

VIII

Faux raisonnements dans le roman de la Nouvelle Héloïse.

Les raisonnements de l'auteur de la *Nouvelle Héloïse* nous arrêteront plus longtemps. Le héros qu'il met sur la scène est un jeune insensé, réduit au désespoir de ne pouvoir satisfaire une passion déréglée; digne avocat d'une mauvaise cause, cet orateur admet une Providence et une autre vie, par conséquent des devoirs moraux; cela nous donne un grand avantage (1907*).

Selon lui, la question se réduit à cette proposition fondamentale : chercher son bien, fuir son mal, en ce qui n'offense point autrui, c'est le droit de la nature; quand notre vie est un mal pour nous, et n'est un bien pour personne, il est permis de s'en délivrer. Il faut donc prouver, 1° que le suicide n'offense point autrui, et que la vie d'un homme qui souffre actuellement n'est un bien pour personne: 2° qu'en y renonçant, un forcené trouvera son bien dans l'autre monde. L'auteur ne prouve ni l'un ni l'autre.

« C'est mal raisonner, selon lui, que de dire : *La vie nous a été donnée; donc elle n'est pas à nous;* au contraire, elle est à nous, précisément parce qu'elle nous a été donnée. Quoique Dieu nous ait donné deux bras, nous n'hésitons pas, quand nous

(1905) PLATON dans le *Phédon.*
(1906) Lettre 74.

(1907) *Esprit des lois*, liv. XIV, chap. 12, notes.
(1907*) *Nouv. Héloïse*, IIIe partie, lettre 21.

craignons la gangrène, d'en faire couper un pour sauver le reste du corps : donc de même, puisque j'ai un corps et une âme, je puis sacrifier l'un au bien-être de l'autre. »

Réponse. Double sophisme. La vie ne m'a pas été donnée pour moi seul, mais pour contribuer au bien de la société. La destruction de mon corps ne peut opérer le bien-être de mon âme que quand je me sacrifie pour Dieu, pour ma patrie, pour mes semblables. En perdant un bras pour sauver le reste du corps, j'obéis à l'ordre de Dieu qui me commande de me conserver ; si je me détruis, je viole cet ordre même.

« Quand Dieu, dit-il, me rend la vie insupportable, il m'ordonne de la quitter, et j'ai alors le mérite d'obéir. »

Cela est faux. En me plaçant dans le monde, Dieu ne m'y a point promis un bien-être continuel, il ne l'accorde à personne. La plus légère douleur paraît insupportable à une âme lâche : s'ensuit-il qu'avoir du courage, c'est résister à l'ordre de Dieu ?

§ IX.

La vie vient de Dieu et n'est jamais un mal.

« Mourir volontairement, poursuit le sophiste, ce n'est point se soustraire aux lois de la Providence, ni à son pouvoir, c'est plutôt se jeter entre les bras de sa justice et de sa bonté. »

Réponse. Fausse maxime. Ce n'est point à nous de prévenir le moment de nous livrer à la justice de Dieu, et nous n'avons droit d'espérer en sa bonté que quand nous avons rempli la tâche qu'il nous a imposée ; autrement le suicide serait permis à ceux qui ne souffrent point.

« Quand nous laissons notre corps, dit-il encore, nous ne faisons que poser un vêtement incommode. »

Nouvelle fausseté ; notre corps n'est pas seulement un vêtement, mais un instrument nécessaire pour remplir ici bas notre destination ; la société ne peut être servie par de purs esprits.

L'auteur trouve mauvais que l'on demande si la vie peut être un mal. « On serait bien plus tenté, dit-il, de demander si jamais elle fut un bien. Le sage doit soupirer après un état qui le délivre de ses erreurs et de ses infortunes, et hâter le moment d'y arriver. »

Morale hypocondre et absurde. Il s'ensuivrait que l'on doit s'ôter la vie, non-seulement quand on souffre, mais dès qu'on craint de souffrir, de tomber dans une erreur ou dans un crime. Si le sort d'un homme de bien est de combattre et de souffrir, donc c'est Dieu qui lui a destiné ce sort ; lui est-il permis de l'abréger ? Il peut désirer une meilleure vie, il doit la mériter par sa constance, et non l'envahir avant le temps, sans l'avoir suffisamment méritée.

« Tant qu'il nous est bon de vivre, continue le misanthrope, nous le désirons fortement ; mais quand une fois l'ennui de vivre l'emporte sur l'horreur de mourir, alors la vie est évidemment un grand mal, et l'on ne peut s'en délivrer trop tôt. »

Réponse. Pure équivoque. La vie d'un homme qui souffre est un mal physique pour le moment ; mais c'est un bien moral, un moyen de mériter le bonheur éternel ; il en est de même d'un service pénible, douloureux, héroïque, rendu à la société. L'ennui de vivre et de souffrir ne peut jamais autoriser un crime.

§ X.

Ce que l'on doit penser des suicides romains.

« Si c'est une lâcheté, dit-il, de se soustraire à ses douleurs et à ses peines, il s'ensuit que les vertueux Romains qui se sont donné la mort, Arrie, Eponine, Lucrèce, Brutus, Caton, Cassius, étaient des poltrons ; que celui qui se sauve courageusement du combat, pour supporter plus longtemps la peine de vivre, est un héros. »

Réponse. Fausse conséquence. Entre la poltronerie et le désespoir, il y a un milieu ; c'est la constance à combattre et à souffrir. Le soldat qui, las d'entendre siffler les balles à ses oreilles, et d'endurer les transes de la mort, se jette au milieu des ennemis pour périr plus promptement, n'est certainement pas un héros. Si les Romains que l'on cite avaient eu le courage de survivre à leur infortune, leur exemple n'eût pas été inutile au monde. Quel bien est résulté de leur mort ? Dans la lettre suivante, l'auteur observe que Régulus retournant à Carthage, ne prévint point par une mort volontaire les tourments qui l'attendaient ; que Posthumius ne crut point que cette ressource lui fût permise aux fourches Caudines ; que Varron fut admiré par le sénat pour avoir pu survivre à sa défaite. Ils devaient, dit-il, à la patrie leur sang, leur vie, leurs derniers soupirs. Cela est très-bien ; mais ceux qui se sont tués ne lui devaient-ils rien ?

Cependant il a voulu les justifier. « Quand les lois, dit-il, furent anéanties, que l'Etat fut en proie à des tyrans, les citoyens reprirent leur liberté naturelle et leurs droits sur eux-mêmes. Quand Rome ne fut plus, il fut permis à des Romains de cesser d'être ; ils avaient rempli leur fonctions sur la terre, ils n'avaient plus de patrie, ils étaient en droit de disposer d'eux, et de se rendre à eux-mêmes la liberté qu'ils ne pouvaient plus rendre à leur pays. »

Fausses réflexions, abus de termes. *Rome n'était plus*, parce qu'elle n'était plus libre ; la patrie n'était plus, parce qu'elle était soumise à des tyrans. Quoi ! nous ne devons plus rien à nos semblables, dès qu'ils ne sont plus citoyens d'un Etat libre ! La qualité d'homme est-elle moins sacrée que celle de républicain ? Rome n'était pas plus libre dans le fond sous l'autorité tyrannique du sénat, que sous celle des empereurs. *Les lois furent anéanties* ; la loi naturelle ne peut pas l'être, elle mérite bien autant de respect que les lois civiles. *Ces Romains avaient rempli leurs fonctions sur la terre ;* Dieu leur avait donc révélé qu'ils étaient sur la terre pour commander, et non

pour obéir. Il en résulte que ces fiers républicains avaient combattu, non pour la liberté du peuple, mais pour la leur, que le genre humain n'était plus rien à leurs yeux dès qu'il fallait céder à un seul le droit de lui donner des fers. Jamais Rome n'eut plus besoin de vertus que dans ce moment; mais la vertu romaine expirait avec l'orgueil de la souveraineté. *Ils reprirent leur liberté naturelle et le droit de disposer d'eux-mêmes ;* comme s'il y avait une liberté naturelle d'attenter aux droits du Créateur.

§ XI.

Un malheureux n'est point inutile au monde.

« Il y a du courage, dit notre raisonneur, à souffrir avec constance les maux que l'on ne peut éviter, mais il n'y a qu'un insensé qui souffre volontairement ceux dont il peut s'exempter sans mal faire. C'est souvent un très-grand mal d'endurer un mal sans nécessité, de laisser envenimer une plaie, plutôt que de la livrer au fer salutaire d'un chirurgien. »

Mais s'il est permis de se tuer, il n'est plus de maux que l'on ne puisse éviter par le suicide, le courage de souffrir ne peut plus avoir lieu : la question est de savoir si ce n'est pas *mal faire* que de se tuer, et s'il n'y a pas *nécessité* ou devoir rigoureux d'endurer les maux dont on ne peut se délivrer qu'en renonçant à la vie. Celui qui laisse envenimer une plaie plutôt que de subir une opération douloureuse, pèche contre la loi qui lui ordonne de se conserver, à plus forte raison celui qui se tue : l'apologiste du suicide argumente contre lui-même.

« Un magistrat, dit-il, qui tient le salut de la patrie, un père de famille qui doit la subsistance à ses enfants, un débiteur insolvable qui ruinerait ses créanciers, doivent supporter le malheur de vivre, pour éviter le malheur plus grand d'être injustes; mais un homme isolé, dont l'existence ne peut produire aucun bien, n'a-t-il pas droit de quitter un séjour où ses plaintes sont importunes et ses maux sans utilité ? »

Réponse. Il est faux que l'existence d'un homme qui souffre ne puisse produire aucun bien. Tout homme, quelle que soit sa misère, a une patrie, des parents, des amis, que sa mort tragique peut attrister. Quand il serait sans talents, sans force sans industrie, il peut donner un exemple de constance, et consoler ainsi ceux qui sont moins à plaindre que lui. On connaît mal le cœur humain, quand on suppose qu'un malheureux est toujours importun. Souvent un père cassé de vieillesse, un parent que l'on avait recueilli par compassion, un malade à charge à toute une famille, font répandre des larmes amères lorsqu'ils paient enfin le tribut à la nature. Les bons cœurs regrettent cette occasion qu'ils avaient d'exercer la charité et la commisération ; ils se trouvent privés d'un plaisir pur. Ce n'est point chez les heureux, ni chez les philosophes, qu'il faut chercher l'homme, c'est parmi les misérables. Le cœur s'humanise et s'attendrit par l'expérience de l'infortune, c'est la meilleure leçon de vertu : quiconque refuse de s'instruire à cette école, craint d'être forcé à devenir homme de bien.

Selon notre orateur, « Dieu a donné à l'homme la liberté pour faire le bien, la conscience pour le vouloir, la raison pour le choisir, il l'a constitué seul juge de ses propres actions ; il a écrit dans son cœur : fais ce qui t'est salutaire et n'est nuisible à personne. Si je sens qu'il m'est bon de mourir, je résiste à son ordre, en m'opiniâtrant à vivre, car en me rendant la mort désirable, il me prescrit de la chercher. »

Réponse. Même sophisme répété dix fois. Il est faux que l'homme soit *seul juge* de ses actions; la société a droit d'en juger; dès qu'elle condamne le suicide comme contraire à ses intérêts, c'est un crime. Il est faux que ce soit une action salutaire et qu'elle ne nuise à personne. Il l'est que Dieu nous donne ici un ordre ; il permet de rechercher le bien physique légitime; mais il ne le commande point. Enfin, il est faux que Dieu prescrive tout ce qui nous paraît désirable ; autrement il nous prescrirait le crime lorsque nous le désirons. Un désir aveugle et criminel, tel que celui de mourir pour éviter la douleur, n'est pas une loi.

§ XII.

La Bible approuve-t-elle le suicide

Cet auteur, et celui des *Questions sur l'Encyclopédie*, prétendent que si les chrétiens condamnent le suicide, ils n'ont trouvé cette morale ni dans les principes de la religion, ni dans l'Ecriture, puisque la mort volontaire n'y est point blâmée. La loi du Décalogue, *Tu ne tueras point*, souffre des exceptions, puisqu'il est permis de tuer les malfaiteurs et les ennemis : or, la première exception est certainement en faveur de la mort volontaire, parce qu'elle est exempte de violence et d'injustice (1908)

Réponse. Quand le suicide ne serait défendu par aucune loi positive, c'est assez qu'il le soit par la loi naturelle. Le motif pour lequel Dieu a défendu l'homicide est clairement exprimé ; c'est *parce que l'homme est fait à l'image de Dieu* (1909) : cette raison n'est pas moins applicable au suicide qu'au meurtre d'autrui. La condamnation du premier se tire fort aisément des principes du christianisme, qui commande la patience et la soumission à la Providence, comme une très-grande vertu.

Quant aux exceptions à la loi générale de ne point tuer, elles sont positivement marquées dans l'Ecriture ; il faudrait donc y montrer aussi une exception formelle en faveur du suicide. La raison pour laquelle

(1908) *Quest. sur l'Encycl.*, De Caton et du suicide, p. 242.

(1909) *Gen.* IX, 6.

il est permis de tuer les malfaiteurs et les ennemis, c'est que la société a droit de pourvoir à sa conservation : un suicide peut-il y contribuer? Il la détruit au contraire, et la prive des services d'un citoyen. Serait-il permis de tuer un homme qui, par désespoir, nous demanderait la mort, sous prétexte que nous ne lui ferions ni violence ni injustice ?

Nous examinerons dans un moment les exemples de mort volontaire dont il est parlé dans l'Ecriture.

On ne conçoit rien au raisonnement suivant. « Quant aux maux inévitables, Dieu permet aux hommes de s'en faire un mérite ; il accepte en hommage volontaire le tribut forcé qu'il nous impose, mais il n'exige pas davantage ; c'est un trait d'orgueil et d'hypocrisie de vouloir pousser le courage plus loin. »

Réponse. Nous avons déjà remarqué que si le suicide est permis, il n'est plus de maux inévitables, on peut les éviter tous en se tuant ; ainsi la distinction est nulle. Non-seulement Dieu nous permet, mais il commande de nous faire un mérite des maux inévitables : ce commandement même démontre que le suicide est un crime. Il offense Dieu qui nous ordonne de nous conserver et de souffrir patiemment ; il fait tort à la société à laquelle nous devons nos services et des exemples de vertu ; il nuit à nous-mêmes, en nous privant du mérite de nos souffrances, et en nous rendant coupables d'un attentat contre les droits de Dieu.

Dans la lettre suivante, l'auteur parle plus sensément. « Apprends, dit-il à son prosélyte, qu'une mort telle que tu la médites, est honteuse et furtive ; c'est un vol fait au genre humain. Avant de le quitter, rends-lui ce qu'il a fait pour toi..... Chaque fois que tu seras tenté de renoncer à la vie, dis en toi-même : *Que je fasse encore une bonne action avant de mourir.* Puis va chercher quelque indigent à secourir, quelque infortuné à consoler, quelques opprimés à défendre........ Si cette considération te retient aujourd'hui, elle te retiendra demain, après demain, toute ta vie. Si elle ne te retient pas, meurs, tu n'es qu'un méchant. »

§ XIII
Exemples de morts volontaires dans l'Ecriture.

On cite plusieurs exemples de mort volontaire dans l'Ecriture. Abimelech, Samson, Saül, Achitophel, Zambri, Eléazar, Razias, se sont tués ; ils n'en sont point blâmés dans les livres saints ; le suicide n'est donc point défendu par la religion.

1° Il est faux qu'aucuns ne soient blâmés. Il est dit d'Abimelech, que Dieu lui rendit le mal qu'il avait fait à sa famille, en égorgeant ses frères au nombre de soixante et dix (1910). Saül est représenté comme un roi réprouvé de Dieu, que la vengeance divine poursuivait, à qui l'ombre de Samuel avait annoncé une mort prochaine (1911). Achitophel est peint comme un traître, infidèle à David son roi, appliqué à confirmer Absalon dans sa révolte, et à lui suggérer des crimes (1912). Zambri était un usurpateur de la royauté ; l'écrivain sacré dit qu'il mourut dans son péché (1913). Ce ne sont là ni des éloges, ni des approbations.

2° Samson et Eléazar ne furent point suicides. En se livrant à la mort, leur dessein n'était pas uniquement de se détruire, mais de venger leur nation de ses ennemis. Samson prie Dieu de lui rendre la force, pour tirer vengeance des outrages des Philistins (1914). Il est dit d'Eléazar, qu'il se livra à la mort pour délivrer son peuple (1915). L'on n'a jamais regardé comme des suicides les dévouements si célèbres dans l'histoire, ni le courage des guerriers qui se sont exposés à une mort certaine en se jetant au milieu des bataillons ennemis, pour inspirer la même intrépidité à leurs soldats.

3° Les éloges que l'auteur du livre des *Machabées* donne à Razias, font une plus grande difficulté. Ce Juif se tua pour éviter de tomber entre les mains des satellites qui le poursuivaient, et pour se soustraire aux tourments qu'on lui préparait, dans la vue de lui faire changer de religion. On ne peut l'excuser que par l'intention et par le défaut de réflexion dans une détresse aussi cruelle. Sa conduite est louée comme un trait de courage, et non comme l'effet d'un zèle éclairé (1916). Ce n'est point ici un hypocondre qui se tue de sang-froid pour se délivrer du fardeau de la vie ; c'est un homme troublé, éperdu à la vue du péril, et qui, de deux maux inévitables, choisit le moindre.

L'auteur du *Système de la nature* a osé dire que le Messie des Chrétiens, s'il est vrai qu'il soit mort de son plein gré, fut évidemment un suicide (1917).

Jésus-Christ a-t-il donc excité les Juifs à le faire mourir, s'est-il offert à la mort par dégoût de la vie, ou par impatience dans la douleur ? Il s'est livré pour racheter le genre humain ; il a offert son sang pour le salut de ceux qui l'ont crucifié. Il est mort avec une pleine assurance de ressusciter dans trois jours. Socrate, maître de sortir de sa prison, a mieux aimé subir sa condamnation par obéissance aux lois de sa patrie, et on donne des éloges à sa fermeté (1918). Jésus-Christ, avec un plein *pouvoir de donner sa vie et de la reprendre* (1919), s'est offert pour victime de notre rédemption, et on l'accuse de suicide. Dans une ville réduite à

(1910) *Judic.* IX, 56.
(1911) *II Reg.* I, 5.
(1912) *Reg.* XVI et XVII.
(1913) *Reg.* XVI, 18, 19.
(1914) *Judic.* XVI, 28.
(1915) *I Machab.* VI, 44.
(1916) *II Machab.* XIV, 40 et suiv.; S. AUG., l. II contra Epist. Gaudent, c. 23.
(1917) *Syst. de la nature*, tome I, ch. 14, note, p. 307.
(1918) *Ibid.*, p. 299.
(1919) *Joan.* X, 18.

périr sous le fer du vainqueur, ou à lui livrer des ôtages pour assouvir sa vengeance, un citoyen s'offre à servir de victime et à payer par son sang le salut d'un peuple entier; il va comme Régulus, à l'ennemi qui prépare son supplice: peut-être les incrédules l'accuseront-ils d'avoir attenté à sa vie.

Ils nous opposent l'exemple de plusieurs martyrs qui se sont présentés au fer des bourreaux, qui ont sauté dans le bûcher, qui se sont précipités dans les eaux pour échapper à la fureur du soldat: il y a sur ces faits plusieurs observations à proposer.

1° La plupart de ces martyrs n'avaient point pour but de se détruire, mais de convaincre les persécuteurs de l'inutilité des supplices pour exterminer le christianisme, et d'arrêter ainsi les progrès de leur fureur; ils envisageaient moins leur propre sort que celui de leurs frères: leur courage était l'effet d'une charité héroïque. Tertullien nous apprend que ce courage a souvent étonné et intimidé les magistrats et les empereurs (1920). 2° Ceux qui ont cru échapper aux soldats, en sautant dans une rivière, cherchaient à éviter la mort, et non à la recevoir. 3° Plusieurs peuvent avoir péché par défaut de réflexion. L'Eglise n'a jamais approuvé le zèle inconsidéré; il est blâmé dès le second siècle, au sujet d'un certain Quintas, dans la lettre de l'Église de Smyrne sur le martyre de saint Polycarpe (1921), et saint Augustin l'a condamné de même au cinquième. Il en est du zèle de religion comme de l'amour de la patrie; ceux qui en sont animés ne sont ni infaillibles, ni impeccables; on les admire lors même qu'ils se trompent, parce qu'ils croient bien faire, et que la crainte de déplaire à Dieu leur inspire un courage héroïque.

§ XIV.

La doctrine des incrédules sur le suicide est détestable.

Concluons que la raison ni la religion ne fournissent aucun prétexte pour justifier le suicide. Le seul cas où l'on puisse l'excuser, c'est lorsqu'il vient d'un excès de frénésie involontaire qui ôte absolument l'usage de la raison et de la liberté. Ceux qui tombent dans cet état sont dignes de compassion; c'est à la médecine de les guérir, et non à la philosophie de les applaudir. Vouloir nous persuader qu'ils font bien, qu'il est beau de les imiter, c'est entreprendre de nous rendre fous par principes, frénétiques par réflexion.

L'on excuse très-mal la morale des philosophes sur le suicide, quand on dit que ceux qui y ont recours ne sont point déterminés par des raisonnements, mais par le dérangement de la machine. Il est toujours dangereux de fournir des prétextes à la démence. Quand un philosophe n'aurait contribué qu'à confirmer un seul insensé dans son noir projet, ou à en accélérer l'exécution, ce serait toujours un très-mauvais service rendu à l'humanité, et c'en serait assez pour faire détester cette morale absurde et meurtrière.

On peut voir dans les *Mémoires secrets* de Bachaumont, tome XVI, page 153, les tristes effets qu'elle a produits à Paris. Dans nos livres saints, l'homicide volontaire est attribué à l'instigation du démon. Jésus-Christ dit que cet esprit malicieux a été homicide dès le commencement (1922). C'est lui qui fut l'auteur du meurtre d'Abel. L'obstination de Saül à vouloir tuer David est représentée comme la suggestion d'un mauvais esprit (1923). Il en est de même de la perfidie et du désespoir de Judas (1924). Les auteurs sacrés et les Pères de l'Eglise donnent la même cause de la cruauté des persécuteurs (1925). Le concile de Trente regarde les duels comme une invention diabolique (1926). On en peut dire autant de la doctrine des incrédules sur le suicide.

ARTICLE II.

Un devoir naturel de l'homme est de combattre et de vaincre ses passions.

§ I.

Equivoque du mot passion; *preuves du devoir de l'homme.*

Nous avons déjà observé que les philosophes qui ont entrepris l'apologie des passions, n'ont fondé leur doctrine que sur une équivoque; ils ont confondu les *passions* avec les *penchants* nécessaires à notre conservation. Il y aurait de la folie sans doute à vouloir détruire nos penchants naturels, puisque sans eux nous ne pourrions nous conserver; mais ce n'est point là le sens des moralistes, qui nous exhortent à combattre et à vaincre nos passions. Les penchants naturels sont innocents et légitimes, lorsqu'ils ne tendent qu'à la fin pour laquelle ils nous ont été donnés; le plaisir que nous éprouvons à les satisfaire, a évidemment pour but notre conservation, puisqu'au moment que cette fin est remplie, si nous allons plus loin, il dégénère en douleur, et tend à notre destruction. Or, nous ne donnons à nos penchants le nom de *passions*, que lorsqu'ils sont excessifs, et qu'ils nuisent à nous-mêmes et à nos semblables. L'on n'attribue point à un homme la passion de la gourmandise, lorsqu'il ne boit et ne mange qu'autant que le besoin l'exige; la passion du jeu, lorsqu'il ne joue que par amusement et avec modération; ni la passion de la vengeance, lorsqu'il se contient dans les bornes d'une juste défense.

On n'appelle point *passion* la tendresse filiale ni l'amitié, parce que ces deux sentiments sont légitimes et donnent rarement dans l'excès; on nomme passion le penchant mutuel des deux sexes, parce qu'il est sou-

(1920) *Ad Scapulam.* sub. fin.
(1921) *Epit. encycl. Smyrn.*, n. 4.
(1922) *Joan.* VIII.
(1923) *Reg.* XIX, 9.
(1924) *Joan.* XIII, 2.
(1925) *Apoc.* II, 10.
(1926) Sess. XXV, *De ref.*, c. 91.

vent excessif et illégitime. Lorsque les moralistes disent qu'il faut combattre les passions, ils entendent qu'il faut réprimer tous les penchants excessifs; et comme il est trop tard pour s'y prendre lorsqu'ils sont parvenus à l'excès par les mauvaises habitudes, ils n'ont pas tort d'ajouter que l'homme doit modérer tous ses penchants, pour les empêcher de dégénérer en passions.

Quelques-uns même des philosophes qui se sont élevés contre cette morale, qu'ils prenaient de travers, sont convenus qu'il faut établir entre les passions une juste harmonie, balancer l'espérance par la crainte, le point d'honneur par l'amour de la vie, le penchant au plaisir par l'intérêt de la santé (1927). Ils ont donc fait, en d'autres termes, la même leçon que tous les moralistes. C'est pour opérer cette harmonie que le sentiment moral, la conscience, la loi naturelle nous ont été donnés. Nous n'aurons pas besoin d'un grand appareil de preuves pour démontrer que combattre les passions est un devoir de la loi naturelle et que les philosophes se sont cabrés très-mal à propos contre cette morale.

1° C'est une des premières leçons que Dieu a données à l'homme. Dans le moment que Caïn méditait un crime par jalousie, Dieu lui dit : *Pourquoi te livres-tu à la colère? Pourquoi ton visage est-il abattu? Si tu fais bien, n'en auras-tu pas la récompense? et si tu fais mal, ton péché ne s'élèvera-t-il pas contre toi? Tes penchants te seront soumis, et tu en seras le maître* (1928). Ou plutôt, *soumets tes penchants, et sois-en le maître;* le futur est mis ici pour l'impératif, comme il l'est ordinairement en style de législation.

2° L'homme est naturellement jaloux de sa liberté, c'est un don de Dieu; il nous impose donc le devoir de la conserver: or, elle ne subsiste plus que très-imparfaitement dans un homme esclave de ses appétits déréglés. La vraie liberté consiste dans la facilité naturelle ou acquise de les contenir dans les bornes du besoin. C'est en ce sens que les stoïciens disaient que le sage est le seul homme véritablement libre. Pour exprimer un homme dominé par une passion tyrannique, les anciens disaient comme nous, il ne se possède pas, il n'est pas maître de lui-même: *sui impos est.* On n'a donc pas eu tort de nommer les passions les maladies de l'âme.

3° Il n'est aucun de nos penchants qui ne tourne à notre malheur et à celui des autres, lorsqu'il donne dans l'excès. Si nous avions une connaissance plus parfaite du mécanisme animal, nous serions en état de démontrer que tous les mouvements impétueux des passions tendent à la destruction de la machine (1929). La plupart de nos chagrins viennent ou de l'impuissance de satisfaire une passion qui nous maîtrise, ou du remords de nous y être livrés; or, le chagrin est par lui-même la plus funeste de toutes les maladies, puisqu'il est capable de produire le suicide.

Un simple coup d'œil jeté sur les effets des passions principales, suffit pour nous convaincre du préjudice qu'elles portent à nous-mêmes et à la société. Un matérialiste s'est appliqué à le faire voir en détail (1930). L'auteur de la *Règle des devoirs que la nature inspire à tous les hommes*, a traité cette même vérité avec plus d'étendue. Nous nous bornerons à extraire les réflexions de l'un et de l'autre.

§ II.

Examen des passions principales : l'orgueil, l'ambition.

En premier lieu, l'estime de nous-mêmes n'est pas répréhensible, lorsqu'elle se borne à nous préserver des actions capables de nous avilir, qu'elle nous inspire des sentiments dignes d'un être raisonnable, créé à l'image de Dieu, destiné à un bonheur éternel, objet des soins de sa Providence; alors c'est un principe de vertu, un préservatif contre le crime. Si elle dégénère en orgueil, elle nous rend aveugles sur nos défauts, injustes envers nos semblables; elle nous inspire la vanité, l'ostentation, la présomption, l'opiniâtreté, la dureté envers nos inférieurs, la révolte contre toute espèce d'autorité, etc. Ces défauts ne contribuent certainement ni à notre perfection, ni à notre bonheur, ni à l'avantage de la société. La colère et la vengeance sont l'effet ordinaire de l'orgueil : de combien de crimes le point d'honneur mal entendu n'a-t-il pas été la source!

Il est naturel de désirer l'estime de nos semblables, mais si ce désir est aveugle et poussé à l'excès, il nous asservit à l'opinion d'autrui, aux erreurs et aux vices de ceux avec lesquels nous vivons, il nous expose à être dupes des adulateurs. Nous en sentons si bien le ridicule, que plus nous en sommes épris, plus nous craignons de le faire paraître. Il nourrit les projets de l'ambition, et le faste destructeur des sociétés. Si l'amour de la gloire a quelquefois inspiré de grandes actions, souvent aussi il a enfanté de grands crimes.

« L'orgueilleux, dit l'auteur du *Système social*, plein d'estime pour lui-même, désire l'estime des autres, tandis qu'il la repousse ou l'étouffe sans cesse. L'estime est de l'affection, et les hommes ne peuvent aimer celui qui les humilie : d'où l'on voit que l'orgueil anéantit le but qu'il se propose et s'expose au mépris ou à la haine. La vanité, la hauteur, l'opiniâtreté, l'arrogance, ne sont qu'un sot orgueil diversement présenté. L'impolitesse, les grands airs, la fatuité, les dédains, nous exposent à la haine ou à la risée du public...

« L'ambition, pour être louable, devrait

(1927) *Pens. phil.*, n. 4.
(1928) *Gen.* IV, 6.
(1929) *De l'homme*, par J. P. Marat, t. II, l. III, p. 47; l. IV, p. 83.
(1930) *Syst. social*, t. I, c. 11.

être fondée sur le désir d'être utile au genre humain et sur la confiance de pouvoir y réussir; mais elle n'est communément fondée que sur une vanité qui ne porte sur rien. L'orgueil des princes, la vanité puérile des grands, l'enthousiasme pour un honneur chimérique, la passion pour des petitesses réelles que l'on prend pour des grandeurs; voilà les causes méprisables qui troublent à tout moment les nations. Nul homme n'a le droit de s'estimer, s'il n'est utile à la société; toute autre estime n'est que sottise et vanité. »

Après une censure aussi sévère et aussi juste de l'orgueil, on doit être assez surpris des déclamations de la plupart des philosophes, contre les leçons d'humilité que Jésus-Christ a faites dans l'Evangile. Selon eux, il a commandé la bassesse, le mépris de soi, la lâcheté de caractère, qui étouffent dans l'homme toute énergie et toute vertu. L'auteur du *Système social* ne paraît pas guéri de ce préjugé. « La bassesse, dit-il, l'abjection d'âme, l'esprit de servitude, le renoncement à ses droits légitimes et aux lumières de sa raison, le sacrifice de ce qu'on doit à soi-même et à son pays, ne sont des vertus qu'aux yeux des despotes qui dégradent les hommes, et des imposteurs qui les trompent. »

La question est donc de savoir si les leçons de Jésus-Christ ont produit dans le monde, les pernicieux effets qui résultent de la bassesse d'âme, la flatterie, la pusillanimité, l'esprit de servitude, la complaisance criminelle pour les méchants. Dans la troisième partie de notre ouvrage, nous vengerons la morale évangélique de toutes ces imputations odieuses; nous ferons voir qu'elle a produit des effets tout contraires; que Jésus-Christ dans ses leçons a exactement gardé le sage milieu que la philosophie n'a jamais su connaître ni observer.

§ III.

L'avarice et la jalousie.

Un homme qui n'emploie que des moyens honnêtes et légitimes pour augmenter sa fortune, et qui fait un usage louable des biens qu'il possède, ne sera jamais accusé d'ambition ni d'avarice. Mais lorsque le désir des richesses est devenu une passion, non-seulement il porte à l'injustice, au crime, à la bassesse, à la dureté envers les misérables, mais il dégénère souvent en une espèce de folie. Un avare qui a des entrailles de fer et un front d'airain, est un personnage odieux et méprisable. Lorsque Jésus-Christ a canonisé dans l'Evangile la pauvreté d'esprit et de cœur, il avait ses raisons, il savait à quels hommes il parlait, et jusqu'à quel point l'avarice dominait chez les Juifs. Si l'on a quelquefois abusé de sa maxime, elle n'en est ni moins sage ni moins solide.

« La passion pour les richesses, dit notre philosophe, passion que tant de notions semblent attiser dans tous les cœurs, tend visiblement à dissoudre les liens de la société, à rétrécir les âmes, à les rendre vénales, à étouffer le sentiment de l'honneur. La rapacité des princes est la vraie cause des injustices et des violences qu'ils exercent sur leurs sujets; l'avarice des citoyens est la vraie source des vols, des rapines, des fraudes, des dissensions que nous voyons régner. »

Une partie de cette censure ne retombe-t-elle pas sur les spéculations savantes dans lesquelles on s'est efforcé de prouver que le commerce, l'industrie, l'esprit calculateur, les richesses sont la source du bonheur, de la vertu, de la prospérité des nations?

Si l'avarice est un vice, la prodigalité est un autre défaut. C'est pour être prodigue, continue l'auteur, que l'on voit tant de gens commettre des violences et des crimes; l'avarice et la rapacité servent alors d'aliment à la prodigalité. Il n'est point de moyens bas et odieux que l'on ne mette en usage, pour avoir de quoi fournir à un luxe insensé.

Parmi les panégyristes des passions, aucun n'a été tenté de justifier l'envie ou la jalousie; les philosophes déclament au contraire de toutes leurs forces contre ce vice odieux. Tous en déplorent les effets, tous croient en être les victimes. Si cette plainte est juste, le nombre des coupables est très-grand, et peut-être la plupart pourraient se trouver parmi les accusateurs. L'envieux, comme le remarque notre moraliste, se tourmente impitoyablement lui-même; c'est un vautour qui se déchire; de son sein ulcéré, il ne sort que des médisances, des calomnies, des discordes, des haines. Il est triste que les talents les plus estimables d'ailleurs se trouvent souvent infectés de ce poison.

Contenue par l'équité, réprimée par la raison, l'envie, si naturelle à l'homme devient émulation, sentiment louable, utile à la société. Il fait éclore l'activité, l'industrie, les talents, le génie, les vertus. Mais de l'émulation à la jalousie, le passage est presque imperceptible; il est aisé de s'y méprendre, et de s'aveugler sur ce point.

§ IV.

La volupté ou l'amour du plaisir.

Pourrons-nous blâmer la volupté sans déplaire aux épicuriens modernes? « Tous les sages, dit un moraliste très-sensé, toutes les histoires, l'expérience continuée de tous les temps, font voir qu'il n'est point de tyrannie plus affreuse que celle d'une femme sur un homme qui s'est laissé prendre à ses charmes; il n'est plus rien qu'il puisse vouloir, lorsqu'elle ne le veut pas. Il faut qu'il prenne ses goûts, ses aversions, ses inimitiés, qu'il serve aveuglément ses caprices et ses fureurs. Il est inconcevable jusqu'à quelles bassesses il s'avilit, jusqu'à quels excès il est capable de se porter contre ses véritables sentiments. Il sacrifiera ses amis les plus chers et les plus utiles, et s'il a du pouvoir, il accordera la tête de ceux qu'il estime et qu'il révère le plus. Ces sortes de

portraits n'ont pas besoin d'être exagérés, pour montrer qu'il n'est plus aucun vestige de liberté dans tous ceux qui se livrent aux amours déréglés. Les plus forts y perdent toute leur force et en sont impérieusement dominés. Les moins esclaves sentent le poids de leurs chaînes; c'est une expression qui leur est familière, et ces hommes là pourtant, en qui l'amour de la liberté ne meurt pas, vont jusqu'à se plaire dans leur esclavage, jusqu'à le chanter, jusqu'à s'en plaindre sans le haïr (1931). »

Pour tracer le tableau de tous les effets de cette passion funeste, il faudrait un pinceau plus fort que le nôtre. Les engagements sacrés du mariage violés, la dissension et la haine portées dans les familles, l'espèce humaine dégradée et abâtardie, la société surchargée des fruits malheureux de la débauche, les devoirs de la paternité méconnus, les fureurs de la jalousie et de la vengeance, le luxe porté à son comble, pour contenter l'avidité des sangsues auxquelles un homme s'est livré, etc., tels sont les fléaux par lesquels la volupté tourmente les nations qui encensent ses autels.

« Le débauché, dit le philosophe que nous copions, abruti par ses sales voluptés, n'est bon à rien; il ne travaille chaque jour qu'à s'énerver lui-même et à se rendre plus inutile aux autres. L'homme asservi aux plaisirs des sens ne connaît de bien-être que dans ce qui le dégrade. Il n'est plus de décence ni de frein pour une fille qui s'est fait une habitude d'outrager la pudeur; elle devient ennemie du travail qui la ferait honnêtement subsister. Une femme parvenue à rompre le lien conjugal, uniquement occupée de ses intrigues, est incapable de songer à ses devoirs. Sous quelque point de vue que l'on envisage la débauche, tout nous fait voir qu'elle égare l'esprit, qu'elle pervertit le cœur, qu'elle affaiblit les facultés du corps, et qu'elle conduit souvent au crime. »

Cependant des hommes qui se parent du nom de philosophes ont osé faire l'apologie et même l'éloge de cette passion, déclamer avec amertume contre les préceptes de chasteté, de continence, de mortification des sens, que nous impose la morale chrétienne. Nous rougirions de copier de nouveau leurs expressions; c'est malgré nous que nous avons été obligés de les rapporter une seule fois : les cyniques et les cyrénaïques n'ont rien écrit de plus scandaleux.

Mais les stoïciens et les platoniciens pensaient plus sensément; ils regardaient la volupté comme une passion vicieuse et funeste; Cicéron le témoigne, en rendant raison du culte de Vénus. « On a déifié, dit-il, les passions mêmes, parce que leurs effets ne peuvent être modérés que par un pouvoir divin. Ainsi l'on a consacré les noms de l'amour, de la volupté, de Vénus, quoique ce soient des vices contraires à la nature; malgré ce qu'en pense l'épicurien Velléius, parce que ces vices maîtrisent impérieusement la nature (1932). »

§ V.

L'intempérance, la colère, la vengeance.

L'homme, être intelligent, qui se connaît et qui s'aime; qui désire naturellement sa conservation et son bien-être, ne pèche-t-il pas contre lui-même et contre la dignité de sa nature, lorsqu'il s'expose aux suites de la gourmandise et de l'intempérance? Le dérangement de la santé, l'oubli des devoirs les plus essentiels, la négligence des affaires domestiques, l'affaiblissement de la raison, souvent un abrutissement total, sont le salaire ordinaire de la sensualité et des plaisirs immodérés de la table. Plusieurs anciens ont enseigné sur ce point une morale aussi rigoureuse que les maximes de l'Evangile. Epicure, lui-même, si l'on en croit ses apologistes, conseillait de réprimer toutes les passions capables d'altérer les facultés de l'âme et la santé du corps; on prétend que plusieurs de ses disciples furent des modèles de tempérance et de frugalité. Les nouveaux platoniciens remirent en honneur les anciennes maximes de Pythagore : en lisant Porphyre, sur l'abstinence, on est tenté de douter si ce traité n'a pas été fait par un religieux de la Trappe ou de Sept-Fonts.

Les plaisirs de l'homme, dit l'auteur du *Système social*, ne sont conformes à la nature de l'homme, que lorsqu'ils sont conformes à la raison, faite pour diriger toutes les actions de sa vie. Il n'est différent de la bête que parce qu'il jouit de la raison; il se confond avec elle, lorsqu'il ne fait point usage de sa force et de son intelligence, pour se procurer le bonheur durable qu'il doit toujours préférer à des plaisirs d'un moment.

Mais quand la philosophie commence par dénaturer l'homme pour le remettre au niveau des brutes, qu'elle ne lui donne, comme à elles, d'autres principes de ses actions que la sensibilité physique, qu'elle le suppose entraîné invinciblement comme elle par l'instinct et par le penchant du moment, sur quoi peut-on fonder des règles de morale raisonnable? Enter la morale évangélique dont les philosophes sentent la vérité, sur les principes de l'épicuréisme, c'est une contradiction et un trait d'hypocrisie dont personne n'est dupe que ceux qui ne raisonnent pas.

Il suffit d'envisager les symptômes de la colère, pour comprendre la nécessité de la réprimer. Effrayer nos semblables, n'est pas un moyen de leur plaire ni de les servir. Dans les mouvements impétueux dont un homme colère est agité, il ne connaît plus ni devoirs, ni vertu, ni décence; il est capable de tourner sa fureur contre lui-même, aussi bien que contre ceux par lesquels il se croit offensé. Le désir de nous

(1931) *Reg. des devoirs*, etc., tome II, c. 14, p. 394.

(1932) *De nat. deor.*, l. II, c. 25.

conserver, d'écarter ce qui peut nous nuire, de pourvoir à notre défense, peut exciter en nous une agitation momentanée; mais si la raison ne vient promptement nous calmer, il est dangereux que ce désir ne soit bientôt injuste, ne nous fasse chercher plutôt le mal d'autrui que notre propre bien. On ne conçoit pas comment la plupart des anciens philosophes ont pu autoriser la vengeance, et regarder le pardon des injures comme une faiblesse.

Notre moraliste antireligieux n'est pas de cet avis. L'homme implacable, dit-il, semblable aux divinités implacables, dont la superstition peuple l'Olympe, n'est pas fait pour avoir rien de commun avec les hommes. Si une basse vanité nous porte à nous venger, une noble fierté nous met au-dessus des injures, et nous les fait oublier. *Si la vengeance est le plaisir des dieux*, le pardon des offenses est le plaisir des âmes humaines, sensibles et vraiment grandes. La haine est un sentiment trop incommode pour résider longtemps dans un cœur généreux. Réduire par des bienfaits notre ennemi à rougir du mal qu'il nous a fait, annonce une supériorité, une force, que cet ennemi lui-même est obligé de reconnaître. Tel est la vengeance dont une âme vraiment noble a le droit de s'applaudir. Si dans la vie sociale, la patience, la douceur, l'indulgence et la paix sont des qualités aimables; une humeur querelleuse, impatiente, irritable, est un vice très-contraire à notre propre bonheur et à celui des autres.

Voilà un hommage éclatant rendu par un incrédule, à la sagesse des maximes de Jésus-Christ: *Heureux les pacifiques! ils seront appelés les enfants de Dieu : heureux les hommes doux et débonnaires! ils seront les maîtres sur la terre. Soyez miséricordieux comme votre Père céleste. Apprenez de moi à être doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes*, etc.

§ VI.

La paresse et l'oisiveté.

Nous devons à la société l'emploi de nos facultés et de nos talents; si les autres ne faisaient rien pour nous, comment pourrions-nous subsister? Est-il juste de profiter de leurs services, et de ne leur en rendre aucun? L'oisiveté, la mollesse, qui rendent un homme inutile et souvent à charge à ses semblables, sont donc une source continuelle d'injustice. Le mal est sensible d'abord à l'égard du peuple; l'aversion pour le travail, seul moyen de subsistance qui reste à ceux dont la fortune est bornée, les réduit bientôt à la nécessité ou de mendier honteusement, ou de chercher dans le crime les ressources qu'ils pourraient se procurer par une honnête occupation. Mais l'oisiveté produit des effets non moins funestes chez les grands. Lorsque des hommes sans talents, sans activité, sans zèle pour le bien public, se trouvent possesseurs d'une grande fortune, ou revêtus d'une grande autorité, ils sont à la merci des âmes serviles et fourbes qui les environnent, ils ne sont plus que les esclaves de ceux qui les servent; ils reçoivent aveuglément toutes les impressions que l'on veut leur donner, ne voient, n'entendent, ne connaissent, n'agissent que par l'organe d'autrui. Peuvent-ils être justes dans la distribution ou dans le refus de leurs grâces, dans leurs amitiés et dans leurs haines, dans le choix de leurs confidents et de leurs protégés. Rien n'a de valeur à leurs yeux, que ce qui sert à leurs plaisirs; et lorsque les plaisirs sont devenus la seule ressource pour éviter l'ennui, on cesse bientôt d'être délicat sur le choix.

Un père de famille, dit très-bien notre philosophe, peut, par son indolence, devenir la cause du malheur de toute sa postérité. Un citoyen volontairement inutile à sa patrie, est un frêlon qui profite injustement du travail des abeilles. La nonchalance et l'incurie sont des crimes, en raison des maux qu'elles causent aux autres. L'oisiveté se punit elle-même par l'ennui où elle nous plonge; moins l'homme est occupé, plus son imagination travaille à se créer des amusements et des chimères. L'oisiveté est la vraie source de la dissolution des mœurs et des crimes. Le libertinage, l'intempérance et le jeu sont des ressources que l'homme oisif emploie pour se soustraire à l'ennui qui le poursuit. Une philosophie peu sociable conseillait au sage de s'éloigner des affaires, et de ne vivre que pour lui; mais la raison et l'équité ordonnent au citoyen de travailler, d'être utile à ses semblables, de s'occuper de leur bien-être, d'y contribuer de toutes ses forces; il ne lui est permis de vivre oisif que lorsqu'il se voit dans l'impossibilité de faire du bien à ses concitoyens.

Cette philosophie peu sociable était cependant celle d'Epicure, dont on ne cesse aujourd'hui de faire l'éloge; un moraliste qui nous en prêche une autre, est ou peu d'accord avec lui-même, ou exposé à la censure de tous ses confrères les incrédules.

§ VII.

Contradiction de la morale des matérialistes.

Voilà, dira-t-on peut-être, un phénomène bien singulier. L'auteur de la *Règle des devoirs que la nature prescrit à tous les hommes*, qui a tiré de l'Evangile le fond de sa morale, et l'auteur du *Système social*, qui fonde la sienne uniquement sur la nature, sont cependant d'accord sur les vertus et les vices, sur les devoirs de la vie sociale, sur la nécessité de combattre les passions. C'est donc mal à propos que l'on accuse nos philosophes d'énerver, de défigurer, d'anéantir la morale; si quelques-uns sont coupables de ce crime, d'autres en sont très-innocents : il y a de l'injustice de l'attribuer indifféremment à tous.

Réponse. Rien n'est étonnant de la part des philosophes; les inconséquences et les contradictions ne leur coûtent rien; ils n'ont jamais été conciliables ni entre eux, ni avec eux-mêmes.

En parlant tous du naturalisme, les uns, tels que La Métrie, l'auteur du livre *De l'esprit et de l'homme*, celui de l'*Histoire de l'établissement des Européens dans les Indes*, le *Petit-maître philosophe*, etc., ont enseigné une morale abominable, digne des étables d'Epicure et du tonneau de Diogène; ils ont été sincères, et ont raisonné conséquemment. D'autres, honteux de ce scandale, et jaloux de l'honneur de la secte, se sont couverts du masque de Zénon, prêchent le stoïcisme, copient la morale chrétienne, en déclamant contre l'Evangile; ce sont les caffards du philosophisme.

Nous ne sommes pas dupes de ce patelinage : 1° Nous les défions de montrer la liaison de leur morale avec les principes du matérialisme, qu'ils suivent tous plus ou moins ouvertement. Pour nous borner à un seul exemple, nous demandons sur quel fondement un homme opulent et heureux peut se croire obligé de travailler au bien-être de ses semblables, lorsqu'il peut jouir lui-même du bonheur en prodiguant à ses plaisirs les richesses dont il est possesseur. S'il ne croit ni Dieu, ni âme, ni vie à venir, ni destination morale de l'homme, quel peut être son motif? Nous avons démontré dix fois qu'il n'en a point. Ce n'est pas assez de moraliser à perte de vue, il faut prouver que cette morale sort aussi directement, aussi évidemment du fond du matérialisme, qu'elle découle du système religieux. Tous nos oracles le disent, pas un ne le prouve.

2° L'auteur du *Système social*, loin de l'avoir fait, est évidemment en contradiction avec lui-même. Il pose pour principe, qu'en fait de morale, lorsqu'on parle de la *nature*, on doit entendre la nature de l'homme tel qu'il est; que par cette nature l'homme est forcé de chercher toujours son intérêt, son bonheur, ce qui peut le rendre heureux; que ce bonheur ou cet intérêt varie, selon la constitution et le tempérament de chaque individu, puisque le bonheur n'est autre chose que le plaisir continué (1933). Cela posé, raisonnons.

Le *devoir* ou l'obligation morale est donc pour moi, comme pour tout autre individu, la nécessité de rechercher mon intérêt, mon bonheur, ce qui peut me rendre heureux. La *vertu* est pour moi tout ce qui est capable de me procurer ce bonheur ou un plaisir continué. Donc si, par la constitution de mon tempérament, je trouve un plaisir continué dans l'oisiveté, l'injustice, l'ingratitude, la perfidie, la vengeance, etc., je satisfais mon devoir et l'obligation morale en m'y livrant; ces vices prétendus sont pour moi des vertus, puisqu'ils me procurent le bonheur, C'est la morale de La Métrie.

Vous aurez beau m'objecter que ce sont là des crimes, qu'ils troublent le bonheur de mes semblables, qu'ils m'attirent leur haine et leur mépris, etc., en vertu de ma nature telle qu'elle est, je trouve plus de plaisir et de bonheur dans l'injustice, la vengeance, etc., que dans l'estime et l'affection de mes semblables; je suis obligé de chercher, non leur bonheur, mais le mien; mon intérêt et non le leur, c'est mon devoir; je suis vertueux et non coupable.

L'auteur se joue des termes quand il dit que le grand secret en morale est d'unir l'intérêt au devoir. Y a-t-il un autre devoir moral que mon intérêt même?

3° Il ne veut point de morale religieuse, de morale fondée sur la volonté de Dieu, parce que l'idée de Dieu, et ses préceptes varient dans les différentes contrées du globe (1934). Or, en la fondant sur la nature de l'homme, la morale varie non-seulement selon les divers caprices des philosophes, mais selon la nature ou le tempérament particulier de chaque individu; ce qui est pour moi vertu et source du bonheur, est vice et malheur pour mon voisin, constitué autrement que moi. Donc La Métrie et les autres, en raisonnant comme ils ont fait, ont été très-bon logiciens; c'est l'auteur du *Système social* qui déraisonne, en nous débitant sa morale pompeuse, elle ne s'ensuit point des principes qu'il établit, et elle est évidemment tirée de l'Evangile.

§ VIII.

Est-il possible de corriger le caractère naturel ?

Selon d'autres, il est inutile de vouloir détruire les passions; un homme ne peut pas plus changer son caractère que refondre son tempérament (1935).

1° Quand la comparaison serait juste, la conséquence serait encore fausse . si on ne peut pas changer entièrement le tempérament, on peut le corriger jusqu'à un certain point; par des efforts continués plusieurs personnes sont venues à bout de surmonter des répugnances physiques ou morales qui leur paraissaient invincibles.

2° Il n'est pas question de détruire les passions, mais de les réprimer. L'auteur lui-même cite des exemples d'hommes qui ont profondément caché pendant longtemps, les passions qui les dominaient : s'ils avaient agi par un motif plus pur, leur victoire aurait été plus constante. Ce n'est pas un crime d'être né avec des passions, mais d'y céder.

Si nous croyons souvent avoir vaincu nos passions, c'est, dit le même philosophe, que la plus forte a englouti toutes les autres.

Cela n'est pas toujours vrai. Les motifs de religion, de décence, de justice, d'amour éclairé de nous-mêmes, ne sont pas des passions : or ils nous servent tous les jours à dompter et à tenir en bride des penchants trop impétueux. Quand chacun de ces motifs, pris en particulier, serait trop faible pour réprimer une passion violente, il n'est pas défendu de les réunir; alors pourquoi ne seraient-ils pas aussi puissants que les raisons d'intérêt et d'ambition qui engagent un

(1933) *Syst. social*, t. I, c. 5, 6, 8.
(1934) *Syst. social*, t. I, c. 3, p. 26.

(1935) *Dict. philos.*, art. *Caractère; Questions sur l'Encycl.*, même article.

si grand nombre d'hommes à se contenir, à se vaincre, à paraître plus modérés qu'ils ne sont? C'est une très-mauvaise morale d'enseigner le contraire.

L'auteur des pensées philosophiques trouve mauvais que l'on ne regarde jamais les passions que du mauvais côté; cependant, dit-il, il n'y a que les passions qui puissent élever l'âme aux grandes choses; sans elles, plus de sublime, soit dans les mœurs, soit dans les ouvrages... Les passions amorties dégradent les hommes extraordinaires (1936).

Réponse. Que veut donc cet auteur, lorsqu'il conseille d'établir entre les passions une juste harmonie, de balancer l'espérance par la crainte, le point d'honneur par l'amour de la vie, le penchant au plaisir par l'intérêt de la santé (1937)? Lorsque les passions seront ainsi *amorties* les unes par les autres, et devenues *sobres* par leur contrepoids mutuel, feront-elles encore des hommes extraordinaires? Ce n'était pas la peine de blâmer les moralistes pour donner dans le fond, la même leçon qu'eux.

Il tourne en ridicule un dévot qui se tourmente comme un forcené pour ne rien désirer, ne rien aimer, ne rien sentir et qui finirait par devenir un vrai monstre s'il réussissait (1938).

Ce trait de satyre porte à faux. La religion n'ordonne point de ne rien désirer, mais de modérer nos désirs; elle nous ordonne d'aimer nos proches, nos frères, nos amis, même nos ennemis; mais elle veut que nous n'aimions rien avec excès et contre l'ordre : elle nous exhorte, non à ne rien sentir, mais à modérer la sensibilité et le penchant au plaisir, à supporter la douleur avec patience. Son langage est celui de la raison et de la nature non dépravée; les stoïciens poussaient le rigorisme beaucoup plus loin ; c'est à eux et non aux dévots que devait s'adresser la censure de l'auteur.

§ IX.

Réflexions de quelques philosophes.

Il convient qu'il y a des dévots qui n'estiment pas qu'il faille se haïr cruellement pour bien aimer Dieu, qui ont une dévotion enjouée et une sagesse fort humaine; il en conclut que la piété suit aussi la loi du tempérament. Son influence, dit-il, ne se remarque que trop sensiblement dans le même dévot; il voit, selon qu'il est affecté, un Dieu vengeur ou miséricordieux, les enfers ou les cieux ouverts; il tremble de frayeur ou il brûle d'amour ; c'est une fièvre qui a ses accès froids et chauds (1739).

Supposons vrai pour un moment ce tableau d'imagination. Il est aussi d'autres dévots qui, moins dominés par le tempérament, voient constamment les choses telles qu'elles sont ; un Dieu vengeur du crime, et rémunérateur de la vertu, miséricordieux envers tous les hommes ; l'enfer ouvert pour les méchants, le ciel préparé aux justes ; ils espèrent tout de Dieu, et craignent tout de leur faiblesse. Ceux-ci sans doute sont les vrais sages; c'est donc d'après eux qu'il faut juger de la religion et de la piété.

Mais ne pourrait-on pas faire retomber sur les philosophes, le ridicule qu'ils veulent jeter sur les dévots? C'est le tempérament, l'âge, les habitudes, la conduite, qui décident ordinairement du système que suivra un philosophe, et du ton de ses écrits. Tel qui, dans la jeunesse et le feu des passions, a fait des livres obscènes, parle plus décemment dans un âge plus mûr : tel qui fut autrefois déiste, parce que c'était le système à la mode, est devenu athée, lorsque des événemens fâcheux ont aigri son tempérament, ou que le souvenir du passé lui a donné des remords. Les travers personnels ne prouvent pas plus contre la dévotion que contre la philosophie.

« Nous savions sans doute, dit l'*Encyclopédie* (1940), que sans les passions fortes et vives, sans un fanatisme ou moral ou religieux, les hommes n'étaient capables ni de grandes actions, ni de grands talents, et qu'il ne faut pas éteindre les passions; mais le feu est un élément répandu dans tout les corps, qui ne doit pas être partout dans la même quantité ni dans la même action : il faut l'entretenir, mais il ne faut pas allumer des incendies.

« Les moralistes les plus indépendants de l'opinion se dépouillent moins des préjugés qu'ils n'en changent : la plupart ne peuvent sortir de Sparte et de Rome, où la plus grande force et la plus grande activité des passions étaient nécessaires : s'ils sortent de ces deux républiques, c'est pour se renfermer dans les limites d'un autre ordre, également étranger au nôtre, à notre situation, à nos mœurs. Du fond de leur cabinet paisible, des philosophes voudraient enflammer l'univers et inspirer un enthousiasme funeste au genre humain; ils sont comme des dames romaines, qui, de l'amphithéâtre, exhortaient les gladiateurs à combattre jusqu'à l'extrémité.

« Plusieurs d'entre eux ont encore un autre défaut ; ils voudraient donner au monde la loi qu'ils reçoivent de leur caractère, établir partout et pour jamais l'ordre qui leur convient dans le moment où ils écrivent; et je vois l'orgueil qui leur dit : Tu ne sortiras point du cercle que je t'ai tracé. Un homme dont, les passions sont actives et turbulentes, qui ne les maîtrise pas, veut rendre méprisables tous les états et tous les hommes où il y a de la modération. Il ne se souviendra jamais que l'amour de la liberté porté à l'excès dans Athènes; celui des richesses dans Carthage, celui de la guerre chez les peuples du Nord, ont perdu les deux anciennes républiques, et fait des Goths et des Normands, etc., le fléau des nations. »

(1936) *Pens. phil.*, n. 1, 2, 3.
(1937) *Ibid.*, n. 4.
(1938) *Ibid.*, n. 5.
(1939) *Ibid.*, n. 11.
(1940) *Encycl.*, art. *Honnête.*

CHAPITRE XI.

DES PRINCIPAUX DEVOIRS QUE LA LOI NATURELLE IMPOSE A L'HOMME ENVERS LA SOCIÉTÉ.

§ UNIQUE.

La morale des philosophes est fausse dans tous les points.

S'il y eut jamais lieu de sentir la différence entre une morale émanée de l'autorité divine et une morale philosophique, c'est lorsqu'il faut entrer dans le détail des devoirs de l'homme. La seconde ne lui prescrit rien ni envers Dieu qu'il ne connaît pas, ni envers lui-même, parce qu'elle le dénature. En lui donnant pour seule règle de ses devoirs l'intérêt, elle lui laisse pleine liberté de le confondre toujours avec la passion qui le domine. Mais l'homme affranchi des devoirs de religion et d'empire sur lui-même, en est-il mieux disposé à remplir ceux de société? Lequel des deux doit être plus zélé à la servir, ou le citoyen qui l'envisage comme un troupeau de brutes rassemblées au hasard par l'instinct du besoin ou celui qui la regarde comme l'institution d'une Providence sage et bienfaisante, qui a formé l'homme pour la société; et a fait dépendre de cet état la perfection, les vertus, le bonheur de l'humanité?

En suivant leurs principes, les philosophes ont donné dans un excès qui suffirait pour nous redresser, si nous étions exposés à nous égarer. Plusieurs, frappés de cette maxime, que l'homme n'a point de plus grand intérêt que d'être libre, que la liberté est de tous les biens le plus essentiel au bonheur, convaincus d'ailleurs qu'elle ne peut subsister avec l'inégalité qui se trouve entre les hommes, ont conclu que cette inégalité et l'état de société dont elle est une suite nécessaire, n'est point l'état naturel de l'homme, mais un état contraire à la nature. Cette conséquence une fois admise, y a-t-il encore quelque institution sociale, quelque lien de subordination, quelque espèce d'autorité que l'on soit tenté de respecter? De là, il s'ensuit que si l'homme trouve bon de former une société conjugale, c'est uniquement pour son plaisir et pour son intérêt présent, qu'il est le maître de la renouer, d'en changer l'objet quand il lui plaît. Il s'ensuit que l'autorité paternelle n'a d'autre fondement que le besoin passager des enfants; que dès qu'ils peuvent se passer des soins et de la tutelle de leurs parents, ils ont droit d'en secouer le joug. Il s'ensuit qu'aucune autorité politique ne peut s'établir que par une convention libre des membres de la société; que quand même elle est établie et cimentée par une longue possession, s'il nous arrive d'en être mécontents, nous pouvons la renverser et rentrer de plein droit dans l'indépendance primitive que nous tenons de la nature. Toutes ces conséquences suivent directement et clairement du principe d'égalité naturelle; on ne peut pas accuser ceux qui les ont tirées d'avoir mal raisonné.

Après nous avoir dépouillés de la liberté humaine et physique, en nous mettant sous l'empire de la fatalité, ces docteurs judicieux ont voulu sans doute nous en dédommager, en nous délivrant de toutes les autres entraves. Grâce à cette lumineuse philosophie nous pouvons rentrer quand il nous plaira, dans tous les droits de l'animalité pure; dans la liberté originelle contre laquelle Dieu et les hommes puissants n'ont cessé de former des attentats : liberté de croyance et de conduite, liberté civile et politique, liberté dans le mariage, dans l'éducation des enfants, dans l'usage de nos facultés et de notre industrie, liberté entière et sans restriction.

Pour juger sensément de ce système, il suffit de faire une question. Dans quel période de société l'homme est-il plus capable de liberté? Est-ce dans le temps qu'il a des mœurs et des vertus, ou lorsque le luxe l'a corrompu et dépravé?... Le nom de *liberté* ne retentit jamais plus fort qu'au moment où l'homme en est devenu indigne et incapable. Quand la liberté pourrait subsister chez le peuple simple des campagnes, qui conserve encore des mœurs, elle devrait être bannie des villes où se tient toujours le foyer de la corruption. Le cri général de *liberté* est donc le signal qui doit donner l'éveil à l'autorité politique, et l'avertit de bander tous ses ressorts; cela ne manque jamais. Dans tous les temps et dans tous les lieux, les prétendus vengeurs de la liberté ont été ou les auteurs ou les victimes de l'esclavage.

Nous avons donc ici un avantage que nous ne devons pas négliger; la marche même de nos adversaires nous servira de guide. Puisqu'en partant d'un principe faux ils sont parvenus au dernier degré de l'erreur et de la dépravation, en posant le principe contradictoire, et en raisonnant aussi conséquemment qu'eux, nous sommes assurés de trouver la vertu, la sagesse, la vérité. Nous prouverons que par la volonté de Dieu et la loi primitive, l'état de société et d'inégalité est très-naturel, le mariage indissoluble; l'autorité paternelle inadmissible et perpétuelle, le pouvoir politique sacré et irrévocable. Ce sera le sujet de quatre articles relatifs aux quatre espèces de sociétés que les hommes forment entre eux, savoir, société naturelle, société conjugale, société domestique, société civile et politique.

ARTICLE I.

L'état de société et d'inégalité entre les hommes est-il conforme au droit naturel; quelle est son origine?

§ I.

Abus des termes de nature *et de* naturel.

Lorsque des philosophes se sont proposé d'examiner cette question, et de prouver que l'inégalité inséparable de la société civile, est un état contre nature, ils auraient dû commencer par se demander à eux-mêmes ce qu'ils entendaient par le mot de *nature* et de *naturel;* peut-être qu'après avoir fixé clairement le sens de ces termes, ils en seraient demeurés là, et nous auraient épargné la peine de les suivre dans leurs spéculations frivoles.

Nous entendons par *la nature de l'homme*, les penchants, les facultés, les besoins, les propriétés que Dieu lui a donnés en le créant, et la fin qu'il s'est proposée en les lui donnant. Lorsque l'homme fait de ses facultés l'usage pour lequel Dieu les lui a données, cet usage est très-naturel; lorsqu'il est contraire à cette fin, il n'est plus selon la nature. Si Dieu a créé l'homme pour qu'il vécût errant, isolé, sauvage comme les brutes, la société dans laquelle l'homme vit actuellement, et toutes les institutions sans lesquelles la société ne peut subsister, sont opposées à la nature. Si au contraire Dieu a voulu que les individus de l'espèce humaine fussent réunis en société, tous les liens qui soutiennent cet état sont très-conformes à la nature, c'est-à-dire, à l'intention du Créateur et aux qualités qu'il a données à l'homme.

Dans le système des athées où il n'est point parlé de Dieu, tout ce qui arrive est naturel, puisque c'est une suite nécessaire de l'essence des choses. Il ne peut se faire aucune révolution contraire aux lois générales du mouvement, qui entraînent tous les êtres; une chose contraire à la nature est une contradiction.

Nous avons déjà remarqué plus d'une fois que les divers penchants de l'homme qui le déterminent à pourvoir à ses besoins, sont naturels tant qu'ils sont modérés : alors ils contribuent à sa conservation : ils sont donc conformes à l'intention de l'auteur de la nature qui les lui a donnés pour cette fin. Dès qu'ils tombent dans l'excès et dégénèrent en *passions*, ils cessent d'être naturels; alors ils tendent à la destruction de celui qui les éprouve et qui en suit l'impulsion. Dieu ne les lui a pas donnés pour se détruire, ni pour nuire à ses semblables. Quand on dit que les passions sont naturelles à l'homme, l'on entend que les penchants capables de dégénérer en passions, sont naturels, et non que l'excès qui les fait nommer *passions*, soit conforme à la raison et aux fins de la nature.

Selon la même règle, nous entendons par *droit naturel*, la faculté ou la permission que Dieu a donnée à l'homme de faire telle action, sans blesser aucune loi. Ainsi l'homme a le droit naturel de faire tout ce qui est nécessaire à sa conservation, sans nuire à la conservation des autres : Dieu, qui veut la conservation de tous, n'a donné à aucun particulier le droit ou la faculté de se conserver par la destruction des autres, lorsqu'ils n'attentent point à sa vie. L'homme a le droit naturel de procurer son bien-être, par tous les moyens qui ne nuisent point au bien-être des autres : Dieu, qui veut le bien-être de tous, n'a donné à aucun individu la permission de faire son propre bien aux dépens de ses semblables. Ce seraient deux volontés contradictoires.

Telle est l'*égalité morale* que Dieu a établie entre les hommes, et de laquelle il faut partir pour avoir des notions claires du droit naturel, de l'équité, de la justice.

§ II.

Définition du droit naturel dans l'Encyclopédie.

Dans l'*Encyclopédie* on a défini le droit naturel, *ce qui est conforme à la volonté générale de tous les hommes.* La volonté générale est sans doute l'organe infaillible du droit naturel, mais elle n'en est pas le fondement; la loi et son interprète ne sont pas la même chose. La volonté humaine, soit générale, soit particulière, ne peut fonder aucun droit qu'autant qu'elle est elle-même juste et droite; il y a donc, antérieurement à cette volonté, une règle sur laquelle nous devons juger de la droiture morale, ou de la justice.

Pourquoi la volonté générale de tous les hommes ne peut-elle pas nous tromper, en nous indiquant ce qui est de droit naturel? C'est que tous les hommes ayant un intérêt égal à leur conservation et à leur bien-être, et une volonté à peu près égale de se les procurer, il est impossible que toutes ces volontés se réunissent pour conférer à un particulier la faculté de faire son bien aux dépens d'un autre individu; celui-ci réclamerait sans doute, et alors le concert ne serait plus général : mais toutes les volontés particulières desquelles résulte la volonté générale, ne sont justes, légitimes, capables de faire *loi* par leur réunion, qu'autant que Dieu en est l'auteur, ou qu'elles sont l'expression de la volonté divine. Puisque, selon les philosophes, aucun homme n'est supérieur par *nature*, et n'a aucune autorité sur moi, tous les hommes réunis n'ont sur moi d'autre pouvoir que la force; leurs volontés réunies ne sont pas une loi pour moi, à moins que je ne les envisage comme l'organe de la volonté de Dieu, mon seul supérieur.

Tant que les philosophes s'obstineront à écarter l'idée de Dieu de la notion des *êtres moraux*, et des relations morales, ils ne donneront jamais une seule définition claire et solide. Il est évident que pour juger de ce qui est ou n'est pas de droit naturel, il faut envisager le bien général de l'humanité relativement aux divers états dans lesquels elle se trouve; si l'on n'a aucun égard aux circonstances, on ne manquera pas de déraisonner.

Dieu qui a donné à l'homme la faculté ou le droit de procurer son bien-être, sous condition de ne point nuire au bien-être des autres, ne lui a point défendu de s'en relâcher sur certains points, pour se procurer le *mieux-être* sur d'autres; de sacrifier, par exemple, une partie de sa liberté pour acquérir plus de sûreté : de renoncer au repos pour se donner des commodités. L'homme a donc pu, sans déroger au droit naturel, contracter des engagements par l'espérance des avantages qui lui en reviendraient. Telle pourrait être l'origine de la société, si Dieu ne l'avait établie lui-même au moment de la création. La société, formée volontairement, n'est contraire à aucun des droits de l'homme; elle n'en détruit aucun; elle les assure plutôt. Par la société,

l'homme échange un droit contre un autre qui lui paraît plus avantageux; il consent à employer ses forces pour le bien-être des autres, sous condition qu'ils emploieront aussi leurs forces pour son bien-être : il acquiert donc plus qu'il ne cède. En quel sens ce contrat peut-il être contraire au droit naturel?

A la vérité, il n'aura aucune force obligatoire, à moins qu'on ne suppose toujours une loi naturelle antérieure, qui oblige l'homme à garder sa parole, à tenir ses engagements. Puisque l'homme peut faire ce contrat pour son avantage, à plus forte raison Dieu a pu le prévenir par un trait de bonté, former pour lui, dès sa naissance, les nœuds dans lesquels il doit trouver son bonheur. Mais de quelque manière qu'on les conçoive, ils ne sont sacrés et indissolubles qu'autant qu'ils sont conformes à la loi naturelle ou à la volonté divine.

Dira-t-on que la volonté générale, ou l'instinct général qui porte l'homme à la société, est une passion déréglée et contraire à la nature? Ce serait une absurdité. 1° Dans ce cas, la volonté générale ne pourrait plus nous servir de règle pour connaître ce qui est de droit naturel, nous n'aurions plus aucune marque pour le discerner. 2° Un penchant de l'homme n'est déréglé que quand il le porte à chercher son bien-être momentané aux dépens de son bien-être permanent, ou au préjudice de ses semblables. Toute passion déréglée tend à diviser les hommes, et non à les réunir.

Vainement pour trouver le droit naturel, on nous renvoie aux sauvages. Si Dieu a créé l'homme pour la société, l'état d'un sauvage n'est plus un état naturel; il est contraire à l'intention du Créateur et au bien-être de l'homme : nous verrons que la prétendue félicité des sauvages dont on a voulu nous bercer, n'est qu'une vision fausse, et réfutée par des faits indubitables.

§ III.

Preuves que la société est l'état naturel de l'homme.

Si l'état de la société est naturel, conforme à l'intention du Créateur et aux besoins de la nature humaine, l'inégalité qui en résulte ne l'est pas moins; il est impossible que la société puisse avoir lieu entre des hommes parfaitement égaux : aussi ceux qui ont voulu faire voir que l'inégalité était contraire au droit naturel, ont été obligés de soutenir que la société est un état contre nature. Il n'est pas difficile de prouver le contraire.

1° L'histoire sainte nous apprend la raison pour laquelle Dieu donna une compagne à l'homme, et institua le mariage. *Il n'est pas bon que l'homme soit seul, faisons-lui une aide semblable à lui.* En bénissant ce premier couple, Dieu leur dit : *Croissez, multipliez, couvrez la face de la terre, usez de ses productions :* il destine Adam innocent à cultiver la terre; après son péché, il le condamne à l'arroser de ses sueurs (1941). L'agriculture est incompatible avec l'état sauvage. La suite de l'histoire nous montre non des hommes isolés, mais des familles rassemblées; il fallut après le déluge que Dieu confondît leur langage, pour les obliger à se disperser.

2° Nous ne pouvons mieux juger des intentions de la nature, ou plutôt des desseins de son auteur, qu'en considérant ce que l'homme a fait dans tous les temps et dans tous les lieux : il serait absurde de supposer que le genre humain tout entier n'a cessé de lutter contre la nature, sans qu'aucune cause l'y forçât. Or, par tout l'univers, les hommes ont été déterminés par leurs penchants et par leurs besoins à vivre en société. Après en avoir goûté les douceurs, aucune peuplade n'a été tentée de se disperser dans les forêts, et de rompre les liens qu'elle avait formés. La même chose n'est point arrivée aux animaux ; ils sont encore tels que Dieu les a créés. On sait, par l'histoire ancienne et moderne, quelle est la stupidité, la barbarie, la misère des peuplades que divers accidents ont jetées au loin, et séparées des cantons anciennement habités. Opposer à ces faits constants des spéculations bizarres, c'est abuser du raisonnement et de la frivole curiosité des lecteurs.

3° Si les hommes étaient sortis des entrailles de la terre, isolés et farouches, sans inclination à se réunir, et sans aucun besoin de se rapprocher, il aurait été aussi impossible d'établir entre eux une société, que de former une république de lions et de tigres. Toute convention qu'ils auraient faite entre eux serait nulle, puisqu'elle serait contraire au droit et à l'intention de la nature; aucune loi divine n'en ordonnerait l'observation : chaque particulier serait en droit de rompre avec ses semblables, dès qu'il croirait pouvoir se passer d'eux. Il n'y aurait entre les différents peuples aucun *droit des gens;* des nations éloignées l'une de l'autre, et qui n'ont jamais pu contracter ensemble, ne se doivent rien : elles pourraient s'entre-détruire sans violer aucune loi.

4° Il est aussi absurde d'affirmer que la société rend l'homme plus vicieux, que d'enseigner qu'elle le rend plus malheureux. Dans l'état sauvage et dans l'état policé, l'homme naît avec les mêmes penchants. La société lui présente, pour les exciter, des objets qu'il ne connaît point dans la vie sauvage; mais elle lui fournit aussi, pour se modérer, des moyens et des motifs qu'il n'aurait point s'il était seul. Manquer des occasions de pratiquer le vice, ce n'est pas être vertueux. L'homme sauvage est un enfant dominé par l'instinct, très-impérieux dans ses désirs, quoiqu'il ait peu de désirs; extrême dans ses passions, quoiqu'il ait peu d'objets pour les réveiller. Il n'y a pas beaucoup de mérite à n'abuser de rien, quand on manque de tout. Faire consister la perfection de l'homme à se rapprocher des ani-

(1941) *Gen.* I, 29; II, 15 et 18; III, 17 et 23.

maux, c'est outrager la nature humaine.

5° L'intérêt, sans doute, a formé les sociétés, ou plutôt Dieu se sert de l'intérêt pour retenir les hommes dans la société à laquelle il les a destinés, et qu'il a d'abord formée entre eux. Il faut donc calculer les avantages de cet état avec les inconvénients qui y sont attachés. Or, quels désavantages peuvent jamais balancer la sécurité, le repos, les commodités, les agréments, les tendres liens par lesquels la société nous attache?

Il est fort aisé de faire une censure aigre, une satire mordante de toutes les institutions sociales; il ne faut que de l'esprit et de la malignité; mais si ceux qui osent préférer à la vie civile, la vie brutale des sauvages, étaient obligés de s'y réduire, leur philosophie cynique se trouverait très-déconcertée. On n'a qu'à comparer l'état des peuples du Paraguay, rassemblés et civilisés par la religion, avec celui dans lequel ils avaient vécu auparavant, on verra ce qu'ils ont perdu. Plusieurs peuplades sont venues d'elles-mêmes se réunir à cette société naissante dans la vue d'en goûter les avantages; aucune n'a été tentée de retourner dans les forêts, pour y jouir du bonheur imaginaire que leur accordent nos philosophes.

§ IV.

Sophismes de l'auteur du Discours sur l'inégalité.

Si l'auteur du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, était parti des notions claires et simples que nous avons établies, il aurait mieux raisonné. Sans cesse il argumente sur le mot de *nature*, sans y attacher un sens déterminé. Tantôt il oppose le *naturel* à ce qui est artificiel ou le fruit de la réflexion, tantôt à ce qui est contraire aux fins de la nature ou aux desseins du Créateur : il confond *naturel* dans l'ordre physique, avec *naturel* dans l'ordre moral : voilà le fondement de tous ses sophismes.

Quelle est la nature de l'homme? C'est un être sensible, intelligent et libre. Chacune de ces propriétés est susceptible de plus ou de moins; elles sont moins parfaites dans l'enfance que dans l'âge mûr. Sont-elles pour cela moins naturelles dans l'âge mûr que dans l'enfance? L'homme fait est-il moins homme que l'enfant? L'auteur du discours semble le croire; c'est se donner beau jeu pour déraisonner.

Selon lui, l'organe de la parole est naturel à l'homme; la parole elle-même ne lui est pourtant pas naturelle; le langage est un effet de l'art, l'homme l'acquiert en vertu de sa perfectibilité (1942).

Donc par la même raison, la faculté de penser est naturelle à l'homme, mais la pensée actuelle, la réflexion ne le sont plus. Le pouvoir de marcher sur deux pieds est naturel, mais l'habitude de marcher ainsi n'est pas naturelle; une bonne preuve, c'est que les enfants ne marchent pas, ils se traînent.

Disons plutôt que c'est la manière de raisonner de ce philosophe, qui n'est pas naturelle; elle vient d'un amour déréglé pour les paradoxes; passion ridicule, contraire à l'amour de la vérité.

La perfectibilité est naturelle à l'homme, l'auteur en convient : comment l'effet d'une faculté naturelle peut-il être contraire à la nature? Dieu qui nous a donné telle faculté, nous en a-t-il défendu l'usage? nous a-t-il distingués des brutes par la perfectibilité, afin que nous demeurassions semblables aux brutes?

Mais, dira-t-on, ce qui vient de l'art ne vient plus de la nature; marcher, c'est une action naturelle; mais danser, c'est un art, et non une habitude naturelle. Convenons des termes, nous ne disputerons plus. L'art est une suite de procédés employés par réflexion, pour perfectionner les opérations naturelles, pour les rendre plus commodes, plus utiles, plus agréables. Si la réflexion n'est pas naturelle à l'homme, tout ce qui se fait par réflexion est contre nature; alors il est vrai que l'art est l'opposé de la nature. Mais cette supposition est absurde. Un homme mûr fait mieux plusieurs opérations naturelles qu'un enfant; un homme bien conformé marche mieux, avec plus d'aisance et de grâce qu'un homme mal constitué. Il est naturel à celui-ci de s'appliquer à imiter le premier; s'il y réussit, son succès sera un effet de l'art, sans être pour cela opposé à la nature. Entre l'art et la nature, il n'y a d'autre opposition qu'entre le bien et le mieux; on ne peut estimer le bien et le mieux que par comparaison. Il est donc impossible de marquer le point précis où un procédé cesse d'être naturel, et devient artificiel. L'art n'est opposé à la nature, que quand il est contraire aux fins de la nature, ou à l'intention du Créateur. Pour juger si une qualité acquise est une perfection ou un vice, il faut examiner si elle est contraire à la fin générale de la nature, qui est la conservation et le bien-être de tous.

§ V.

Tableau qu'il fait de l'état de nature.

L'auteur s'est formé une étrange idée de l'*état de nature*, qu'il nomme l'état primitif de l'homme. « Pour l'imaginer, dit-il, il faut dépouiller l'homme de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir, et de toutes les facultés artificielles qu'il a pu acquérir par de longs progrès. En le considérant tel qu'il a dû sortir des mains de la nature, je vois un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais, à tout prendre, organisé le plus avantageusement de tous. Je le vois se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas; et voilà tous ses besoins satisfaits.... Dispersé parmi les animaux, il observe, il imite leur industrie, et s'élève ainsi jusqu'à l'instinct des bêtes sauvages, avec cet avantage que chaque espèce

(1942) *Discours sur l'orig. et le fond. de l'inégalité*, note 8, p. 474.

n'a que le sien propre, et que l'homme n'en ayant peut-être aucun qui lui appartienne, se les approprie tous, se nourrit également de la plupart des aliments divers que les autres animaux se partagent, et trouve par conséquent sa subsistance plus aisément que ne peut faire aucun d'eux (1943). »

Selon ce rêve sublime, l'état primitif de l'homme, le véritable état de nature est l'animalité pure, ou quelque chose de moins, un état moins parfait et moins avantageux que celui des brutes. Voyons si tout cela s'accorde, et ce qui en résultera.

1° L'auteur a dit dans sa préface, que cet état n'existe plus, qu'il n'a peut-être point existé, que probablement il n'existera jamais. En quel sens peut-il donc être l'état primitif de l'homme? Quand il aurait existé, il était impossible, selon l'auteur même, que l'homme y persévérât : comment peut-il l'appeler le véritable état de nature (1944)?

2° L'homme, sorti des mains de la nature, est sans doute l'homme sorti des mains de Dieu; car enfin il n'est pas sorti des mains du hasard. Croirons-nous que Dieu a créé l'homme dans un état pire que celui des animaux, quoiqu'il l'eût organisé plus avantageusement qu'eux tous? Il a donné d'abord aux animaux toute la perfection dont ils étaient susceptibles; ils sont encore tels que Dieu les a créés; et il n'aura fait qu'ébaucher la nature humaine?

3° Supposons pour un moment l'existence de cet état imaginaire. Le premier progrès que fait l'homme pour *s'élever jusqu'à l'instinct des brutes*, est naturel ou artificiel; ou c'est une perfection acquise à sa nature, ou c'est une dégradation, il n'y a pas de milieu. Si c'est un progrès naturel, toute la suite des autres progrès qu'il a faits pour parvenir à son état présent, n'est pas moins naturelle; car enfin où poserons-nous, dans cette progression, la borne que l'homme n'a pu franchir sans contrarier la nature, et sans se dégrader? Si c'est un progrès artificiel et une dégradation, il s'ensuit que la perfection de notre nature consiste, non à nous égaler aux brutes, mais à nous rabaisser au-dessous; que pour être l'*homme naturel*, il faut être moins qu'une brute. C'est ce qu'insinue l'auteur, lorsqu'il dit que l'homme, devenu imbécile, retourne dans son état primitif, et retombe ainsi plus bas que la bête même (1945). Il n'est pas aisé de concevoir comment l'animal organisé le plus avantageusement de tous, doit être plus stupide qu'eux tous, quand il est dans son état naturel. Certainement lorsque l'homme devient imbécile, ce n'est pas parce que son organisation devient plus parfaite.

4° L'homme n'a pas imité les animaux en tout, mais seulement dans ce qui est conforme à sa nature; autrement il aurait brouté la ciguë avec les chèvres, et se serait empoisonné (1946).

5° L'auteur reconnaît qu'entre l'homme et l'animal, il y a une qualité très-spécifique qui les distingue; c'est la faculté de se perfectionner, faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous, tant dans l'espèce que dans l'individu (1947). Si cette qualité est spécifique, sans doute elle est naturelle à l'homme. Puisque son effet est de développer successivement toutes les autres facultés, ce développement est aussi un phénomène naturel. Il est donc impossible que l'homme demeure longtemps dans un état inférieur à celui des brutes. A moins qu'il ne soit imbécile, le développement de ses facultés est un effet inévitable des circonstances et de la perfectibilité naturelle. En quel sens ce développement est-il contraire à la nature? S'il conduit infailliblement l'homme à l'état de société, comment cet état est-il une dégradation de l'état de nature? Appellera-t-on *perfectibilité* le malheureux talent de se dépraver et de se dégrader?

§ VI.

Perfectibilité de l'homme, première cause de société.

« Il serait triste pour nous, dit notre philosophe, d'être forcés de convenir que cette faculté distinctive et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme. Il serait affreux d'être obligé de louer comme un être bienfaisant, celui qui le premier suggéra à l'habitant de l'Orénoque, l'usage de ces ais qu'il applique sur les tempes de ses enfants, et qui leur assurent du moins une partie et de leur imbécillité et de leur bonheur originel (1948). »

Il est triste sans doute à un philosophe de convenir qu'il déraisonne, et de rougir de sa doctrine à la vue des conséquences absurdes qu'elle entraîne évidemment. Il est affreux d'enseigner que l'état de nature, l'état d'innocence et du bonheur originel, est un état d'imbécillité et d'animalité inférieur à celui des brutes (1949). Dégrader à ce point l'homme formé à l'image de Dieu, c'est venger assez la religion des outrages de la philosophie.

Mais, dira-t-on, les erreurs, les vices, les travers, les malheurs de l'homme vivant en société, ne peuvent être naturels à l'homme, ni conformes à l'intention du Créateur.

Assurément; mais faut-il confondre l'abus volontaire de nos facultés avec ces facultés mêmes, l'influence libre des passions avec nos penchants naturels? Dans l'état de société, l'homme serait vertueux et heureux s'il le voulait : il ne tient qu'à lui de le vouloir et de l'être. Si Dieu lui a donné des penchants qui peuvent dégénérer en pas-

(1943) *Discours sur l'inégalité*, 1re partie page 353.

(1944) *Discours sur l'inégal.*, p. 336 et 490, note 12.

(1945) *Discours*, p. 365.

(1946) *De l'homme*, par J. P. Marat, t. I, liv. II, p. 115.

(1947) *Discours*, p. 364.

(1948) *Ibid.*, p. 365.

(1949) *Ibid.*, p. 365.

sions et faire son malheur, il lui a donné aussi la raison, la conscience, le sentiment moral pour les réprimer et les faire concourir à son bonheur, sans parler des secours surnaturels que Dieu y ajoute. L'abus volontaire de ces moyens divers n'est donc plus conforme à la nature ni à l'intention du Créateur.

Notre auteur le reconnaît. « L'animal, dit-il, choisit ou rejette par instinct, et l'homme par un acte de liberté, ce qui fait que la bête ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite, quand même il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice... Souvent l'esprit déprave les sens, et la volonté parle encore quand la nature se tait (1950). » La même chose pourrait donc lui arriver dans l'état sauvage comme dans celui de société; il pourrait se donner la fièvre ou la mort, aller contre le dessein de la nature, parce qu'il est libre. Donc sa dépravation n'est pas un effet de la société, mais de la liberté.

§ VII.

Population, autre lien de société.

Déjà, selon notre auteur, l'état prétendu naturel et primitif devait infailliblement finir, en vertu de la perfectibilité de l'homme; il devait encore cesser par la population. « Si l'on pense, dit-il, à l'excessive population qui résulte de l'état de nature, on jugera que la terre dans cet état n'eût pas tardé à être couverte d'hommes ainsi forcés à se tenir rassemblés (1951). »

Nous ne convenons point de cette population excessive dans l'état de nature ou de brutalité; elle n'exista jamais chez les sauvages; mais admettons-la pour un moment. Sans doute la population n'est pas contraire à l'instinct de la nature : comment la société qui en résulte nécessairement peut-elle y être contraire?

Dès que la population serait augmentée à un certain point, la terre ne pourrait plus fournir sans culture à la nourriture des hommes; il faudrait labourer pour vivre. « De la culture des terres, dit l'auteur, s'ensuit nécessairement leur partage, et de la propriété une fois reconnue, les premières règles de justice. Il est impossible de concevoir l'idée de propriété naissant d'ailleurs que de la main-d'œuvre (1952). » Très-bien : or du droit de propriété s'ensuit nécessairement l'inégalité.

Vainement l'auteur dit ailleurs que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne (1953). Cela est faux. Les fruits provenus de la culture sont au laboureur, comme une pièce de gibier appartient au chasseur qui l'a tuée. Serait-il juste que les paresseux dépouillassent l'ouvrier du produit de ses peines? Celui qui a défriché un champ et l'a mis en état de rapporter du fruit, a droit de continuer à le cultiver à l'exclusion de tout autre : en cela même consiste la propriété des fonds. Il a aussi droit de l'enclore pour conserver les fruits : et quand il dit, *ce champ est à moi*, ce n'est pas un imposteur.

Est-il vrai que les hommes auraient pu se nourrir pendant des siècles sans être obligés de se rassembler? Notre observateur voit l'homme se rassasiant au pied d'un chêne, etc. Cela est bon pour trois mois tout au plus hors des climats chauds; le chêne ne fournira plus de gland pendant l'hiver. Si l'homme ne fait pas des provisions comme font plusieurs animaux, il mourra de faim à la première gelée; s'il en fait, voilà le droit de propriété établi. Dès qu'il deviendra chasseur, pêcheur et carnassier, nouveau droit de propriété sur le produit de la chasse et de la pêche. Est-il obligé d'habiter un repaire avec une femelle pendant six mois de l'année, il est très-probable que ces deux individus n'auront plus envie de se quitter au printemps.

Quand on est réduit à supposer qu'il aurait fallu des siècles pour fonder la société humaine, on nous fait assez comprendre que Dieu en est l'auteur, et qu'il l'a établie par le mariage.

§ VIII.

Le mariage; il est indissoluble par lui-même.

Notre philosophe n'est pas de cet avis. Selon lui, dans l'état de nature, les mâles et les femelles s'unissaient fortuitement selon la rencontre, l'occasion et le désir; ils se quittaient avec la même facilité (1954).

« Tout cela est exécrable, s'écrie un autre philosophe, mais heureusement rien n'est plus faux. Si cette indifférence barbare était le véritable instinct de la nature, l'espèce humaine en aurait presque toujours usé ainsi (1955); » et cela n'est point.

Pourquoi en effet dans l'état de nature les hommes auraient-ils plutôt vécu errants et isolés que rassemblés? C'est, dit l'auteur du discours, qu'ils n'avaient pas besoin les uns des autres (1956). Mais les singes vivent en troupe sans aucun besoin; s'ils avaient le moindre degré d'intelligence, le moindre germe d'affection sociale et la faculté de parler, ils formeraient bientôt une société durable. L'auteur convient que, dans la suite des siècles, lorsque les hommes s'avisèrent de demeurer ensemble, cette habitude fit naître les plus doux sentiments (1957). Comment sait-il que ces sentiments ne commencèrent point à éclore, lorsque, selon ses idées, le hasard rassembla deux créatures humaines pour la première fois?

Selon lui encore, l'habitude suffit pour rendre un enfant cher à sa mère, au point d'engager celle-ci à lui procurer sa nourriture jusqu'à ce qu'il puisse la chercher. Par

(1950) *Discours*, p. 363.
(1951) *Disc.*, p. 494, note C.
(1952) *Disc.*, p. 401.
(1953) *Ibid.*, p. 414.
(1954) *Ibid.*, p. 372.

(1955) *Quest. sur l'Encycloped.*, art. *Homme sociable.*
(1956) *Disc.*, p. 379.
(1957) *Disc.*, p. 405.

la même raison, l'habitude, indépendamment du besoin, ne suffira-t-elle pas pour inspirer à l'enfant un tendre attachement pour sa mère? Le faon demeure attaché à la biche longtemps après qu'il est sevré et qu'il est en état de paître seul ; il en est de même de plusieurs autres espèces d'animaux.

On ne sait pas si, parmi les différentes espèces, il n'y en a aucuns qui vivent par couples et demeurent constamment unis; l'homme brute aurait pu être de ce caractère. On n'a vu nulle part le mélange brutal des sexes sans choix, sans affection permanente, sans retour pour la suite; jamais il n'a régné chez les sauvages : c'est un abus que la corruption des mœurs introduit chez les peuples policés. Avant de forger un roman sur l état de la nature, il aurait fallu mieux peser les probabilités.

Pour sa commodité, l'auteur suppose que dans l'état de nature, l'homme serait toujours errant ; c'est une idée fausse. Les sauvages les plus farouches ne s'écartent point sans nécessité de leur terre natale, non plus que les animaux.

Locke a très-bien vu que la société conjugale était le moyen le plus simple et le plus sûr, pour faire naître la société divine civile ; que la sagesse éclate singulièrement dans cette institution. Dieu, en rendant l'union de l'homme et de la femme permanente et indissoluble, a pourvu efficacement à la perpétuité, à la félicité, à la perfection du genre humain.

Notre philosophe répond que les preuves morales n'ont pas une grande force en matière de physique. « Quoiqu'il puisse être avantageux à l'espèce humaine que l'union de l'homme et de la femme soit permanente, il ne s'ensuit pas que cela ait été ainsi établi par la nature; autrement il faudrait dire qu'elle a aussi institué la société civile, le commerce et tout ce qu'on prétend être utile aux hommes (1958). »

Et qui en doute? Nous convenons qu'en prenant *la nature* dans le sens des athées pour la matière aveugle, les preuves morales n'ont aucune force; il faut du mécanisme pour rendre raison de tous les phénomènes : mais par quelle preuve physique ou mécanique, l'auteur a-t-il démontré que l'état naturel de l'homme est la vie sauvage et non la société? Lorsque par *la nature* on entend le Créateur, un être intelligent, sage et bon, alors il est absurde d'attribuer à la nature un procédé incompatible avec les perfections et les desseins de son auteur; les preuves morales ont pour lors une très-grande force. Ainsi, nous soutenons que c'est la nature qui a institué la société civile et tous les liens qui l'entretiennent, parce que l'homme a été déterminé à les former par ses besoins, ses penchants, ses facultés naturelles. Toutes ces institutions ne cessent d'être naturelles que quand elles nuisent aux fins de la nature, c'est-à-dire, aux desseins de son auteur.

(1958) *Disc.*, p. 484, note 10.
(1959) *Disc.*, p. 384 et s.

§ IX.
La pitié naturelle, l'inégalité physique.

Un nouveau lien de sociabilité que notre philosophe reconnaît dans l'homme, est la pitié ou la répugnance à voir souffrir son semblable : « vertu, dit-il, d'autant plus universelle et plus utile à l'homme, qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles... De cette seule qualité naissent toutes les vertus sociales (1959). »

Très-bien. Mais des services rendus par pitié dans l'état de nature à un homme souffrant, n'auraient-ils excité aucune reconnaissance dans celui qui les aurait reçus ? Les animaux s'attachent à celui qui les caresse, les panse, les soulage. Pitié d'un côté, reconnaissance de l'autre, n'en est-ce pas assez pour former une amitié et une union durables?

Un des principes de notre philosophe, est que les hommes d'un commun aveu, sont naturellement aussi égaux entre eux, que les animaux de chaque espèce (1960). Nous réclamons contre cet aveu. Parmi les hommes, il y a plus de variété dans l'organisation que parmi les animaux ; la différence des âges met entre les premiers une inégalité qui ne paraît point dans les seconds. L'homme, à raison de sa perfectibilité et de la réflexion, acquiert beaucoup par l'expérience : l'animal n'acquiert rien ou presque rien ; ce qu'il est destiné à faire, il le fait dès sa naissance, ou dès qu'il a la force nécessaire. La différence des climats influe beaucoup sur les qualités du corps et de l'esprit humain; les animaux sont à peu près les mêmes partout, ils ont moins de mémoire que l'homme. Entre ces deux espèces d'êtres, la comparaison est fausse à tous égards.

L'inégalité physique une fois reconnue, n'en résulterait-il pas bientôt une inégalité morale ou de convention? L'auteur esquive adroitement la question. « Ce serait demander, dit-il, en d'autres termes, si ceux qui commandent valent nécessairement mieux que ceux qui obéissent, si la force du corps et de l'esprit, la sagesse ou la vertu se trouvent toujours dans les mêmes individus en proportion de la puissance et de la richesse; question bonne peut-être à agiter entre des esclaves entendus de leurs maîtres (1961). »

Petite supercherie ; la question est toute différente. Il s'agit de savoir si dans l'état de nature, lorsqu'il faudrait chasser ou pêcher, les hommes brutes ne s'apercevraient pas que l'un d'entre eux a plus de force, d'adresse, d'expérience que les autres, et ne seraient pas tentés de le prendre pour chef d'une entreprise; cela se fait chez les sauvages, parmi les castors et d'autres animaux : la même chose pourrait donc arri-

(1960) *Disc.*, Préf., p. 355.
(1961) *Disc.*, p. 348.

ver chez des hommes devenus assez habiles pour *s'élever jusqu'à l'instinct des animaux*, qui auraient d'ailleurs plus de mémoire et de réflexion que les animaux.

Que sait-on, si quelque race d'hommes n'aurait pas eu la fantaisie d'imiter les *Baubacz*, ou renards de l'Ukraine, qui marchent en corps d'armée, livrent des combats, font des prisonniers et des esclaves, les forcent à servir de traîneaux pour voiturer leur pâture? Dès ce moment, adieu l'état de nature et d'égalité. Le voisinage de ces animaux eût été un exemple dangereux pour des hommes capables par nature, de s'élever jusqu'à l'instinct des brutes. Du moins dans l'Ukraine, la société aurait pu commencer très-promptement.

§ X.

Tous les penchants et les besoins de l'homme le conduisent à la société.

C'est trop nous arrêter à l'examen d'un rêve philosophique. Soit que l'on envisage dans l'homme la perfectibilité qui le distingue des animaux, le besoin de subsistance, le rapport des sexes, la pitié germe de bienveillance, l'inégalité des âges et des talents, la liberté et les goûts arbitraires combinés avec les résultats du hasard ; soit que l'on consulte le fait et la manière dont toutes les sociétés se sont formées, l'on sent évidemment que plusieurs hommes n'ont pas pu se trouver dans le même continent, sans être bientôt rapprochés par l'un ou l'autre de ces ressorts, et forcés à former des liaisons durables. La nature avait préparé tant d'hameçons à l'homme, elle lui avait tendu tant de piéges pour l'amener à l'état de société, qu'il ne pouvait lui échapper. Dès qu'il est naturel à l'homme de croître en connaissances, de se faire un langage, de vouloir subsister commodément, de perpétuer son espèce, d'aimer ses semblables, d'être compatissant et reconnaissant, il lui est naturel de rechercher la société et d'y vivre; tels sont les liens qui la forment et la soutiennent (1962).

S'il avait été créé dans l'état d'animalité pure, il y serait encore; les animaux n'en sont point sortis; ils n'en sortiront jamais ; l'homme n'a jamais été brute, et la brute ne sera jamais homme. Dieu les a faits l'un et l'autre tels qu'ils sont, sauf les erreurs et les vices que l'homme a contractés par l'abus de sa liberté.

§ XI.

Faux raisonnements sur l'égalité.

L'auteur du *Dictionnaire philosophique* et des *Questions sur l'Encyclopédie*, a voulu aussi raisonner sur l'*égalité*. Il soutient que l'égalité parfaite n'existe sur la terre qu'entre les animaux, qu'aucun animal ne dépend de son semblable : « Mais l'homme, dit-il, ayant reçu le rayon de la Divinité qu'on appelle *raison*, quel en est le fruit? C'est d'être esclave dans presque toute la terre. »

L'égalité ne subsiste point parmi les renards de l'Ukraine; voilà du moins une exception à la thèse générale. C'est un abus des termes d'appeler *esclavage* toute espèce de dépendance; elle ne mérite ce nom que quand elle est portée à l'excès et rend l'homme malheureux. Une indépendance semblable à celle des brutes, loin de mettre l'homme plus à son aise, en ferait le plus misérable de tous les êtres vivants. Il n'est pas exactement vrai que l'indépendance soit un fruit de la raison, elle est plutôt un effet de nos besoins; la raison nous en fait sentir la justice et la nécessité, mais elle n'en est pas la cause première.

« Si l'homme, continue-t-il, trouvait partout une subsistance facile et assurée, il eût été impossible à un homme d'en asservir un autre .. Alors les Gengiskan et les Tamerlan n'auront de valets que leurs enfants, qui seront assez honnêtes gens pour les servir dans leur vieillesse. »

Voilà donc deux sources naturelles de dépendance, nos besoins et la reconnaissance due aux pères et mères.

« Dans cet état si naturel, ajoute l'auteur, dont jouissent les quadrupèdes, les oiseaux, les reptiles, l'homme serait aussi heureux qu'eux. »

Cela est faux. Ce qui est naturel aux brutes, ne l'est point à l'homme, parce qu'il n'est pas de même nature que les brutes. L'auteur même, dans l'article *homme sociable*, reconnaît que les bêtes farouches, mieux pourvues, mieux armées, ont un instinct plus prompt, des moyens plus sûrs, une nourriture plus assurée que l'espèce humaine : il est donc faux que l'homme, vivant comme les animaux, pût être aussi heureux qu'eux.

« Tous les hommes, conclut-il, seraient donc nécessairement égaux, s'ils étaient sans besoins. » Soit. Il est clair que Dieu, en nous donnant des besoins mutuels, a voulu par là établir une société et une dépendance réciproque; que celle-ci est aussi naturelle que les besoins.

Selon lui, ce n'est pas l'égalité qui est un malheur réel, c'est la dépendance. Point du tout. La dépendance modérée n'est pas un malheur. Sans sortir de l'exemple qu'il cite ; plusieurs domestiques sont plus heureux que leurs maîtres : plus un homme est élevé en dignité, plus il est dépendant.

« Il est impossible, dit-il, que, dans notre globe, les hommes, vivant en société ne soient pas divisés en deux classes : l'une d'oppresseurs, l'autre d'opprimés. » Est-il donc impossible aux hommes d'être justes, d'écouter la raison et la religion qui défendent toute espèce d'oppression ?

Ce même philosophe, qui raisonne si mal sur l'égalité, a néanmoins réfuté, avec toute l'aigreur possible, les paradoxes du discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité (1963) : c'est un des plus beaux exemples de

(1962) V. l'*Hist. de l'Amérique*, par M. ROBERTSON, t. II, p. 293 et suiv.

(1963) *Questions sur l'Enc.*, art. *Homme sociable*.

logique et de tolérance qui ait paru de nos jours, parmi les philosophes.

L'auteur du *Système social*, et celui de la *Politique naturelle*, ont aussi réfuté ce même discours, et tout ce que d'autres ont écrit sur la félicité de l'état sauvage (1964).

§ XII.

Contradictions d'un philosophe sur les sauvages.

Un quatrième a mieux fait : il a dit le pour et le contre sur la vie des sauvages. Après avoir fait un tableau pathétique de leur misère et de leurs vices, il prétend néanmoins qu'ils sont plus heureux que nous.

« Les peuples sauvages, dit-il, n'ont pas besoin d'être multipliés. Pourvu qu'ils le soient assez pour résister aux bêtes féroces, pour repousser un ennemi qui n'est jamais fort, pour se secourir mutuellement : tout est bien. Plus ils le seraient au delà, plus promptement ils auraient dévasté les lieux qu'ils habitent, plus tôt ils seraient forcés de les quitter pour en aller chercher d'autres, le seul, du moins le plus grand inconvénient de leur vie précaire.

« Quoique les sauvages du Canada habitassent des contrées abondantes en gibier et en poisson, il y avait des saisons, ou quelquefois des années, où cette unique ressource leur manquait : la famine alors faisait d'horribles ravages... Leurs guerres ou leurs hostilités passagères, mais causées par des haines éternelles, étaient très-destructives... Des chasseurs, accoutumés à l'effusion du sang, devaient, dans les combats, se montrer plus impitoyables encore, s'il est possible, que ne le sont nos peuples frugivores. Enfin, malgré les éloges que l'on donne à l'éducation la plus dure,... il est certain qu'un grand nombre de jeunes sauvages périssaient par la faim, par la soif, par le froid, par les fatigues... Peu parvenaient à la vieillesse. »

L'auteur conclut qu'il n'est pas vrai que le genre de vie le plus dur soit le plus sain et le meilleur, que cette fausse maxime n'est propre qu'à endurcir le cœur des riches.

« Les sauvages, continue-t-il, ont une sorte de fureur pour les jeux de hasard : ils y deviennent forcenés, avides, turbulents ; ils y perdent le repos, la raison et tout ce qu'ils possèdent... Ce sont alternativement des enfants imbéciles et des hommes terribles : tout dépend du moment.

« La chasse, parmi eux, est un germe de guerre. Dès que deux troupes séparées par des forêts de cent lieues, viennent à se rencontrer dans leurs courses, à s'intercepter le gibier, elles ne tardent pas à tourner contre elles-mêmes les flèches qu'elles réservaient aux ours... Leur férocité, dans la vengeance, est extrême : on frémit de penser que l'homme peut devenir le plus cruel des animaux... Parce que les Iroquois avaient été plus heureux à la chasse que les Algonquins leurs alliés, ceux-ci les massacrèrent pendant qu'ils dormaient... Dans une expédition militaire, les Iroquois empoisonnèrent la rivière pour faire périr les Anglais, avec lesquels ils s'étaient alliés contre les Français (1965). »

Ajoutons qu'en 1757, à la prise du fort George, les ordres de M. de Moncalm, de M. de Lévis, des officiers français, la résistance courageuse de leurs soldats ne purent empêcher les sauvages de violer la capitulation et le droit des gens à l'égard des Anglais : les cruautés qu'ils exercèrent font frémir (1966). Proportionnellement au nombre des habitants, il se commet, au nord de l'Amérique, plus de cruautés et de crimes que dans l'Europe entière (1967).

§ XIII.

Sont-ils plus heureux ou plus vertueux que nous ?

A la vue de ce tableau, il est difficile de comprendre comment les sauvages sont plus heureux que nous ; mais les philosophes savent tout concilier par des contradictions. « L'homme sauvage, dit le même auteur, est sûr de sa subsistance pour le présent et pour l'avenir ; ses fourrures lui servent de toit, de vêtement et de poêle. Il ne travaille que pour sa propre utilité, dort quand il est fatigué, ne connaît ni les veilles, ni les insomnies. La guerre est pour lui volontaire; il est sérieux et point triste; il ne désire point ce qu'il ignore ; il n'éprouve ni ennui, ni privations : il ne souffre que les maux de la nature... L'état des sauvages est celui des enfants, les seuls êtres heureux.

« Le peuple l'est moins chez les nations civilisées. Il est esclave, il travaille pour les autres et manque souvent du nécessaire; il est opprimé et n'ose se plaindre ; il est tyrannisé et n'ose s'enfuir; avec les maux de la nature, il souffre ceux de l'opinion et des passions d'autrui. »

C'est ainsi qu'un philosophe se joue de ses lecteurs. Tout cela est réfuté par les réflexions qu'il a faites et par les traits qu'il a cités. Il est faux que parmi nous le peuple soit esclave : il jouit de la même liberté civile que les citoyens les plus commodes. Il souffre, sans doute, mais il est encore des riches compatissants et chrétiens qui le soulagent. La famine et la dépopulation sont-elles aussi fréquentes parmi nous que chez les sauvages? Puisque les philosophes sont si mécontents de la société, que ne vont-ils chercher le bonheur parmi les Iroquois ?.

Il est clair que l'on ne peut tirer aucun fruit de leurs paradoxes et de leurs disputes. Indisposer les hommes contre l'état social,

(1964) *Syst. social*, 1re partie, c. 16, p. 202, 209, t. I ; *Polit. natur.*, t. I, disc. 1, § 10, p. 18, disc. 2, § 5 et 6 ; t. II, disc. 6, § 1 et 3.

(1965) *Hist. des étab. des Europ.*, t. VI, l. XV, p. 14, 28, 32, 44, 82.

(1966) *Lettres édifiantes*, tome XXXIII, p. 325 et suiv.

(1967) *De l'homme*, par HELVET., t. II, sect. 5, c. 8, p. 67.

le leur faire envisager comme l'effet du hasard, d'une nature aveugle ou des passions humaines, plutôt que comme l'ouvrage d'une Providence sage et bienfaisante, ce n'est pas le moyen de les rendre plus fidèles aux devoirs de la société, plus vertueux ni plus heureux. Si toute inégalité est injuste, toute dépendance un esclavage, toute autorité une usurpation, il faut armer le peuple contre les grands, les valets contre les maîtres, les enfants contre les pères, les sujets contre les souverains; établir l'indépendance et l'anarchie, noyer les institutions sociales dans le sang de ceux qui voudront les maintenir, vivre comme les ours dans les forêts. La société sans doute doit des actions de grâce à ceux qui veulent lui rendre ce service important.

Puisque Dieu a établi la société naturelle entre un homme et un autre homme, pour le bien général de tous, et pour être le fondement de toute autre espèce de société, il est évident que le *bien général* est la boussole qui doit nous guider pour découvrir ce qui est de droit naturel, commandé ou défendu par la loi naturelle dans la société conjugale, dans la société domestique et dans la société civile. Nous prions le lecteur de ne pas oublier ce principe.

ARTICLE II.

De la société conjugale, du divorce et de la polygamie.

§ I.

Le bien général n'est pas le même dans les divers états de société.

L'homme, attaché par attrait et par intérêt à son épouse, aspire à mettre des enfants au monde; ces fruits de l'union conjugale la rendent plus intime et plus affectueuse : la première enfance, par sa faiblesse, inspire la tendresse et la pitié; le père et la mère redoublent d'activité et de travail pour élever leur famille : ce soin les fixe dans un séjour habituel. Ainsi se sont formées les premières sociétés sur la terre, et le penchant qui les fit naître contribue à les perpétuer.

On ne doit donc pas être surpris de l'attention que les législateurs les plus sages ont donnée aux lois qui concernent le mariage; ils comprenaient que ce contrat important doit être la première base de la société civile et de la félicité publique. Mais aucun n'en a parlé avec autant de dignité que les livres saints, et n'a fait aussi bien connaître l'intention du Créateur. Pour donner une compagne au premier homme, Dieu la tire de la substance même d'Adam, afin, dit le texte sacré, *qu'ils soient deux dans une seule chair.* A la vue de ce prodige, Adam dit : *Voilà la chair de ma chair et les os de mes os.* Il exprimait ainsi l'union intime, individuelle, indissoluble, qui doit régner entre l'homme et son épouse. Ils ne peuvent se séparer sans blesser leur propre nature, ni former un autre engagement sans attenter à l'institution de Dieu même; l'un et l'autre seraient également coupables; l'un des sexes n'est pas plus privilégié que l'autre : trois personnes ne seraient plus *une seule chair.*

C'est le mariage réduit à l'unité et rendu indissoluble que Dieu consacre et sanctifie par une bénédiction particulière; ainsi nous sommes déjà prévenus contre le divorce et la polygamie par l'histoire même de la création. Jésus-Christ n'a fait que confirmer l'institution primitive, et rendre au contrat sa sainteté originelle, lorsqu'il a dit : *Que l'homme ne sépare jamais ce que Dieu a uni* (1968).

Les abus qui se sont introduits dans le mariage, chez les différents peuples, sont l'effet des passions; ils sont réprouvés par la loi naturelle, qui n'est autre que la volonté sage, prévoyante et bienfaisante du Créateur. Ainsi ont jugé les législateurs les plus sensés; l'unité indissoluble du mariage s'est trouvée établie, même chez la plupart des nations sauvages, surtout dans les climats tempérés.

Mais lorsqu'il s'agit d'établir le droit naturel en général, si l'on n'a pas égard aux différents états dans lesquels le genre humain peut se trouver, et à ses besoins divers, il est fort aisé de s'égarer et de donner dans deux excès opposés; c'est ce qui est arrivé à l'égard de la question que nous traitons.

Quelques-uns des anciens patriarches ont eu plusieurs épouses; les manichéens, ennemis de l'ancien Testament, ont déclamé avec aigreur contre cette conduite; parce que les Pères de l'Eglise ont réfuté les manichéens et ont justifié les patriarches, Calvin, Bayle et d'autres critiques se sont déchaînés contre la morale des Pères.

Moïse, par ses lois, n'a pas défendu la polygamie, et il a permis le divorce; les Juifs ont souvent abusé de cette condescendance: nouveau scandale. Plusieurs philosophes ont censuré Moïse, ont soutenu qu'il avait méconnu le droit naturel.

. Jésus-Christ, dans son Evangile, a rendu au mariage sa sainteté primitive, a proscrit sévèrement le divorce et la polygamie; les incrédules, toujours partisans de la licence, prétendent que cette rigueur est excessive, que notre divin Législateur a fait une plaie à l'humanité.

Erreurs de toutes parts : nous nous proposons de prouver que les Pères de l'Eglise n'ont pas eu tort de justifier les patriarches; que les lois de Moïse sur le mariage ne sont point répréhensibles; que dans l'état actuel du genre humain le divorce et la polygamie sont essentiellement contraires au bien général de la société, par conséquent à la loi naturelle, et que Jésus-Christ les a sagement proscrits.

§ II.

Dans l'état primitif, l'intérêt domestique était le bien général.

On se tromperait certainement si l'on jugeait que le droit naturel de l'humanité est absolument le même dans tous les états de

(1968) *Matth.* XIX, 6; *Marc* X, 11, etc.

société quelconques; il faudrait pour cela que le bien commun, l'intérêt général fût invariable. Or, il ne l'est point; ce qui est pernicieux au genre humain, dans l'état de société civile, pouvait très-bien être avantageux aux familles séparées, comme elles l'ont été d'abord. La loi naturelle, dont la base est toujours le bien commun, n'a pu prescrire à ces familles une police qui aurait tourné à leur désavantage, et n'aurait été utile à personne. Ce n'est donc pas un paradoxe de soutenir que la loi naturelle défend aux peuples civilisés ce qu'elle permettait aux familles isolées et encore à demi-sauvages. La maxime : *Salus populi suprema lex esto*, est pour tous les temps et pour tous les climats.

Dans l'état de *société domestique*, il a été de la sagesse et de la bonté divine de pourvoir principalement à l'intérêt des familles séparées; c'était alors le seul intérêt général. Lorsque les nations ont commencé à se former en corps de république, la révélation a eu principalement en vue *l'intérêt national*. Enfin, lorsque le monde a été suffisamment peuplé, et que les peuples ont pu former entre eux une *société universelle*, Dieu a dirigé ses lois au bien général de tous. Il serait absurde de supposer que Dieu, par ses lois positives, a contrarié la loi naturelle, ou que celle-ci a dû avoir un but différent de celui des lois divines positives (1969). Dans ces trois états si différents, le droit respectif des époux, le pouvoir des pères sur les enfants, l'autorité des maîtres sur les esclaves, ont nécessairement varié ; ils ont dû être plus ou moins étendus, selon le besoin des sociétés.

On aura beau dire que le droit naturel est immuable; quoique la nature humaine soit toujours essentiellement la même, ses besoins, ses intérêts, ses droits, ses mœurs changent et sont relatifs au degré de civilisation : la loi naturelle ne peut donc prescrire absolument les mêmes choses dans les différents états; autrement les lois civiles, pour êtres justes, devraient être invariables; tout changement dans ces lois serait contraire à la loi naturelle.

§ III.

La polygamie n'y était pas contraire.

Dans l'état de société purement domestique où se trouvaient les patriarches, une famille était étrangère à une autre famille; une fille ne pouvait trouver aussi aisément à s'établir que dans l'état de société civile : pour prendre un époux, elle était souvent réduite à s'expatrier. Les femmes à peu près esclaves et très-sédentaires, ne connaissaient que la tente de leur père ou de leur époux; elles aimaient mieux y conserver leurs habitudes, leurs mœurs, leur langage, en prenant un seul mari pour plusieurs, que de passer dans une autre famille, qui était pour elles un pays étranger.

L'intérêt essentiel de chacune de ces sociétés était d'augmenter le nombre de ses membres; il fallait qu'un chef de famille eût une multitude d'enfants et d'esclaves pour conduire les troupeaux et pour se défendre contre la violence des agresseurs : il était souverain de cette petite république. De son côté une mère de famille était flattée de régner sur cette peuplade sous l'autorité de son mari : de là l'ambition des femmes d'avoir beaucoup d'enfants. En cas de stérilité, elle adoptait volontiers ceux d'une autre épouse ou d'une esclave, et les élevait comme s'ils eussent été les siens. La polygamie n'était donc alors contraire ni à l'intérêt des femmes, ni à celui des enfants, ni à celui de la famille; elle ne pouvait produire des effets aussi pernicieux que dans l'état de société civile : comment aurait-elle pu paraître contraire à la loi naturelle ?

Nous ne prétendons point que la polygamie fût absolument sans inconvénients; aucune institution n'est parfaite à tous égards; mais nous soutenons que ses effets fâcheux étaient abondamment compensés par les avantages, dans l'état de société purement domestique.

§ IV.

Les Pères de l'Eglise ont eu raison de disculper les patriarches.

Les Pères de l'Eglise n'ont donc pas été mal fondés à soutenir que, dans cet état, la polygamie n'était défendue par aucune loi ; que Dieu l'avait permise pour favoriser la population et la prospérité des familles; que les patriarches n'étaient point coupables pour en faire usage (1970).

Par la manière dont les Pères justifient cette conduite, on voit qu'ils ont très-bien saisi l'esprit de la loi naturelle. Ils disent que ces anciens justes n'ont pas péché : 1° parce que leur première épouse consentait au second mariage : c'est Sara qui donna elle-même Agar à Abraham ; Rachel, que Jacob avait épousée d'abord, n'exigea point que Lia sa sœur fût renvoyée et déshonorée; l'une et l'autre offrirent leurs servantes à Jacob. 2° Ces femmes adoptèrent indifféremment tous les enfants de leur époux : Lia est appelée mère de Joseph (1971), et tous les enfants de Jacob fils de Rachel (1972). 3° Ces patriarches n'ont pris une seconde femme qu'à cause de la stérilité de la première; Sara, Rachel, Anne, mère de Samuel, Michol, première épouse de David, avaient d'abord été stériles; leurs époux n'ont donc pas été polygames par lubricité, mais par le désir d'avoir des enfants. 4° Entre les enfants de leurs différentes épouses, ils n'ont mis d'autre distinction que le droit d'aînesse.

(1969) Théodoret, *De provid.*, orat. 10, p. 452, 54, 457.

(1970) S. Clém. d'Al., *Strom.*, l. iii, c. 12; Tert., l. i *ad uxor.*, c. 2; *L. de exhort. cast.*, c. 6; Théod., qu. 67, *in Gen.*; S. Jean Chrys., hom. 56, *in Gen.*; S. Jérôme, epist. 91 *ad Ageruch.*; S. Aug., l. iii, *De doctr. Christ.*, c. 12; l. xii, c. 6; *De civ. Dei*, c. 38, l. xxii *Contra Faust.*, c. 27; *Contra advers legis*, l. ii.

(1971) *Gen.* xxxvii, 10.

(1972) *Jer.* xxxi, 15.

Ajoutons que, dans la société purement domestique, il était difficile au chef de famille d'être chaste. Il était environné de femmes sur lesquelles il avait un pouvoir absolu : pour se procurer un sort plus doux, elles allaient au-devant de ses désirs : c'était un piége continuel. Dans tous les temps on a vu l'effet de ce danger sur les souverains.

Les critiques qui ont attaqué les Pères, répondent que toutes ces raisons ne peuvent justifier une conduite mauvaise en soi; mais ils n'ont pas prouvé que la polygamie fût essentiellement mauvaise (1973).

Comment condamner les patriarches, lorsque Dieu semble les avoir approuvés ? Il ordonne à Agar fugitive de retourner vers son maître, et promet de bénir l'enfant qu'elle porte (1974). Dans le prophète Malachie, Dieu reprend les Juifs infidèles à leurs épouses, par l'exemple d'Abraham (1975). L'auteur du livre de la *Sagesse* fait un éloge complet de Jacob (1976). Dans la seconde partie de cet ouvrage, nous répondrons aux accusations que les incrédules ont rassemblées contre ces hommes respectables.

Pour les disculper sur la polygamie, les théologiens scholastiques ont imaginé que Dieu avait dispensé les patriarches d'observer sur ce point la loi naturelle ; mais il n'est pas besoin de dispense où il n'y a point de loi : jamais on ne prouvera qu'avant l'établissement de la société civile, la polygamie fût contraire à la loi de nature. Lorsque l'Anglais Pinès fut jeté par un naufrage dans une île déserte, avec quatre femmes qui lui donnèrent des enfants, il se trouvait dans un état à peu près semblable à celui des patriarches; il serait dur de décider qu'il pécha contre la loi naturelle (1977).

§ V.

Le divorce aurait été alors un acte de cruauté.

Dans ce même état primitif de société domestique, le divorce aurait été un acte de cruauté : que serait devenue une épouse répudiée et renvoyée par son mari ? Aussi ne voyons-nous pas un exemple de divorce sous les patriarches. De là les Pères ont jugé que par l'institution primitive du mariage (1978), Dieu avait seulement défendu pour l'état de nature la polygamie jointe au divorce ; alors une première femme légitime se serait trouvée dépouillée de son état et de ses droits contre son gré et sans ressource. Selon leur opinion et selon la vérité, Dieu n'a proscrit la polygamie simultanée que pour l'état de civilisation parfaite, dans lequel elle est essentiellement pernicieuse, comme nous le prouverons ci-après.

De même, lorsque Jésus-Christ a fondé l'unité et l'indissolubilité du mariage sur les paroles de la *Genèse* (1979), il avait principalement en vue de condamner la polygamie produite par le divorce; c'était l'objet de sa dispute avec les docteurs de la Synagogue. Il ne s'ensuit point de là que, sous la loi de nature, la polygamie simultanée ait été contraire à l'intention et à la loi du Créateur, ni que les paroles d'Adam au sujet de son épouse aient été une loi. Mais la nécessité d'abolir le divorce et la polygamie, démontre que la loi de Moïse n'était pas faite pour durer toujours.

Les mêmes raisons qui rendaient la monogamie très-difficile dans l'état primitif, nous font comprendre qu'il n'était guère plus aisé de respecter dans les mariages les degrés de parenté. C'est ce qui rend Jacob excusable d'avoir épousé les deux sœurs, et justifie la loi qui autorise une femme à épouser successivement les deux frères, lorsque le premier n'avait point laissé d'enfants (1980). Calvin et les incrédules qui ont blâmé ce patriarche avec tant d'aigreur n'ont pas su comparer les intérêts de la société civile, ni les mœurs qui conviennent à l'un et à l'autre; ils ont manqué de justesse et de réflexion.

§ VI.

Pourquoi Moïse a permis et restreint la polygamie

L'on n'est pas mieux fondé à blâmer Moïse d'avoir permis le divorce et la polygamie. Il s'agissait de réunir en corps de république, une nation qui sortait de l'esclavage, qui était née en Egypte où les mœurs étaient fort déréglées, qui se trouvait environnée de peuples accoutumés au divorce et à la polygamie; comment persuader aux Hébreux que ces deux abus étaient contraires à la loi naturelle?

D'ailleurs dans un temps auquel toutes les nations se regardaient comme ennemies et toujours dans un état de guerre, où il était nécessaire que les Hébreux demeurassent isolés, la législation de Moïse devait avoir principalement pour but *l'intérêt national*, rien de plus : or, le divorce et la polygamie n'étaient pas absolument opposés à cet intérêt, il suffisait de les restreindre, d'en prévenir les excès, de les flétrir, afin d'en rendre l'usage plus rare : c'est ce qu'a fait Moïse. Il n'a permis le divorce que pour anéantir peu à peu la polygamie simultanée ; on le verra par l'examen de ses lois.

1° Les prêtres juifs ne pouvaient épouser une femme répudiée, *parce qu'ils étaient consacrés à Dieu* (1981). Le grand prêtre ne devait épouser qu'une vierge ; il ne lui était permis de prendre ni une veuve, ni une femme répudiée, ni une femme de mauvaise vie, ni une étrangère (1982). Josèphe ajoute qu'il ne pouvait pas

(1973) BAYLE, *Dictionnaire critique*, article *Sara*.
(1974) *Gen.* XVI, 9 et 10.
(1975) *Malach.* II, 10 et 14.
(1976) *Sap.* X, 10.
(1977) *Réponses critiques*, par M. BULLET, t. III, p. 46.
(1978) *Gen.* II, 24.
(1979) *Matth.* XIX, 5 et 6; *Marc.* X, 7.
(1980) *Gen.* XXXVIII, 11.
(1981) *Levit.* XXI, 7.
(1982) *Levit.* XXI, 13.

user de divorce (1983). La loi donne pour raison qu'il était consacré à Dieu. Il y avait donc un défaut de sainteté dans le divorce et dans la polygamie.

2° Lorsqu'une femme avait été répudiée et mariée à un autre homme, son premier mari ne pouvait la reprendre, même après la mort du second, *parce qu'elle était impure* (1984). D'où venait son impureté, sinon de son second mariage ? Par la même raison, l'époux qui l'avait répudiée et qui en avait pris une autre n'était-il pas également condamnable ?

3° Il est dit dans l'*Exode : Si un père donne à son fils en mariage une fille esclave, il la traitera comme une autre fille ; s'il lui en fait ensuite épouser une autre, il rendra à la première ses présents de noces, ses habits, sa dot, et s'il les refuse, elle sera censée affranchie.* Voilà une punition (1985).

4° Dans le *Deutéronome*, on lit : *Lorsqu'un homme a deux femmes qui lui ont donné des enfants et dont l'une lui est moins chère que l'autre, si le fils de celle qu'il aime le moins est l'aîné, il ne pourra pas le priver de ses droits de primogéniture en faveur de l'enfant de son épouse chérie* (1986). C'est une restriction qui devait gêner la polygamie.

5° Il y a dans le *Lévitique* une autre loi : *Tu ne prendras point la sœur de ton épouse pour affliger celle ci et la déshonorer pendant qu'elle vit encore* (1987). On ne voit pas pourquoi l'épouse était moins affligée ou déshonorée par l'arrivée d'une étrangère que par sa propre sœur.

Si la polygamie avait été permise aux Juifs sans restriction, si Moïse l'avait pleinement autorisée, il serait étonnant que les exemples en fussent si rares dans leur histoire. A l'exception de leurs rois, nous ne connaissons qu'un seul homme qui ait eu deux femmes : c'est Elcana, père de Samuel, parce que Anne, sa première épouse, était stérile.

§ VII.

Il n'a permis le divorce que pour défaut de chasteté.

Le divorce n'est toléré par Moïse que dans le cas d'infidélité par l'épouse ; ce législateur ne donne point permission expresse au mari d'en épouser une autre. A la vérité, une secte des Juifs soutenait que le mari était autorisé à renvoyer sa femme pour toute espèce de mécontentement ; mais d'autres plus sensés prétendaient que cela n'était permis que dans le cas d'un défaut de chasteté. Jésus-Christ dans l'Evangile décide la question en faveur des derniers (1988). Il a pris évidemment le vrai sens de la loi. Elle dit que si une femme ne trouve pas grâce devant son mari à cause de quelque *turpitude*, il lui donnera un billet de divorce (1989). Cette turpitude, selon la force du terme hébreu, ne peut désigner qu'un défaut de chasteté. Ce sens est confirmé par une autre loi ; il est dit que si un mari accuse faussement son épouse de n'avoir pas été vierge, il sera battu de verges, condamné à une amende, obligé de garder cette femme sans pouvoir jamais la renvoyer (1990).

Dans les *Proverbes*, Salomon exhorte l'homme à demeurer constamment attaché à l'épouse qu'il a prise dans sa jeunesse (1991). Les prophètes Michée et Malachie reprochent aux Juifs d'avoir été infidèles aux femmes qu'ils avaient épousées dans leur jeunesse (1992). Tobie exhorte son fils à n'avoir jamais de commerce avec aucune autre femme que son épouse (1993). Il s'en faut donc beaucoup que le divorce et la polygamie aient été regardés comme des usages absolument innocents.

Nous convenons que dans la suite les Juifs abusèrent de la condescendance de Moïse ; mais il n'en est pas responsable : il avait fait tout ce que la prudence et l'amour du bien public pouvait suggérer en pareil cas. Vu le caractère dur et violent des Juifs, ils auraient été capables de se porter aux dernières extrémités contre des femmes qu'ils croyaient infidèles, s'ils avaient été obligés de les garder. Aussi Jésus-Christ leur déclare que la permission de faire divorce, ne leur avait été accordée qu'à cause de la dureté de leur cœur.

§ VIII.

Première objection : Moïse commande la polygamie. — Deuxième objection : David n'en est pas blâmé.

Première objection. Non-seulement la loi de Moïse permet la polygamie, mais elle semble la prescrire en certains cas. Elle ordonne à un homme d'épouser la veuve de son frère, lorsque celui-ci est mort sans enfants ; elle ne fait point d'exception en faveur de celui qui était déjà marié : il était donc obligé d'avoir deux femmes.

Réponse. Dans le *Deut.*, c. XXV, ỳ 5 et suiv., nous voyons une permission ou une invitation plutôt qu'une loi, puisque le frère du défunt pouvait s'en dispenser en subissant un léger affront, et n'était sujet à aucune autre peine.

Il est faux d'ailleurs que cette prétendue loi n'ait point souffert d'exception. Elle n'obligeait point lorsque le mariage du défunt était incestueux ; lorsque son enfant lui avait survécu, même peu de jours ; lorsque le frère survivant était trop âgé, infirme et hors d'état d'avoir des enfants ; lorsque son frère et lui avaient épousé les deux sœurs. Donc on peut croire qu'elle n'obligeait point non plus lorsque le survivant était marié.

(1983) *Antiq.*, l. III, c. 12.
(1984) *Deut.* XXIV, 4.
(1985) *Exod.* XXI, 9.
(1986) *Deut.* XXI, 15.
(1987) *Levit.* XVIII, 18.
(1988) *Matth.* XIX, 9.

(1989) *Deut.* XXIV, 1.
(1990) *Deut.* XXII, 13.
(1991) *Prov.* V, 18, 19.
(1992) *Mich.* II, 2; *Malach.* II, 14.
(1993) *Tob.* IV, 13.

Il est dit, dans le livre de Ruth, que le plus proche parent ne voulut point épouser cette veuve; sans doute il était dans un des cas dont nous venons de parler : voilà pourquoi Ruth ne se prévalut point de son droit contre lui.

Deuxième objection. David a certainement été coupable d'une polygamie publique et scandaleuse. Cependant l'Ecriture ne condamne point sa conduite; il n'en a été repris par aucun prophète ni par aucun écrivain sacré : au contraire, ils le nomment un roi selon le cœur de Dieu. Il est dit qu'il ne s'écarta d'aucune des choses qui lui étaient commandées, excepté le meurtre d'Urie (1994). Dieu lui fait dire par Nathan : *J'ai remis dans votre sein les épouses de votre maître;* Dieu avait donc consenti qu'il épousât les femmes de Saül (1995). N'est-ce pas là canoniser solennellement la polygamie?

Réponse. La plus forte censure que les livres saints aient pu faire de la conduite de David a été de rapporter les aveux qu'il a faits lui-même de ses fautes et les châtiments qu'il en a reçus. Or l'Ecriture nous apprend les uns et les autres. *Roi selon le cœur de Dieu* signifie roi choisi de Dieu, et qui n'a jamais abandonné le culte de Dieu; rien de plus. Cela ne signifie point qu'il n'a jamais offensé Dieu.

La loi défendait formellement au roi des Juifs de multiplier ses femmes, de peur qu'elles ne pervertissent son cœur (1996). Salomon, en prenant un grand nombre de femmes, a évidemment péché. Pour David, qui en a eu moins, lorsque le prophète Nathan lui reprocha le meurtre d'Urie, il lui fit assez sentir que Dieu n'approuvait pas sa polygamie; il lui prédit que ses femmes seraient déshonorées à la face du soleil (1997), et cette menace fut accomplie.

Il n'y a aucune vraisemblance que David ait épousé les femmes de Saül. 1° Il est fort douteux que Saül ait eu plusieurs femmes. Dans toute son histoire il n'est parlé que d'une seule épouse et d'une concubine nommée Respha. David, époux de Michol, était gendre de Saül. Selon la loi, il ne pouvait épouser ni sa belle-mère ni sa belle-sœur. 2° *Les femmes de Saül* sont les femmes de sa maison, ses esclaves ou ses parentes; *mettre dans le sein* signifie mettre en la puissance; dans le style ancien, *monter sur le lit du prédécesseur*, c'est succéder à sa puissance, prendre possession de son autorité. 3° Après la mort de Saül, Isboseth son fils régna pendant sept ans sur onze tribus. Pendant tout ce temps-là il eut en son pouvoir toutes les femmes de la maison de son père, puisqu'il eut querelle avec Abner au sujet de Respha, concubine de Saül, et qu'il retenait même Michol, épouse de David (1998). Ces femmes n'étaient plus assez jeunes pour tenter un roi. 4° En expliquant ainsi les paroles du Seigneur : *J'ai remis en votre pouvoir toutes les femmes de la maison de Saül, parmi lesquelles vous pouviez choisir*, le reproche est plus vif que s'il s'agissait seulement de la veuve de Saül, belle-mère de David, et de Respha, concubine enlevée par Abner.

Dans notre seconde partie, nous examinerons les autres accusations formées contre David.

§ IX.

Dans la société civile, la polygamie et le divorce sont contraires au bien général.

La question qui nous reste à examiner est de savoir si, dans l'état actuel du genre humain, la polygamie et le divorce sont contraires à l'intérêt général, par conséquent à la loi naturelle; si Jésus-Christ, en les proscrivant absolument, a procuré le bien de la société. Nous le soutenons malgré les clameurs scandaleuses de plusieurs écrivains modernes (1999).

Sans être profond politique, on conçoit que ce qui convenait à la société domestique et aux nations naissantes ne convient plus dans l'état de civilisation parfaite, où les besoins ne sont plus les mêmes; alors il peut naître des inconvénients qui n'avaient pas lieu lorsque les familles vivaient isolées. De même que l'intérêt domestique a dû céder à l'intérêt national lorsque les républiques ont commencé à se former, celui-ci doit céder à l'intérêt général de l'humanité, sous une religion qui tend à réunir tous les hommes par les liens d'une charité universelle. Sur cette maxime est fondé ce que nous nommons le *droit des gens*, qui n'a été bien connu que depuis l'établissement de l'Evangile.

Dans l'état actuel de société civile, le commerce libre, soit entre les deux sexes, soit entre un peuple et un autre peuple, rend les alliances beaucoup plus faciles Les femmes, dont le travail est devenu nécessaire à plusieurs arts, ne sont plus esclaves, enfermées, sédentaires; elles peuvent trouver plus aisément à s'établir. Comme les lois civiles ont pourvu aux droits de tous les citoyens, et que tous sont sous la sauvegarde de la puissance publique, il n'est plus à propos que le pouvoir des maris, des pères, des maîtres, soit absolu; au contraire, il convient que le despotisme domestique, dont la polygamie était nécessairement accompagnée, soit réprimé par les lois. Dans cet heureux état, il serait absurde de regretter les avantages ou plutôt les abus et la licence de l'état primitif, lorsque nous en sommes abondamment dédommagés par la liberté civile et par les agréments de la société que les anciens ne connaissaient pas.

Le monde étant suffisamment peuplé, il est beaucoup plus nécessaire de veiller à l'éducation des enfants et à la pureté des

(1994) *III Reg.* xv, 5.
(1995) *II Reg.* xvi, 9.
(1996) *Deut.* xvii, 17.
(1997) *II Reg.* xii, 11.
(1998) *II Reg.* iii, 7 et 14.
(1999) *Syst. social*, iiie partie, ch. 10, page 130, etc.

mœurs publiques, qu'à la propagation ; parce que le libertinage est le plus grand obstacle à cette propagation même. Il serait impossible de le prévenir dans l'état actuel des choses, si l'on tolérait le divorce ou la polygamie. Celle-ci ne peut favoriser la population chez une nation, qu'aux dépens des nations voisines : or, la loi naturelle, dont la base est le bien général, n'accorde à aucun peuple des priviléges contraires à l'intérêt des autres peuples.

A la vérité, lorsqu'on commence par supposer, comme certains philosophes, que l'homme est de même nature que les brutes, il est tout simple de n'envisager comme elles, dans l'union des sexes, que la satisfaction momentanée des appétits sensuels, et de ne considérer dans le mariage que le bonheur réel et idéal des époux. Mais est-ce ainsi que l'on en doit juger? Dieu, en instituant le mariage, a non-seulement voulu perpétuer la race humaine, et procurer la félicité des conjoints, mais il a eu en vue le bien des enfants et celui de la société. Ne faire attention qu'à l'un de ces objets, c'est pécher par le principe; il faut les compenser l'un par l'autre, ne prendre pour loi de la nature que ce qui est le plus avantageux à ces divers égards. En procédant de cette manière, il est aisé de démontrer que la polygamie et le divorce sont contraires au bien général, par conséquent aux intentions et aux lois de la nature.

Je dis le divorce et la polygamie, parce que l'un ne va point sans l'autre; un homme mécontent de son épouse, ne désire de la quitter que pour en reprendre une autre. Qu'il puisse les garder toutes deux, ou qu'il se borne à la seconde, les suites de son inconstance et de son infidélité sont à peu près les mêmes, également contraires au bien commun; Montesquieu, David Hume, et d'autres l'ont très-bien prouvé (2000).

§ X.

Ils nuisent à la population.

1° Par les observations que l'on a faites sur la population, il est avéré que, selon le cours ordinaire, il naît plus de garçons que de filles, qu'il y a un treizième de différence (2001). Puisqu'en vertu de la loi de nature, tous les hommes ont également droit au mariage, il est clair que, si l'on accorde à un certain nombre d'hommes plusieurs femmes à la fois, il se trouvera un égal nombre d'individus privés de la faculté de se marier. Si l'on donne dix femmes à un seul homme, il y aura nécessairement neuf garçons qui seront dans le cas de manquer d'épouses. La loi naturelle ne peut pas permettre qu'un homme quelconque soit favorisé aux dépens des autres.

Ceux qui ont pensé que la polygamie contribuait à la population générale, se sont trompés. Il est évident que dix femmes qui ont chacune un mari, feront plus d'enfants que si elles n'avaient qu'un seul époux à partager entre elles. La pluralité accordée à un seul homme ne peut avoir d'autre effet que de le porter aux excès, de l'énerver dans la jeunesse, de le faire vieillir avant les années, et de contrarier ainsi le dessein de la nature. Il n'est pas moins évident que dix maris vivant chacun avec une épouse, sont plus en état qu'un seul de pourvoir à la subsistance et à l'éducation des enfants. On ne voit pas en quoi il peut être utile à la société, que la mort d'un seul homme puisse laisser dix veuves et une multitude d'orphelins.

Le divorce, quoique moins nuisible à la population que la polygamie, n'est pas sans inconvénients. Un homme aura-t-il jamais beaucoup d'inclination à épouser une femme répudiée? Les veuves trouvent plus difficilement à se marier que les filles, lorsque tout est égal d'ailleurs. On soupçonne aisément que le divorce a eu des causes odieuses; ce soupçon seul doit rendre un second mariage très-difficile. Toutes les femmes répudiées seront presque autant de perdu pour la population. Chez un peuple voluptueux et corrompu, la répugnance de les épouser sera peut-être moindre : mais le mariage est destiné à prévenir la corruption, et non à la favoriser.

En général, le divorce et la polygamie ne peuvent être établis qu'en faveur des riches; chez les Asiatiques, les pauvres en usent rarement, parce qu'ils ne le peuvent pas : mais les riches n'ont déjà que trop de priviléges chez la plupart des nations policées; ce ne sont pas eux qui contribuent le plus à la pureté des mœurs.

On dira peut-être que l'excédant d'un treizième, dans la naissance des garçons, ne peut pas compenser les causes qui produisent la destruction des mâles, telles que la guerre, le libertinage, la navigation, les voyages, le commerce étranger : il y aura donc toujours chez tous les peuples plus de filles que de garçons.

Nous répondons que l'excédant d'un sur douze, qui paraît peu considérable, l'est cependant beaucoup, lorsqu'on l'examine par rapport au total d'une nation. Supposons que les habitants d'un royaume se montent seulement à treize millions ; il est clair que, posé l'excédent d'un treizième de mâles, il peut en périr cinq cent mille dans chaque âge, par les causes dont nous avons parlé, sans que le nombre des femelles l'emporte encore. Le cas est toujours le même, soit que l'on suppose un plus ou moins grand nombre d'habitants.

§ XI.

Faux raisonnements sur l'égalité.

2° Dans le cas de la polygamie, les enfants de plusieurs mères ne peuvent être égale-

(2000) *Esprit des lois*, l. XVI, c. 16; *Essais moraux et polit.*, 22ᵉ essai; *Reflex. upon. Poligamy;* Londres, 1739.

(2001) Un seizième, selon M. de Buffon; *Hist. nat.*, t. III, in-12, c. 4, p. 106.

ment soignés ni avoir une part égale à la tendresse de leur père; ceux de l'épouse la plus chérie auront toutes les préférences; de là, les jalousies, la division entre les mères et entre les frères.

Parmi nous, les enfants de deux lits peuvent difficilement s'accorder; il est rare que la différence des intérêts ne trouble entre eux la paix. Que serait-ce si plusieurs mères étaient vivantes et nourrissaient par leur propre jalousie l'antipathie des enfants? L'inconvénient est égal dans le cas du divorce; les enfants de l'épouse répudiée ne verraient jamais de bon œil, celle qui vient remplacer leur mère dans le lit nuptial; les crimes des marâtres sont célèbres dans l'histoire.

Chez toutes les nations polygames, on a remarqué que le mariage ne peut produire entre les maris et les femmes, entre le père et les enfants, entre les parents par alliance, le même attachement, la même union qu'il a coutume de faire naître dans les contrées où il est réduit à l'unité (2002). Comme ce n'est plus alors qu'un libertinage, il ne produit pas plus de liaison entre les cœurs que le commerce vague et licencieux qui règne entre les deux sexes, chez les peuples qui n'ont plus de mœurs. Par la même raison, le divorce n'est propre qu'à enfanter des haines entre le mari et la famille de l'épouse répudiée. Tel est l'effet des séparations scandaleuses que l'on est souvent forcé de permettre chez nous.

Aussi dans quels siècles s'avise-t-on de parler ou d'écrire en faveur de ces divers abus? C'est lorsque la corruption des mœurs fait violer impunément les liens sacrés du mariage, négliger l'éducation des enfants, méconnaître les devoirs de la paternité. Chez les peuples dont le luxe n'a pas encore altéré les sentiments naturels, dans les conditions médiocres où l'on conserve encore de la vertu, personne n'est tenté de faire l'apologie du désordre, ni d'en conseiller l'usage.

Il en est de même du divorce, il ne peut paraître utile et nécessaire qu'à des cœurs gâtés. Il fut inconnu à Rome dans les beaux siècles de la république, et jamais les mariages ne furent plus malheureux que quand il fut permis de les rompre et de les renouer à discrétion. Dans ce temps-là même on respectait encore les femmes qui ne profitaient point de cette licence. Sous Tibère, la fille de Pollion fut préférée pour le sacerdoce de Vesta, parce que sa mère était restée constamment attachée à son unique époux (2003).

Dès que la durée du lien dépend de la volonté de l'un ou de l'autre des conjoints, il n'est plus de motif d'entretenir la concorde, seule capable de procurer le bonheur: plus de confiance réciproque; plus d'espérance solide d'avoir une ressource dans les afflictions, un secours dans les maladies, une compagnie dans la vieillesse; plus de fond à faire sur les motifs qui engagent l'homme au mariage. Peut-on fermer les yeux sur des intérêts aussi chers, pour favoriser le caprice ou la sensualité passagère des époux? Leur union sainte et indissoluble a été destinée de Dieu à réprimer les passions et non à les satisfaire.

§ XII.

Ils blessent le droit naturel des femmes

3° Dieu a également donné aux deux sexes la faculté et l'inclination de mettre des enfants au monde: la polygamie, en favorisant excessivement ce penchant dans l'un des sexes, le gêne d'autant dans l'autre au mépris du droit naturel. Si la lubricité de certains hommes était une raison de leur accorder plusieurs épouses, ce même vice dans certaines femmes leur donnerait donc aussi le droit d'avoir plusieurs maris.

Un nombre de femmes privées de leur droit naturel pour servir à la sensualité d'un seul homme qui est plutôt leur tyran que leur époux, ne se croiront jamais obligées à lui être fidèles, à moins qu'elles ne soient gardées à vue par des esclaves incapables de lui donner de la jalousie. De là l'usage barbare de faire des eunuques, qui a pris naissance dans les pays où la pluralité des femmes était permise.

D'autre part, une multitude d'hommes, privés malgré eux du mariage, parce que d'autres se sont emparés d'un trop grand nombre de femmes, se livrent à la prostitution, aux désirs contre nature, à des désordres que l'on n'oserait seulement nommer. Les différentes relations de l'Asie sont remplies de ces odieux détails; les mêmes excès arriveront nécessairement dans tous les lieux où la polygamie sera permise (2004). « Si quelques mahométans, dit Niébuhr, m'ont fort vanté le droit de la polygamie, d'autres, assez riches pour avoir plusieurs femmes, m'ont franchement avoué qu'ils n'avaient été heureux qu'avec une seule... Les mahométans s'épuisent si fort dans leur jeunesse, que plusieurs, âgés de trente ans, se plaignaient d'impuissance à notre médecin (2005). »

§ XIII.

Ils nuisent à la pureté des mœurs.

4° Partout où la polygamie est permise, les femmes sont esclaves, enfermées et avilies. A la Chine, elles sont privées du droit de succession; le mari peut les prêter, les vendre, les louer. En Perse, on doute si elles ont une âme. En Afrique, leur sort est à peu près semblable à celui des nègres dans nos colonies. En Turquie, la plupart sont des esclaves achetées au marché, renfermées dans un sérail comme dans une prison, poi-

(2002) Sall., *Jugurth.*, ch. 80; Proc., *Hist. des Vandales*, l. II, c. 11; Ammien Marcell., l. XXVII, c. 6.
(2003) Tacite, *Annal.*

(2004) Maracci, *Prodrom. ad refut. Alcorani*, IVe partie, c. 21.
(2005) *Desc. de l'Arabie*, p. 65.

gnardées ou étranglées sur le plus léger soupçon d'infidélité; il y a peu de différence entre leur condition et celle des bêtes que l'on nourrit pour le plaisir ou pour le besoin. Cet avilissement d'un sexe créé pour partager les travaux de l'homme, est-il conforme à l'intention du Créateur et aux lois de la nature? Dieu sans doute a condamné la femme à la soumission, et non à l'esclavage.

Si la liberté du divorce ne conduit pas directement aux mêmes excès, il n'influe guère moins sur la corruption des mœurs. Un évêque d'Angleterre a représenté au parlement que la facilité d'obtenir le divorce multiplie les adultères dans ce royaume; et les principaux pairs sont convenus du fait (2006). Dès que le mariage n'est plus considéré comme un lien sacré et indissoluble, il n'inspire plus aucun respect: une épouse n'est regardée que comme une concubine de laquelle on peut se défaire quand on voudra. Tertullien reprochait aux Romains que chez eux le divorce était comme le fruit et le vœu du mariage (2007).

L'on juge qu'il est plus commode de s'en tenir à un commerce absolument libre, que de former aucun engagement. La liberté n'est-elle accordée qu'au mari? Les droits de l'épouse sont évidemment lésés; il peut, quand il lui plaît, la déshonorer par le divorce: combien de femmes innocentes seront en danger de perdre leur état par la démence de maris vicieux? Si on accorde à tous les deux la faculté de faire divorce, on ouvre la porte au déréglement le plus affreux; les enfants deviennent une charge importune; ils sont exposés à ignorer quel est leur vrai père; leur sort ressemble à peu près à celui des malheureux fruits de l'incontinence publique, dont la religion et la charité chrétienne sont obligées de se charger.

5° On peut tirer une nouvelle preuve contre la polygamie, de la faiblesse et de l'absurdité des raisons alléguées par ses défenseurs. Elles sont rassemblées dans le livre intitulé, *Polygamia triumphatrix:* Bayle les a sommairement réfutées dans l'extrait qu'il a donné de ce livre (2008).

§ XIV.

Cet abus tend un piége à la fidélité des époux.

6° Certains philosophes, toujours prêts à favoriser le libertinage, se sont bornés à soutenir que le divorce devait être permis, et le mariage dissoluble, en cas d'adultère de l'un des conjoints (2009). Ils n'ont pas vu que cette jurisprudence serait un piége tendu à la fidélité de l'un et de l'autre. Celui des deux qui se dégoûtera de son état, sera tenté de se rendre infidèle, pour fournir à l'autre un motif de faire divorce. Dans un siècle dépravé, on ne sait que trop jusqu'où peut aller la scélératesse des âmes vicieuses.

Vainement on imagine que la possibilité du divorce forcerait les conjoints de se respecter mutuellement et de se ménager davantage: c'est comme si l'on disait que la facilité de commettre un crime peut inspirer la vertu: l'expérience démontre le contraire. Jamais les personnes mariées ne se sont moins respectées que chez les peuples et dans les siècles où le divorce a été en usage. Les mariages sont-ils plus heureux parmi nous, depuis que les séparations ne déshonorent plus personne? Saint Jérôme dit qu'il a vu entrer à Rome une femme qui avait eu vingt-deux maris; Juvénal prétend qu'une autre en avait eu huit dans cinq ans (2010); la Samaritaine en avait eu cinq: il n'y a que des esprits aveuglés par la lubricité qui soient capables d'approuver cet excès; il est impossible que le divorce une fois admis ne dégénère en libertinage.

Locke et quelques autres ont pensé que, suivant la loi naturelle, le mariage n'est indissoluble que jusqu'à ce que ses fins soient remplies; savoir la procréation et l'éducation des enfants. Ils auraient dû sentir que, selon ce principe, le mariage deviendrait dissoluble au gré des conjoints, quand il n'y aurait point d'enfants, lorsque les enfants seraient morts, lorsqu'il plairait aux époux de juger qu'ils ont assez pourvu à l'éducation des enfants, lorsqu'ils auraient empêché leur conception et leur naissance, comme font les Orientaux.

L'auteur qui a écrit que la polygamie pourrait très-bien subsister dans nos climats, si les mœurs et le gouvernement ne s'y opposaient pas (2011), n'a pas pris la peine d'en considérer les effets pernicieux dans tous les climats où elle a été introduite. Il semble avouer qu'elle vient d'une stupidité grossière chez les nations naissantes, et du libertinage chez les peuples policés; ces deux causes ne sont pas fort honorables.

C'est ainsi que les philosophes révèrent la loi naturelle: ils ne cessent d'écrire qu'elle est claire, évidente, gravée dans tous les cœurs, que la révélation n'était pas nécessaire pour nous l'enseigner; et il n'est pas un d'entre eux qui ne l'ait méconnue dans quelque point essentiel.

§ XV.

Première objection: La polygamie favorise la population en Asie.

Première objection. La population est plus abondante dans les contrées où la polygamie est permise; les armées asiatiques sont toujours plus nombreuses que celles des nations de l'Europe: à la Chine, la popula-

(2006) *Voy.* le *Courrier de l'Europe*, 1779, n. 27.
(2007) *Apol.*, c 6.
(2008) *Nouv. de la républ. des Lettres*, avril 1685, art. 1.
(2009) *Questions sur l'Encyclop.*, article *Adultère.*
(2010) Sat. VI, v. 229.
(2011) *L'esprit des coutumes et des usages des différents peuples*, t. I, p. 208.

tion est incroyable; elle n'est pas moins prodigieuse au Japon : l'on suppose donc faussement que la polygamie nuit à la population.

Réponse. La plupart de ces allégations sont fausses. Depuis que la polygamie règne en Turquie, cet empire est beaucoup moins peuplé qu'il ne le fut autrefois. On sait que les Tartares de Crimée, les Circassiens, les Mingréliens et les peuples voisins n'ont d'autre commerce que d'enlever de côté et d'autre des jeunes gens des deux sexes pour les vendre aux Turcs et aux Persans; les corsaires turcs font le même métier : sans ces recrues continuelles, il y a longtemps qu'une partie de l'Asie serait sans habitants. A peine ces contrées contiennent-elles aujourd'hui la moitié de la population qu'elles avaient sous les Grecs, sous les Romains et sous les empereurs chrétiens. Tous les voyageurs déplorent la dévastation que produisent dans ces pays immenses, le gouvernement absurde et les mœurs dissolues des mahométans. En Asie, les chrétiens qui n'ont qu'une femme ont plus d'enfants que les Turcs qui en prennent plusieurs.

Dans ces contrées dont le souverain est despote et les peuples esclaves, il peut, quand il lui plaît, faire marcher tous ceux de ses sujets qui sont en état de porter les armes; cela n'a pas lieu chez les nations européennes : quand leurs armées seraient moins nombreuses que celles des Asiatiques, cela ne prouverait rien.

En supposant vraie la population de la Chine, qui est cependant très-douteuse, nous soutenons que cette population ne vient point de la polygamie. Dans tous les pays du monde, c'est le bas peuple qui multiplie davantage : or, à la Chine, le bas peuple n'épouse qu'une femme ; il n'est pas assez riche pour en acheter et pour en nourrir plusieurs. Cependant il multiplie plus abondamment qu'en Turquie, où la polygamie est assez commune parmi le peuple. La longue paix dont la Chine a joui, les essaims innombrables de Tartares qui ont reflué deux fois, la fertilité du sol, le bas prix des vivres, la fécondité naturelle des chinoises, ont suffit pour augmenter à l'infini le nombre des habitants. Un auteur très-instruit, qui a indiqué les causes de cette population, n'a point fait mention de la polygamie parce qu'elle n'y contribue en rien (2012). Si la polygamie pouvait faire le bonheur d'une nation, il serait difficile de comprendre pourquoi l'on voit à la Chine des millions de bonzes de l'un et de l'autre sexe qui renoncent au mariage

Au Japon, où les sérails sont gardés par des femmes esclaves, la polygamie produit les plus pernicieux effets. Il y a un nombre prodigieux de prostitués des deux sexes dans tout l'empire; ces malheureux sont détournés du mariage, périssent jeunes, n'ont aucune postérité. La quantité de femmes renfermées dans les sérails pour les garder, laisse sans épouses un égal nombre d'hommes qui se livrent aux plus honteux excès. On a mis des gardes à toutes les avenues de la ville impériale, pour empêcher que l'on n'en emmène des femmes. La polygamie retient donc un grand nombre d'hommes dans un célibat forcé.

Si, malgré ces désordres, le Japon ne laisse pas d'être peuplé, chose de laquelle il est très-permis de douter, c'est parce que le sol est assez fertile ; ce peuple connaît les arts; il n'a souffert ni la peste, ni la guerre, ni aucune diminution par le commerce et les colonies ; il est défendu à tout Japonais, sous peine de mort, de sortir de son pays. Il n'est pas question de savoir si un Japonais a plus d'enfants de plusieurs femmes qu'il n'en aurait d'une seule, mais si la population générale ne serait pas plus forte dans le cas où tout Japonais pourrait avoir au moins une femme; et il n'est pas possible d'en douter.

Partout où règne la polygamie, elle traîne à sa suite la luxure des uns, la castration des autres, le célibat forcé d'un grand nombre d'hommes, l'abjection et le malheur des femmes, la multitude des esclaves, la prostitution publique, les crimes contre nature. Il n'y a plus d'union sociale entre les sexes, plus de décence dans les mœurs, plus d'agrément dans la vie civile.

§ XVI.

Deuxième objection : Elle y contribuait autrefois dans le Nord.

Deuxième objection. Les pays du Nord furent autrefois la source d'une population prodigieuse : de là sont sortis les essaims de barbares qui ont inondé l'Europe pendant cinq ou six cents ans. Aujourd'hui il en sort fort peu de monde, cependant ces contrées ne sont pas fort peuplées. Cette différence doit donc venir de l'abolition de la polygamie. Depuis que le christianisme s'y est établi, ces peuples ont été réduits à une seule épouse ; dès ce moment, la population y a diminué.

Réponse. Fausse conjecture. Le Nord est aujourd'hui plus peuplé qu'il ne fut jamais, et les peuples de ces contrées n'étaient point polygames; Hérodote, Trogue Pompée, César, Strabon, Pomponius Méla ne les en accusent point; le climat par lui-même ne portait point à ce désordre. Tacite, à la vérité, dit que les Germains étaient presque les seuls barbares qui se contentassent d'une seule femme (2013); mais il paraît avoir été mal instruit, Salvien loue la chasteté des Goths et des Vandales (2014).

Les Germains, sans être polygames, multipliaient plus qu'aucune autre nation; cela est prouvé par leurs guerres continuelles

(2012) TACITE de M. Brotier, in-12, tome III, page 405.

(2013) *De morib. Germann.*, c. 18.

(2014) SALVIEN, *De provid.*, livre VII, chap. 8 et 7.

avec les Romains. Malgré leurs fréquentes défaites, depuis Marius jusqu'au règne de Gratien, ils ne laissèrent pas de prévaloir enfin contre toutes les forces de l'empire, et de s'y établir à main armée. Le nombre des hommes qu'ils perdirent dans cet intervalle étonne l'imagination.

De tous les faits consignés dans l'histoire, il résulte qu'au VIe siècle de notre ère, le nombre des hommes dans le nord de l'Europe et dans la partie de l'Asie soumise aux Romains, était réduit à moins de moitié de ce qu'il était sous Auguste. Dans le siècle suivant, il y eut une peste universelle qui emporta près de la moitié des hommes qui restaient. Il est donc impossible que le nord ait pu être repeuplé avant le XIe ou le XIIe siècle. Avant ce temps, le christianisme porté dans ces contrées, y avait introduit la civilisation et la culture. Dans ce nouvel état, la terre peut contenir et nourrir dix fois plus d'habitants qu'elle n'en avait auparavant. La Germanie renferme aujourd'hui quatre fois plus d'habitants qu'elle n'en avait au siècle de César et de Tacite; il en est de même de tous les royaumes du nord. Le seul canton de Berne nourrit à présent plus d'habitants qu'il ne s'en trouva dans toute l'Helvétie, lorsqu'ils en sortirent sous César. Il n'est plus nécessaire que les peuples du nord sortent de chez eux, parce que la culture, les arts, le commerce fournissent à leur subsistance. Le commerce des Indes et de l'Amérique absorbe de nos jours plus que le superflu de la population de l'Europe, et cela continuera probablement jusqu'à la fin du monde.

Il est donc démontré que le genre humain n'a jamais tiré aucun avantage de la polygamie, par rapport à la population; que l'unité dans le mariage a toujours mieux répondu à cette fin, surtout depuis l'établissement de la société civile. Il ne reste aux philosophes qui ont pris la défense d'un abus aussi pernicieux, que de reconnaître leur erreur.

§ XVII.

Troisième objection : Jésus-Christ a permis le divorce en cas d'adultère.

Troisième objection. Jésus-Christ lui-même a déclaré le divorce permis dans le cas d'adultère; il est singulier que l'Eglise chrétienne ait poussé plus loin la rigueur que son fondateur. La discipline présente est l'ouvrage des Papes, qui l'ont introduite par un principe d'ambition et de politique (2015).

Réponse. Tout cela est faux. Jésus-Christ a déclaré le divorce permis *par la loi de Moïse*, dans le cas d'adultère; mais il l'a déclaré défendu dans tous les cas par la loi naturelle et par l'institution primitive du Créateur. Il dit que cette permission n'avait été donnée aux Juifs qu'à cause de la dureté de leur cœur; il ajoute qu'il n'en était pas ainsi dès le commencement; qu'en vertu de la loi primitive, l'homme et son épouse sont deux dans une seule chair, que l'*homme ne doit pas séparer ce que Dieu a uni* (2016).

Il est aisé de prouver que c'est là le vrai sens des paroles de Jésus-Christ. 1° Dans saint Marc et dans saint Luc (2017), le Sauveur décide, sans restriction, que quiconque renvoie son épouse et en prend une autre, commet un adultère. 2° Dans saint Matthieu, la réponse de Jésus-Christ est relative à la question des pharisiens et à la dispute qui régnait entre eux : or, il disputaient sur le vrai sens de la loi, ou de la permission donnée par Moïse (2018), et non sur ce qui était permis ou défendu par la loi naturelle. Jésus-Christ déclare que Moïse n'a permis le divorce que pour cause d'infidélité de la part de l'épouse, *nisi ob fornicationem.* Mais il remonte plus haut, il fait voir qu'en vertu de l'institution primitive et de la loi de nature, le mariage est indissoluble dans tous les cas. Aussi dans saint Marc, lorsque ses disciples l'interrogèrent en particulier sur ce sujet, il décida, sans restriction, que quand un des conjoints use du divorce, et se remarie, il commet un adultère; alors il n'était plus question du sens de la loi de Moïse.

Il est donc faux que la discipline actuelle soit l'ouvrage des Papes; elle se trouve établie par le quarante-huitième canon des apôtres, et la plupart de ces canons datent du IIe siècle (2019). Par quelle raison d'ambition ou de politique les Papes ont-ils pu la créer et la maintenir? Si l'Eglise ne l'a pas toujours suivie rigoureusement, c'est qu'elle a été gênée par les lois des empereurs qui permettaient le divorce.

L'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie*, accoutumé à falsifier tous les monuments, dit que la loi juive permettait au mari de renvoyer celle de ses femmes qui lui déplaisait, sans spécifier la cause; *si elle ne trouve pas grâce devant ses yeux, cela suffit.* Il cite le *Deutéronome*, c. XXIV, v. 1 (2020).

Double fausseté. Il n'y a point *celle de ses femmes*, mais *sa femme.* Le texte ajoute si elle ne trouve pas grâce devant ses yeux *à cause de quelque turpitude;* Jésus-Christ explique cette turpitude par le terme de *fornication :* les rabbins les plus sensés ont fait de même. Si quelques Juifs l'ont entendu autrement et ont abusé de la loi, ils ont été d'aussi mauvaise foi que notre auteur.

On a beau falsifier l'Ecriture, accuser Jésus-Christ, invectiver contre les Papes, citer des exemples, déplorer le triste sort de l'un des conjoints lorsque l'autre est infidèle, etc. (2021); quelque grands que pa-

(2015) *Questions sur l'Encyclop.*, article *Adultère.*

(2016) *Matth.* XIX, 6.

(2017) *Marc.* X, 11 et 12; *Luc.* XVI, 18.

(2018) *Diss. sur le divorce*, Bible d'Avignon, 1768 t. III, p. 51.

(2019) V. BEVEREGIUS, *in Can. Apost. PP. Apost.*, t. I, p. 431, 477.

(2020) *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Impuissance*, p. 204.

(2021) V. *Cri d'une honnête femme qui réclame le divorce*, etc.

raissent les inconvénients de l'indissolubilité du mariage, ils sont beaucoup moindres que ceux qui résulteraient du divorce. Il faudrait en multiplier les causes, et les argumentations par analogie ne finiraient plus. Chaque jour verrait renaître des accusations scandaleuses; la partie infidèle tendrait des piéges à l'autre; une accusation non prouvée rendrait la haine éternelle, tout comme font aujourd'hui les demandes de séparation. Le sort des enfants, la décence publique, l'intérêt de la société, seraient indignement sacrifiés à l'inconstance et à la perversité de l'un ou de l'autre des époux. Nous convenons que quand la corruption des mœurs a infecté les mariages, c'est le plus triste de tous les fléaux; mais rompre ces nœuds sacrés parce que les mœurs sont corrompues, c'est vouloir agrandir la plaie au lieu de la fermer.

ARTICLE III.

De la puissance paternelle et domestique.

§ I.

Dieu a établi le pouvoir paternel pour le bien commun.

Dieu a établi les premiers fondements de la société sur le mariage, sur les liens mutuels qui attachent l'homme à son épouse et à sa famille, et les enfants à leur père. Cette union est cimentée par l'instinct puissant qui porte l'homme à chérir comme une partie de soi-même des êtres formés de son sang, et par l'intérêt qui lui fait envisager ses enfants comme les compagnons futurs de ses travaux, comme un soutien qu'il se prépare pour sa vieillesse. Tels sont les deux bases sur lesquelles portent la conservation et le bien-être des enfants, par lesquelles le pouvoir paternel se trouve déjà naturellement limité.

La mère du genre humain éprouva ce sentiment à la vue du premier fruit de sa fécondité : *Dieu*, dit-elle, *m'accorde la possession d'un homme.* A la naissance de Seth, elle s'écria de nouveau : *Dieu me donne celui-ci pour me consoler de la perte d'Abel mis à mort par Caïn* (2022). Des époux qui reçoivent leurs enfants comme un bienfait de la Divinité, ne seront jamais tentés de les détruire ou d'en négliger l'éducation.

L'attachement des enfants à leur père ne vient point d'un motif aussi sensible. Dans le premier âge, le besoin les retient sous sa main ; lorsqu'ils sont arrivés à la puberté, le seul intérêt visible pour eux est de secouer le joug de la dépendance, et le devoir d'assister un père vieux ou malade leur semble onéreux. On n'a jamais mis en question si l'affection était plus vive dans les pères que dans les enfants : une expérience constante le prouve. Puisque le bien des familles et de la société exigent que l'union soit constante entre eux, il est clair que la loi naturelle favorise plutôt les pères que les enfants; que la supériorité de raison, présumée dans les premiers, exige la durée de leur autorité; que toute morale, trop indulgente pour les enfants, ne peut être avantageuse à la société. Il est surprenant que des philosophes, qui se parent d'une tendre affection pour l'humanité, n'aient pas aperçu une vérité qui saute aux yeux, et qui a été sentie par tous les peuples policés.

« Aucun homme, dit l'*Encyclopédie*, n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres. Si la nature a établi quelque autorité, c'est la puissance paternelle; mais la puissance paternelle a ses bornes, et dans l'état de nature elle finirait aussitôt que les enfants seraient en état de se conduire (2023). »

Nous voici envoyés à la nature et à l'état de nature. Je déclare que si par *la nature* on entend autre chose que Dieu, et par l'*état de nature* un autre état que celui dans lequel Dieu a créé l'homme, je ne dispute plus, parce que je n'entends plus les termes. Le philosophe auquel nous avons affaire reconnaît que l'homme a un maître supérieur au-dessus de tout, à qui seul il appartient tout entier. Nous sommes donc en sûreté : partons de ce principe.

Il est faux qu'un père n'ait pas reçu de la nature ou de Dieu le droit de commander à ses enfants; la loi qui ordonne à ceux-ci d'obéir n'est point arbitraire, c'est une loi naturelle fondée sur le besoin des enfants et sur l'intérêt de la société : nous le verrons dans un moment.

Cette puissance paternelle a ses bornes assurément : ses bornes dérivent de la fin même et du motif pour lesquels elle est établie. Or, elle l'est pour le bien mutuel du père et de l'enfant, et pour fonder la société par là. Ainsi le bien de l'enfant, le bien du père, le bien de la société, voilà notre règle et notre boussole : si nous la perdons de vue nous nous égarerons. L'autorité paternelle, la plus juste et la plus naturelle, est évidemment celle qui concilie le mieux ces trois intérêts.

§ II.

Fausses maximes des philosophes sur ce pouvoir.

De là nous concluons 1° que la loi des Grecs et des Romains, qui donnait au père droit de vie et de mort sur les enfants nouveaux-nés, était injuste, contraire au droit naturel, quoiqu'elle fût approuvée par des philosophes célèbres. Elle est contraire au bien de l'enfant, dont l'intérêt est de vivre et d'être conservé; au bien du père, qui, par caprice et pour un intérêt momentané, se prive des services qu'il pourrait espérer de son enfant, au bien de la société, dont l'intérêt est de multiplier ses membres. Un philosophe moderne l'a compris (2024).

2° Que la maxime qui enseigne que dans l'état de nature, la puissance paternelle finirait aussitôt que les enfants seraient en

(2022) *Gen.* IV, 1 et 25.

(2023) *Encycl.*, art. *Autorité polit.; Emile*, t. IV, p. 362.

(2024) *Syst. social*, IIe partie, c. 1, p. 17.

état de se conduire, est fausse. Elle suppose un état de nature différent de l'état de société : première erreur. Elle est contraire au bien du père, cela est clair; elle ne l'est pas moins au bien de l'enfant, qui a besoin d'une longue éducation; il n'est pas homme aussitôt qu'il est en état de se conduire. D'ailleurs, sera-t-il élevé et conservé, si ses parents n'ont aucun intérêt à y veiller, s'ils savent qu'au moment où il pourra se passer d'eux il ne leur devra plus rien? Elle est contraire au bien de la société, qui exige que ses membres soient des hommes et non des brutes; qu'ils aient appris pendant longtemps à obéir et à être soumis aux lois.

3° Qu'il est faux qu'un enfant ne doive plus rien à son père, dès qu'il peut se passer de ses soins. C'est une absurdité de penser qu'en établissant la puissance paternelle, Dieu n'a eu en vue que le bien de l'enfant, et non celui du père et celui de la société. Où est l'homme qui s'assujettirait à remplir les devoirs de la paternité, s'il n'avait droit d'attendre du respect, de l'obéissance, de la tendresse, des services de la part de ses enfants? La maxime contraire est donc évidemment nuisible aux enfants; un père ne les conservera point, s'il n'y a aucun intérêt; le seul intérêt qui puisse les attacher à eux, est l'espérance des devoirs qu'ils lui rendront. La société, de son côté, est intéressée à cimenter ce lien pour la sûreté de ses membres naissants. De là il résulte que la loi naturelle ne nous impose aucun devoir qui ne soit fondé sur notre intérêt bien entendu, qu'elle est le fondement primitif de tous nos droits, qu'elle y a pourvu avant que nous fussions nés et dès le moment de la création.

Les philosophes, qui fondent toute la morale sur l'intérêt, oublient singulièrement ici leur propre principe; pour assurer l'indépendance à un enfant, ils mettent sa vie en danger.

Ils observent que chez les sauvages, un enfant ne conserve aucune subordination envers ses père et mère dès qu'il peut se passer d'eux. Pourquoi? parce qu'il est assez ordinaire à un sauvage d'écraser ou d'étrangler un de ses enfants dans un accès de colère (2025). Il est juste et naturel de secouer, le plus tôt que l'on peut, le joug d'un pouvoir injuste et destructeur. Mais lorsque le pouvoir paternel est tempéré par la loi naturelle bien connue et par les lois civiles, il ne saurait durer trop longtemps. De là il résulte que l'état des sauvages n'est point l'état naturel, qu'il est d'autant plus contraire à la nature, qu'il s'écarte davantage de l'état dans lequel Dieu a créé le genre humain.

C'est une nouvelle erreur de juger que l'état de nature est celui qui se rapproche le plus de la condition des brutes. L'homme et l'animal sont-ils donc de même nature? Plus la brute se rapproche de l'homme, moins elle est brute, donc plus l'homme se rapproche d'elle, moins il est homme. Autrement il faudra dire que l'animal le plus parfait est celui qui a le plus de ressemblance avec les plantes et les êtres inanimés.

§ III

Danger de favoriser l'indépendance des enfants.

On demandera si la puissance paternelle ne finit donc jamais, ou en quel temps elle doit finir. Nous répondons que la limite du temps aussi bien que les bornes de la puissance, doivent être fixés relativement à ce qu'exigent les trois intérêts divers dont nous avons parlé. Cela dépend de l'état des personnes, de la nature du gouvernement, de la situation dans laquelle se trouve la société. Tel enfant pourrait sans inconvénient être émancipé à quinze ans, tel autre ne devrait pas l'être à trente. Lorsque la puissance législative a fixé un terme moyen, il faut s'y tenir. Mais un enfant, même émancipé, n'est jamais dispensé de respecter et de secourir son père, parce que cette dispense ne peut jamais être avantageuse à la société.

On demandera peut-être ce que doit faire un fils à l'égard d'un père injuste et cruel. Le philosophe dont nous examinons les principes nous fournit la réponse : « S'il arrivait, dit-il, à des peuples d'avoir un roi injuste, ambitieux et violent, ils ne doivent opposer à ce malheur qu'un seul remède, celui de l'apaiser par leur soumission, et de fléchir Dieu par leurs prières, parce que ce remède est le seul légitime (2026). » Socrate prescrivait à un citoyen la même règle à l'égard de la patrie. Il en est donc de même d'un enfant à l'égard de son père, avec cette différence, qu'un fils peut invoquer la protection de la société ou des lois civiles, dans les cas auxquels elles ont pourvu. La raison foncière de cette décision est que, quand un particulier, un père ou la société même, violent la loi naturelle à notre égard, cela ne nous donne pas droit de la violer nous-mêmes; le droit de la défense personnelle, le plus sacré de tous, n'est pas illimité.

Jamais le nombre des pères injustes ne paraît plus grand que quand la jeunesse est vicieuse et libertine. Elle était autrefois plus soumise, lorsque les pères étaient plus sévères, et ils ne paraissaient point injustes. Si l'on s'en rapportait à de jeunes insensés pour poser les bornes de la puissance paternelle, ils établiraient, pour première loi, qu'à quinze ans un fils sera le tuteur-né de son père.

Déjà certains philosophes ont jeté les fondements de ce nouveau code; ils ont décidé que « les droits de l'homme sur son semblable ne peuvent être fondés que sur le bonheur qu'il lui procure ou qu'il lui donne lieu d'espérer; sans cela le pouvoir

(2025) *L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, t. I, l. XLIV, c. 4 et 5; *Observ. sur les comm. de la société*, par MILLAR, c. 2, sect. 1 et suiv.

(2026) *Encyclop.*, art. *Autorité polit.*; *Syst. social*, IIe partie, c. 1, p. 17.

qu'il exerce sur lui serait une violence, une usurpation, une tyrannie manifeste. Ce n'est que sur la faculté de nous rendre heureux, que toute autorité légitime est fondée. Nul mortel ne reçoit de la nature le droit de commander à un autre; *mais nous l'accordons volontairement* à celui de qui nous espérons le bien-être... L'autorité qu'un père exerce sur sa famille n'est fondée que sur les avantages qu'il est supposé lui procurer (2027). »

Selon cet arrêt suprême, l'autorité paternelle ne vient point de Dieu, il n'y a point de Dieu; ni de la loi naturelle, point de loi naturelle que l'intérêt présent; ni de la reconnaissance, les bienfaits passés n'en exigent aucune; ni de la raison du bien commun, celui-ci doit céder au bien particulier de chaque individu. Les enfants ont accordé volontairement à leur père le droit de leur commander sous condition qu'il leur procurerait constamment le bien-être. Dès qu'ils s'aperçoivent que leur espérance est trompée, ils ne lui doivent plus rien; son autorité n'est plus qu'une violence, une usurpation, une tyrannie; ils ont droit de s'y soustraire, de se révolter contre le tyran qui les opprime; et c'est à eux de juger s'il fait son devoir ou s'il ne le fait pas. Puisque ce sont eux qui lui ont donné le pouvoir ou le droit de commander, il est clair qu'ils sont supérieurs par nature, et que son titre dépend de leur bon plaisir.

Jeunes gens de tous états, qui étudiez à fond cette morale, vous devez la trouver excellente, commode, calculée sur vos intérêts. Si vous deveniez pères à votre tour, vous auriez à craindre la représaille. Ecouterez-vous la voix de la nature, lorsque vous ne verrez dans vos enfants que des petits tigres, qui tourneront un jour contre vous, les maximes dont vous usez à présent contre celui de qui vous avez reçu la vie?

Qu'un père soigne, élève, nourrisse ses enfants, si cela lui fait plaisir, il en est le maître; mais s'il en est ennuyé et fatigué, s'ils lui sont à charge, c'est un insensé : il réchauffe des serpents qui lui déchireront un jour les entrailles. Si le père du philosophe qui nous instruit si bien, avait prévu les sentiments futurs de ce monstre, sans doute il eût été tenté de l'étrangler à sa naissance, pour s'épargner à lui-même et à la société les suites de ses noires fureurs. Espérons que la nation n'aura pas à regretter que ce crime n'ait pas été commis.

Telles sont cependant les conséquences de la maxime lumineuse des philosophes, que toute morale est fondée sur l'intérêt; non sur l'intérêt général, mais sur celui de chaque individu.

§ IV.

Des avantages mutuels de la subordination.

Tâchons de nous faire des notions plus raisonnables. Le pouvoir paternel est fondé sur la nature même et sur la destination de l'homme, sur le besoin des enfants, sur le bien de la société. L'homme est de tous les êtres vivants, le plus incapable de pourvoir à ses besoins immédiatement après sa naissance, qui demeure le plus longtemps dans cet état d'impuissance et de faiblesse, qui a le plus besoin d'une longue éducation pour devenir sociable. Quel serait le sort des enfants, sans la tendresse que la nature inspire à la mère pour son fruit, au père pour le rejeton qu'il regarde comme un autre lui-même, et qui resserre le lien de l'union conjugale? Une preuve que la tendresse maternelle ne vient point d'un besoin ni d'aucun intérêt, c'est que plus une mère s'aime elle-même, mieux elle sait se dispenser des premiers devoirs de la maternité : tel est le louable usage des femmes chez les nations philosophes.

Les soins qu'un père et une mère se donnent pour élever leur enfant, lui imposent pour toute la vie le devoir du respect et de la reconnaissance; double sentiment dont l'homme seul est capable. Parmi les animaux, dès que le besoin cesse, ordinairement tout attachement mutuel s'éteint; chaque individu devient isolé, leur réunion ne peut plus être utile. Dieu n'a point voulu établir entre eux la même société qu'entre les hommes. Les besoins de l'homme au contraire, ne finissent point avec l'enfance; la société lui est nécessaire pour être heureux; la plus douce est celle de la famille, fondée sur les liens du sang, sur l'habitude, sur la reconnaissance, sur l'avantage mutuel. Dans cette société formée par la nature, il est nécessaire que le plus âgé, le plus expérimenté ait droit de commander; point de société possible sans subordination : tel est l'ordre divin, démontré par la nature même des choses.

Ce droit ne peut expirer qu'au moment où l'intérêt mutuel et celui de la société exigent un autre plan, veulent que l'homme formé au commandement, par l'obéissance même, devienne à son tour chef de famille. Un enfant bien né ne trouva jamais onéreux les devoirs qu'il rendit à son père; loin d'en abréger la durée, il la prolonge, dans l'espérance d'inspirer les mêmes sentiments à ceux qui naîtront de lui. S'il est assez heureux pour voir un jour ses propres enfants entre les bras de leur aïeul, il continue à leur apprendre par son exemple à respecter et à chérir le pouvoir paternel; c'est la meilleure leçon qu'il puisse leur donner. Ainsi se perpétuent dans une famille honnête et vertueuse, les tendres liens qu'a formés la nature; la paix, le bonheur, la prospérité, la vertu, en sont les heureux fruits. La douce émotion que ce spectacle produit dans nos âmes, les larmes qu'il fait couler, sont la voix de la nature, qui s'inscrit en faux contre les principes empestés des philosophes.

(2027) *Syst. de la nat.*, tome I, ch. 16, p. 340; *Syst. social*, 1re partie, c. 12, p. 142; *Emile* t. IV, p. 361.

Ils se sont récriés sur les merveilleux effets que produit à la Chine le pouvoir paternel ; ils ont vanté le gouvernement chinois, parce qu'il est entièrement fondé sur l'autorité paternelle; et, par une contradiction révoltante, ils travaillent à l'affaiblir parmi nous, où il n'est déja que trop relâché; ils le rendent odieux, ils le peignent comme une tyrannie dès qu'il ne rend pas les enfants heureux. Ils proposent pour modèles les sauvages, chez lesquels les enfants ne conservent aucun respect, aucune tendresse, aucune subordination à l'égard des pères et mères : il y avait encore un plus bel exemple à citer aux enfants; c'est celui de la vipère, à qui, selon les anciens naturalistes, les petits déchirent les entrailles pour venir au monde.

Nous n'avons pas ici besoin de contrat de convention, de concession volontaire; la loi naturelle, la volonté éternelle du Créateur est un meilleur lien, qui rend tout autre superflu. Par cette loi, qui a eu son effet dès la création, Dieu a pourvu au bien commun du genre humain, et au bien particulier de tous les individus, pour toute la durée des siècles. Il a rendu sacrés et inviolables les devoirs des pères et ceux des enfants; il en a fait le premier lien de société. L'homme qui empêche ses enfants de naître, qui néglige de les conserver et de les élever, qui leur rend la vie malheureuse par sa faute, pèche contre la loi naturelle qui lui a tracé ses devoirs au moment qu'il est devenu père. L'enfant qui manque de respect, de reconnaissance, de soumission à son père, pèche contre la même loi qui a veillé à sa conservation, avant même qu'il fût né. Les mœurs, les usages, les lois bizarres des peuples ignorants et corrompus, ne peuvent prescrire contre cette loi éternelle et divine; c'est par elle que l'on doit juger de toutes les autres lois; surtout depuis qu'il a plu à Dieu de nous la faire pleinement connaître par la nouvelle révélation; les philosophes qui le méconnaissent, sont plus coupables que les autres hommes.

L'amour que l'on a pour ses proches, dit très-bien l'auteur d'*Emile*, est le principe de celui que l'on doit à l'Etat; c'est par la petite patrie, qui est la famille, que l'on s'attache à la grande : le bon fils, le bon mari, le bon père font le bon citoyen (2028). Il ne faut donc pas donner atteinte à ces liens salutaires par de faux principes sur le pouvoir paternel.

§ V.

De l'esclavage domestique.

La société domestique, de laquelle nous examinons la constitution, a donné naissance à un autre inconvénient, à l'esclavage, contre lequel les philosophes ont vigoureusement déclamé. Il est très-ancien, puisque nous le voyons régner du temps d'Abraham; il a fait partie du droit public de toutes les nations. *L'homme est né libre*, disent nos philosophes; donc tout esclavage est contraire au droit naturel.

Pour savoir si cet axiome est absolument vrai, il faut examiner si, dans toute circonstance, la liberté est un bien pour l'homme. A supposer que, dans certains cas, elle dût être pour lui un mal, nous n'accuserons pas la nature de lui avoir fait un si triste présent. Déjà nous avons vu qu'en voulant soustraire l'homme naissant au pouvoir paternel on met évidemment sa vie en danger. Le même malheur ne pourrait-il pas arriver si on le supposait affranchi de toute autorité d'un maître ?

L'homme vient au monde avec des besoins; il doit de la reconnaissance à ceux qui veulent bien y pourvoir : donc il n'est pas né libre. Si l'on bannit de la société naturelle le devoir de la reconnaissance, on anéantit le devoir de la bienfaisance : qu'en résultera-t-il ?

Le premier et le plus précieux de tous les biens de l'homme est la vie et la subsistance. Dans le cas où il ne pourrait assurer l'une et l'autre, qu'en aliénant sa liberté pour un temps ou pour toujours, dirons-nous que la nature lui ordonne de se tuer ou de se laisser mourir, plutôt que de se rendre esclave? Le droit à la liberté n'est certainement pas plus sacré que le droit à la vie. Parmi nous, les domestiques et les soldats renoncent à la liberté pour un temps; une fille qui prend un époux la restreint pour toute sa vie. Nous ne pensons pas que les uns ni les autres pèchent contre la loi naturelle.

Dans les premiers âges du monde, lorsque les familles étaient errantes et nomades, et qu'il n'y avait point encore de société civile établie, la domesticité passagère était impraticable. Un serviteur qui aurait quitté son maître aurait été souvent obligé de faire cent lieues dans des déserts avant d'en trouver un autre. La famille dans laquelle il était né, ou par laquelle il était acheté, lui tenait lieu de patrie, et il en contractait le langage, les mœurs, les habitudes ; hors de là, plus de société pour lui, plus de subsistance : il s'y attachait donc par l'attrait du bien-être. Une famille isolée, privée des secours du commerce et des arts, ne pouvait prospérer que par le nombre des troupeaux, des enfants, des esclaves ; les particuliers, dénués des même secours, ne pouvaient subsister commodément que dans une famille nombreuse : il fallait que tous vécussent sous la même loi, sous le gouvernement du même chef. Lorsque celui-ci était sans enfants, l'esclave qui avait le mieux mérité sa confiance et son affection pouvait devenir l'héritier de sa famille (2029).

La liberté civile et personnelle n'est donc devenue un bien que depuis qu'elle est protégée par la puissance publique, et que les moyens de subsistance sont multipliés. Avant cette époque, quelle sûreté pouvait trouver

(2028) *Emile*, t. IV, p. 21.

(2029) *Gen.* xv. 2.

un enfant hors de la tutelle de son père, où un esclave, sinon dans la puissance de son maître? L'autorité du chef de famille ne pouvait être limitée par des lois civiles qui n'existaient pas encore; elles ne l'étaient que par la loi naturelle de l'humanité, et par l'intérêt bien entendu. De même qu'un père n'aurait aucun motif d'élever un enfant si celui-ci n'était tenu à aucun devoir envers lui; un maître, dans le temps dont nous parlons, n'aurait eu aucun intérêt de nourrir, d'entretenir, de protéger des domestiques, s'ils avaient pu le quitter à leur gré, renverser par leur désertion sa fortune et l'état de sa famille. Ces prétendus hommes libres auraient été nécessairement une troupe de bandits.

Un enfant né sous la protection d'un maître lui devait, de droit naturel, le respect et l'obéissance; le bien des familles, seule société qu'il y eût pour lors, l'exigeait ainsi. Il n'y avait pas plus besoin d'un contrat pour lui imposer ce devoir envers son maître, qu'envers son père.

§ VI.

Le droit naturel n'est pas toujours le même.

Puisque la règle suprême du droit naturel est le bien général, c'est une erreur de supposer que ce droit est le même dans tous les états du genre humain. Les philosophes qui établissent, pour les sociétés naissantes, le même droit que pour les sociétés policées, ont la vue très-courte; ils ne voient rien au delà de ce qu'ils ont actuellement sous les yeux. Il est absurde de supposer un droit dont l'exercice est impraticable et tournerait à la perte infaillible de celui qui voudrait en user. Tout ce que l'on peut conclure, c'est que la société domestique n'était pas aussi avantageuse à l'espèce humaine en général, que la société civile; nous en convenons, et il ne s'ensuit rien. Il n'en est pas plus vrai qu'en général l'homme soit né libre, que l'esclavage soit contraire au droit naturel. Il n'y est pas contraire lorsqu'il est nécessaire à la conservation de l'homme.

De même qu'un enfant doit la reconnaissance à ses père et mère, parce qu'ils lui ont donné non-seulement la vie, mais la subsistance et l'éducation, il en doit aussi au maître sous la protection duquel ses père et mère se sont trouvés en état de lui procurer ces avantages. Nous ne voyons pas par quelle raison l'on peut le dispenser de l'un ou de l'autre de ces devoirs.

Que l'esclavage ait pris son origine, soit dans la grâce accordée à un criminel, soit dans la conservation des prisonniers de guerre, soit dans le défaut de subsistance pour ceux qui n'avaient pas une famille, cela est égal. L'homme qui consentait à être esclave suivait l'instinct de la nature qui désire sa conservation; le maître qui l'achetait et l'agrégeait à sa famille, lui assurait la subsistance pour toute sa vie; il serait absurde de condamner l'un ou l'autre (2030).

L'esclavage est sans doute une des institutions dont il a été le plus aisé d'abuser; mais l'abus n'en démontre point l'injustice. Le besoin d'un côté, la commisération de l'autre, l'intérêt mutuel, telle en est la première origine : qu'y a-t-il à blâmer? Lorsque le besoin a cessé, qu'un meilleur ordre de société a inspiré un ordre de commisération plus parfaite, que la liberté civile est devenue un très-grand bien, l'esclavage a dû sans doute être supprimé; il ne faut pas conclure que ce qui est possible et utile aujourd'hui l'a toujours été.

En parlant de la loi juive et de la loi chrétienne, nous ferons voir que Moïse n'a point péché contre le droit naturel en conservant et en modérant l'esclavage; que le christianisme, par ses leçons de charité universelle et de fraternité, en a sagement préparé l'extinction. Mais il est déjà évident que les philosophes qui dissertent sur le droit naturel en général et sur les intérêts de la société, sans avoir égard à ses divers états, pèchent par le principe, et s'égarent dès le premier pas.

ARTICLE IV.

De la société civile et du pouvoir politique.

§ I.

Ce pouvoir est établi sur la loi naturelle.

Les mêmes principes qui servent à poser les fondements du pouvoir paternel, ne peuvent-ils nous aider à découvrir ceux de l'autorité politique? Il nous paraît que leur base est la même, la loi naturelle, le besoin général de la société.

Dieu a créé l'homme sociable; quand il n'aurait pas établi lui-même une société permanente entre Adam, Eve et leurs descendants, les besoins, les facultés, les penchants que Dieu a donnés à l'homme le conduisaient sûrement à l'état social; nous l'avons prouvé. La société est donc l'état naturel de l'homme; elle est cimentée par la loi naturelle, ou par la volonté de Dieu; volonté connue par la constitution même de l'homme : il ne faut pas oublier ces notions.

La société civile est un nouveau lien ajouté à la société domestique et naturelle; il est destiné à la resserrer et non à la dissoudre, à en augmenter les avantages, et non à les diminuer; le droit politique le plus avantageux à l'humanité est donc le vrai droit naturel.

De quelque manière que la société civile ait été formée, cela est égal. Soit que plusieurs familles aient été réunies par le voisinage et par leur besoin mutuel, soit qu'un sage législateur ait rassemblé des hommes épars pour leur faire goûter les avantages de l'état policé, soit qu'un conquérant les ait d'abord assujettis par la force, et les ait accoutumés à se laisser gouverner, il est

(2030) *Mém. de l'Acad. des Inscrip.*, t. LXIII, p. 105.

mieux pour eux de vivre réunis que dispersés; sous la protection des lois, que dans l'indépendance ; dans un gouvernement réglé, que dans l'anarchie. La subsistance y est plus assurée, la population plus abondante, les mœurs sont plus douces, la vie plus heureuse : on le voit, en comparant l'état des peuples errants et nomades à celui des nations sédentaires et civilisées.

Ce n'est point par un choix libre que nous naissons hommes et à portée de nous trouver avec d'autres hommes; nous leur devons cependant l'*humanité*, la justice et leur bienveillance, en vertu de la loi naturelle. Ce n'est point par un acte de notre volonté que nous naissons d'un père et d'une mère, et que nous avons des frères; la même loi nous impose cependant le devoir de la reconnaissance et de la soumission envers les premiers, et de l'affection pour les seconds. La nature ne nous a point consultés pour nous faire naître dans le sein d'une société civile toute formée; nous n'en sommes pas moins assujettis, en naissant, à ses lois et à ses institutions; le bien commun et notre propre intérêt l'exigent. Par un trait de bonté, Dieu a prévenu notre consentement libre pour nous mettre sous la sauvegarde et sous le joug des lois civiles. Les avantages que l'homme a goûtés dans la société domestique, ont dû lui faire sentir qu'il en trouverait encore de plus grands dans la société civile; il ne s'est pas trompé.

§ II.

Il ne porte point sur un contrat.

De droit naturel, la société civile est la mère de tous les individus qui naissent dans son sein; fussent-ils tombés des nues ou sortis des entrailles de la terre, elle leur doit sûreté et protection tant qu'ils ne la troublent point, parce qu'ils sont hommes. Elle pourvoit au bien-être de ses membres, même avant leur naissance, par la sainteté des mariages, par la modération du pouvoir des pères, par des secours préparés pour les enfants abandonnés, par le soin de l'éducation générale. Sous sa tutelle, nous naissons avec des droits, et nous en jouissons avant d'être en état de les connaître. Il serait singulier qu'elle nous dût quelque chose, et que nous ne lui fussions débiteurs de rien; que, parvenus à l'âge de réflexion, nous fussions libres de contracter ou de rompre avec elle; de nous soumettre ou de résister à des lois auxquelles nous sommes redevables de ce que nous espérons, de ce que nous avons et de ce que nous sommes (2031).

En quel sens peut-on nommer *contrat social*, pacte ou convention, un devoir né avec nous, fondé sur des titres qui nous ont précédés, imposé par une loi salutaire et prévoyante, sans laquelle il n'y aurait point d'autre droit que la force, à laquelle nous ne pouvons nous soustraire sans cesser d'être hommes? Il n'a pas été besoin d'un contrat pour nous assujettir aux devoirs de la société naturelle, ni à ceux de la société domestique : par quelle raison serait-il plus nécessaire pour nous soumettre à ceux de la société civile? Dès qu'elle est formée, ses engagements sont sacrés et inviolables; le bien général exige qu'ils le soient pour les membres qui sont à naître comme pour ceux qui existent déjà.

Si l'on veut appeler *contrat* les devoirs *réciproques*, ils le sont tous; toute société emporte des devoirs mutuels et des avantages mutuels, c'est en cela même qu'elle consiste : les nommer *contrat*, c'est abuser du terme, puisqu'il n'y a liberté ni de part ni d'autre.

Quoi! l'homme est né dans des entraves!... Oui, en dépit des clameurs de la philosophie, il doit en rendre grâce à la nature, ou plutôt à son auteur. Sans ces liens salutaires, il ne serait rien dans l'ordre moral et civil; il n'aurait pas plus de droits ni de prétentions qu'un animal. Ces prétendues entraves sont la vraie *liberté*, qui consiste à ne pouvoir que ce qui nous est avantageux. Autant la loi naturelle restreint le pouvoir que j'ai de faire du mal aux autres, autant elle enchaîne le pouvoir que les autres ont de me faire du mal. Calculez, philosophes, et dites-moi ce que je perds à cet arrangement.

Poser pour principe que l'homme naissant est assujetti aux lois de la société civile, ou affirmer qu'il est soumis de droit naturel au pouvoir politique qui gouverne la société, aux chefs dépositaires de l'autorité publique, c'est la même chose. Le souverain, quel qu'il soit, doit protection et sûreté à toute créature humaine qui vient au monde dans ses Etats, sinon il pèche contre la loi naturelle, qui ne lui permet de proscrire que des coupables. Par réciprocité, quiconque se trouve dans une société soumise a un souverain doit se regarder comme son sujet et lui rendre obéissance. Tel est le droit naturel, le droit public, le droit de l'humanité, connu et respecté par tous les peuples qui ont consulté le bon sens et l'intérêt général. Si un homme qui se trouve par hasard ou autrement dans une société quelconque n'était pas de droit naturel soumis à ses lois, ce serait un ennemi dont il serait permis de se défaire.

§ III.

La nature du gouvernement est indifférente.

La loi naturelle, qui assujettit les membres de la société au pouvoir politique ou au gouvernement, n'ordonne ni ne réprouve aucune espèce de gouvernement, parce que tous, bien administrés relativement au climat, au génie des peuples, à leur nombre, à l'étendue d'un empire, peuvent procurer le bien commun. Que le gouvernement soit démocratique, ou entre les mains de tous les chefs de famille; qu'il soit aristocrati-

(2031) Tel est cependant le principe absurde sur lequel on veut fonder la nécessité d'un contrat social. (*Emile*, t. IV, p. 349, 367.)

que, ou confié à un nombre des principaux citoyens; qu'il soit monarchique, ou remis à un seul et modéré par des lois fondamentales; qu'il soit même despotique et illimité, cela est égal : il n'est permis à aucun particulier d'en méconnaître l'autorité ni de se révolter contre lui, parce que cela n'est jamais du bien commun.

On a vu des Etats démocratiques, ou populaires, dans lesquels les lois n'avaient plus de force, où des citoyens factieux dominaient à leur gré, où l'excès de la liberté a produit l'anarchie, où il y avait vingt esclaves pour un seul homme libre. On connaît des aristocraties sous lesquelles les peuples ont été aussi opprimés que dans les Etats despotiques.

L'histoire, au contraire, parle de plusieurs souverains despotes qui ont fait régner les lois et la justice, ont rendu leurs sujets tranquilles et heureux : à plus forte raison les monarchies tempérées, comme elles le sont plus ou moins chez les nations chrétiennes, peuvent-elles produire le même effet. La forme est donc indifférente, lorsque le fond subsiste; aucun particulier n'a droit d'y toucher. A tous égards, un gouvernement défectueux est préférable à l'anarchie.

La loi naturelle, le bien commun, telles sont les deux bases sur lesquelles portent les droits de la société, le pouvoir des chefs, les devoirs des membres; telle est la règle qui en fixe évidemment les bornes et l'étendue. De même que le souverain ne peut avoir, en vertu de la loi naturelle, un pouvoir contraire au bien de la société, ainsi la société et les membres ne peuvent légitimement resserrer le pouvoir souverain dans des bornes qui le mettent hors d'état de procurer efficacement le bien général. La loi naturelle, qui est la justice du Créateur, ne peut autoriser ni l'excès de la dépendance ni l'excès de la liberté. Ce ne sont point les passions, c'est la raison qu'il faut consulter, pour savoir jusqu'où l'une et l'autre doivent s'étendre.

Un souverain convaincu que son pouvoir est fondé sur la loi naturelle ou sur la volonté suprême du Créateur, établi pour le bien de la société et non pour sa destruction, restreint par les règles immuables de la justice, surveillé par un Dieu rémunérateur et vengeur, peut-il être tenté d'en abuser? Des sujets qui voient dans leur souverain l'image de la Divinité et le lieutenant de la Providence; dans leur soumission et leurs services un ordre nécessaire au bien général, et sagement établi pour l'intérêt de tous, n'ont garde de penser que l'indocilité et la révolte puissent être jamais louables et permises.

Si les princes sont sujets à des erreurs, les sociétés ne sont pas moins sujettes à des vertiges; il ne faut favoriser ni les uns ni les autres. Exiger un gouvernement parfait, qui ne soit exposé à aucun inconvénient, c'est oublier que les hommes ne peuvent être gouvernés que par d'autres hommes.

Le plus beau titre que les anciens aient cru pouvoir donner à leur souverain était celui de *père de la patrie :* puisque Dieu lui-même ne dédaigne point d'être appelé *le père des hommes*, un monarque ne peut être décoré d'un nom plus glorieux. Les sociétés ont été précédées par les sociétés domestiques, où toute l'autorité résidait dans le chef de famille : ce gouvernement paternel a été la source et le modèle de tous les autres. Il n'était borné par aucune loi humaine, mais il l'était par la loi divine et par l'affection naturelle; le père pouvait dire, comme font encore les monarques, qu'il ne tenait son pouvoir que de Dieu, qu'il n'en devait compte qu'à lui. N'était-ce pas assez pour se souvenir qu'il ne pouvait en abuser impunément?

§ IV.

Excès des philosophes sur ce point.

Lorsque des philosophes décident que tout gouvernement, pour être légitime, ne peut être fondé que sur le consentement libre des sujets, que sans cela il n'est que violence, usurpation et brigandage (2032), ils disent une absurdité, et travaillent à mettre la société en combustion. Le gouvernement est fondé sur le besoin qu'ont les hommes de la société civile, et des avantages qui y sont attachés; ces avantages seraient à peu près nuls, s'il n'y avait pas un pouvoir stable et suffisant pour les leur procurer. Est-il du bien commun que chaque particulier ait droit de refuser l'obéissance, de se révolter, de destituer et de révoquer le gouvernement quand il le peut? Lorsque de pareilles révolutions sont arrivées, les peuples y ont-ils jamais gagné?

Les dissertateurs sont encore plus dignes de censure, lorsqu'ils osent enseigner qu'une société, dont les chefs et les lois ne procurent aucun bien à ses membres, perd évidemment ses droits sur eux; que les chefs qui nuisent à la société perdent le droit de lui commander (2033). Est-il un seul membre de la société qui ne lui soit redevable de sa conservation, de son éducation, de ses droits, de son état civil? Quelque parfait que soit un gouvernement, il n'aura jamais le pouvoir de procurer à ses sujets tout le bien qu'il plaira d'exiger de lui. Dans tous les gouvernements quelconques il y a des mécontents; mais qui sont-ils? Sont-ce les citoyens raisonnables et vertueux, ou les hommes insensés et vicieux? L'un de ces philosophes convient que le gouvernement le meilleur ne peut contenter les fantaisies insatiables de quelques citoyens oisifs, qui

(2032) *Encyclopédie*, art. *Autorité politique*, *Gouvernement*, *Vingtième*, art. ajouté; *Emile*, t. IV, p. 349; *Syst. de la nat.*, t. I, ch. 9 et 16; t. II, c. 8 et 9; *Syst. social*, Ire partie, ch. 12; 2e partie, ch. 1; *Polit. nat.*, t. I, disc. 1, § 6; *Histoire des établissements des Européens*, tome VI, pages 126 et 422.

(2033) *Syst. de la nat.*, ibid.; *De l'homme*, par Helvet., t. II, p. 566.

ne savent qu'imaginer pour calmer leurs ennuis (2034).

Ces mêmes déclamateurs sont punissables, lorsqu'ils insinuent que l'autorité souveraine n'a d'autre origine que la guerre, la fourberie et la superstition (2035). Si cela était vrai, ces trois fléaux auraient rendu au genre humain le plus grand des services; sans eux les hommes seraient encore errants et sauvages : vingt millions d'hommes ne consentiront jamais à se réunir sous les mêmes lois, encore moins à y persévérer, à moins qu'un pouvoir souverain ne les y force.

§ V.

Quelques-uns ont adopté nos principes.

Dans quelques moments de flegme, plusieurs de nos politiques modernes sont revenus à nos principes, et se sont contredits comme de coutume; nous devons leur en savoir gré.

Un encyclopédiste, qui ne veut pas que *toute puissance vienne de Dieu*, dit qu'elle vient de la nature et de la raison (2036). Mais ce qui vient de la nature et de la raison, ne vient-il pas de Dieu, auteur de l'une et de l'autre?

L'auteur d'*Emile*, après avoir invectivé contre tous les gouvernements, est forcé d'avouer qu'il y a souvent plus de liberté dans les monarchies que dans les républiques (2037).

Dans le *Systeme social*, on avoue que le pouvoir absolu entre les mains de Trajan, de Titus, de Marc-Aurèle, d'un homme de bien, n'est plus un despotisme; que la forme du gouvernement est indifférente, pourvu que des lois sensées et bien soutenues préviennent également l'abus du pouvoir et de la liberté. L'auteur reconnaît qu'après tant de révolutions arrivées dans les différents Etats, le sort des peuples n'en a jamais été meilleur. La liberté, dit-il, fut souvent pour les anciens et pour les modernes un mot vague, une divinité inconnue, qu'ils adoraient sans pouvoir la définir. Celle des Athéniens était une licence effrénée; celle des Romains n'était que la tyrannie du sénat. Il juge que la législation de Sparte, d'Athènes, de Rome, était essentiellement vicieuse; que les Grecs et les Romains n'avaient aucune véritable idée de la vertu. Il soutient que les gouvernements présents sont plus sages et plus modérés que les anciens; qu'à tout prendre, nous sommes plus heureux que nos pères (2038) : et nous pensons comme lui.

Le philosophe qui a traité de la félicité publique, porte le même jugement de la législation des Grecs et des Romains; il reconnaît qu'il y a plus de liberté aujourd'hui qu'autrefois même dans les monarchies, et que nous n'avons aucun sujet de regretter les siècles passés (2039).

David Hume observe que, parmi les peuples de l'Europe, la nature des divers gouvernements a beaucoup changé; au lieu que celui des anciennes républiques était presque aussi dur que celui des états despotiques. De nos jours au contraire, le gouvernement monarchique s'est beaucoup rapproché de l'esprit et du ton des républiques (2040). Il conclut ailleurs, que sous les monarchies, la soumission parfaite est le vrai patriotisme (2041).

Un autre dit que le gouvernement monarchique a trouvé les vrais moyens de faire jouir les hommes de tout le bonheur possible, et de toute la liberté possible, et de tous les avantages dont on peut jouir sur la terre (2042).

« Je n'ai pas sujet d'aimer les rois, dit un militaire voyageur, ils ne m'ont jamais fait que du mal; mais la vérité m'oblige de dire qu'il leur est bien difficile aujourd'hui de régner sur des soi-disant philosophes, dont la plupart ne sont que des raisonneurs, et sur des peuples aussi inconséquents, aussi inquiets, aussi légers que le sont les Européens (2043). »

Selon M. Holland, une nation chez laquelle il n'y a plus ni vertu ni simplicité de mœurs, ne saurait supporter cette liberté à la reprise de laquelle nos philosophes semblent exhorter les peuples qui l'ont perdue; elle lui serait infailliblement plus funeste qu'avantageuse (2044).

J'ai vu presque tous les peuples du monde, dit un illustre voyageur français, et, il faut en convenir, nous sommes les plus heureux. Un de nos philosophes s'est attaché à le prouver par une énumération assez exacte (2045); cela n'était pas difficile. Ce n'est donc pas chez nous qu'il convient d'exciter le mécontentement, les murmures, l'esprit inquiet et séditieux. Si ces réflexions étaient de nous, on les regarderait peut-être comme le langage de l'adulation et de la servitude; mais ce sont des philosophes qui parlent : nous sommes fâchés d'être obligés de répondre à des objections dont le style est bien différent.

(2034) *Système de la nature*, tome I, ch. 16, page 551.

(2035) *Hist. des établiss. des Europ.*, t. IV, l. x, p. 21.

(2036) *Encycl.*, art. *Vingtième* ajouté.

(2037) *IXe Lettre écrite de la Montagne*, p. 263, note, p. 346.

(2038) *Syst. social*, 1re partie, c. 15 et 16; 2e partie, c. 2 et 3.

(2039) *De la félicité publique*, section 1, ch. 3, 4, 5.

(2040) *Essais moraux et polit.*, 15e essai.

(2041) *Recherch. sur les principes de la morale*, p. 298.

(2042) *Recher. sur le despotisme en Orient*, sect. 22.

(2043) *De l'Amérique*, par le philos. LA DOUCEUR, c. 13, p. 68.

(2044) *Réflexions philosophiques*, chap. 9, page 115.

(2045) *Aux mânes de Louis XV*, tome II, page 141.

§ VI

Première objection : Les rois tiennent du peuple leur autorité.

Première objection. L'auteur de l'*Histoire des établissements des Européens dans les Indes* ne veut point que les souverains tiennent de Dieu leur autorité. « La nature, dit-il, l'expérience, l'histoire, le sentiment intérieur apprennent assez aux rois qu'ils tiennent des peuples tout ce qu'ils possèdent, soit qu'ils l'aient conquis par les armes, soit qu'ils l'aient acquis par des traités (2046). » Le magistrat suprême n'est que le premier commis de sa nation (2047).

Réponse. La nature et l'expérience apprennent aux rois comme aux sujets, qu'une société nombreuse d'hommes de différents caractères, peu instruits pour la plupart et souvent peu dociles, ne peut être gouvernée que par une autorité absolue, qu'ils ne la respecteront pas longtemps, s'ils ne la regardent comme sacrée et émanée de Dieu même. Elles leur apprennent que, quand une troupe d'écrivains téméraires raisonnent à perte de vue sur les fondements d'une autorité qu'ils ne veulent plus souffrir, c'est un avis donné au gouvernement de se tenir sur ses gardes, de renforcer son autorité, de bander ses ressorts pour prévenir les séditions. Ces raisonneurs imprudents travaillent ainsi à faire éclore l'abus contre lequel ils déclament ; leur zèle pour la liberté du peuple est aussi faux et aussi suspect que celui des prétendus héros qui, sous le masque républicain, voulaient être les tyrans des peuples.

Si nous interrogeons l'histoire, elle nous dit que le gouvernement paternel est le plus ancien de tous, la source et le modèle de la plupart des autres, et que ce gouvernement fut toujours absolu dans son origine ; de quelque manière que les sociétés se soient formées, le pouvoir des chefs l'a toujours été de même, et il fallait qu'il le fût (2048). Si quelques peuples ont conservé le droit de se choisir un souverain à chaque mutation, de lui prescrire des conditions, de borner son pouvoir, l'histoire ne nous apprend point que ces gouvernements électifs aient été les plus tranquilles, les plus stables, les plus heureux ; alors ce sont les grands du royaume qui écrasent le monarque et les sujets.

Quand au sentiment intérieur, il nous dicte que, par les avantages dont nous jouissons dans la société civile, nous sommes amplement dédommagés de l'indépendance, que ces avantages nous seraient inconnus si nous ne les avions jamais goûtés, que nous sommes très-redevables à Dieu de nous en avoir fait jouir dès notre naissance et sans nous avoir consultés (2049).

§ VII.

Deuxième objection : Le souverain jouit de tous les fruits de l'obéissance.

Deuxième objection. « Puisqu'on reçoit du peuple tous les fruits de l'obéissance, pourquoi ne pas accepter de lui seul tous les droits de l'autorité ? »

Réponse. Il est faux que le souverain reçoive des peuples tous les fruits de l'obéissance ; c'est le peuple au contraire qui jouit des fruits de sa propre soumission, de la paix, de la sécurité, de la liberté civile, du droit de propriété, de tous les avantages d'une société policée ; ils seraient tous détruits par l'anarchie. Comme le souverain est sage, il ne remettra pas l'autorité entre les mains du peuple pour l'accepter ensuite ; il ne s'avisera pas de vouloir changer la nature de son pouvoir.

« Qu'a-t-on à craindre, continue le philosophe, des volontés qui se donnent, et que gagne-t-on à l'abus d'une puissance que l'on usurpe ? »

Réponse. Il n'y aurait rien à craindre des volontés qui se donnent, si l'on était assuré de leur constance ; mais la multitude est volage, surtout lorsque les philosophes lui apprennent à déraisonner. Supposer que toute puissance, qui n'est pas donnée actuellement et librement par le peuple est une puissance usurpée, c'est sonner le tocsin de la sédition et ne pas s'entendre soi-même.

« Un souverain, dit-il, ne peut pas être tranquille sur le trône, lorsqu'il se voit forcé de dire pour régner, que c'est de Dieu seul qu'il a reçu sa couronne. Tout homme ne tient-il pas encore plus de Dieu, sa vie et sa liberté, le droit imprescriptible de n'être gouverné que par la raison et par la justice ? »

Réponse. A la vérité, si les peuples étaient athées, il n'est aucun souverain qui ne dût trembler sur le trône, il ne lui resterait que la force pour se faire respecter ; mais heureusement les peuples croient un Dieu, une religion, une loi naturelle qui leur commande la soumission. Quoique l'homme tienne de Dieu sa vie, le chef de la société a cependant le droit de la lui ôter lorsqu'il viole les lois. L'homme ne tient point de Dieu une liberté illimitée ; autrement toute loi serait un attentat contre la liberté humaine. Il a le droit d'être gouverné par la raison et par la justice : mais quand le souverain ne les observerait pas, le sujet n'aurait pas encore le droit de se révolter, parce que la révolte causerait plus de mal à la société que l'injustice passagère du gouvernement envers un particulier. Nous nous garderons bien de copier le conseil abominable que donne l'auteur à un peuple sou-

(2046) *Hist. des étab. des Europ.*, t. VI, l. XVI, p. 129 et s.

(2047) *De l'homme*, par HELVET., t. II, note 10, page 596 ; *IXe Lettre écrite de la montagne*, page 374.

(2048) *Observations sur les comm. de la société*, par MILLAR.

(2049) L'auteur d'*Emile*, qui dit que les maladies viennent de Dieu aussi bien que l'autorité des souverains, n'a fait qu'une comparaison absurde. (*Emile*, t. IV, p. 361.)

levé contre son souverain par l'excès d'une longue oppression (2050) ; il est d'une âme atroce ou qui n'a pas son bon sens. Un ancien, beaucoup plus sage, conseillait aux mécontents de demander au ciel de bons princes, et de les supporter tels qu'il les donne : *Bonos imperatores voto expetere, qualescunque tolerare* (2051). Bénissons la Providence de n'avoir des vœux à former que pour la conservation du nôtre.

§ VIII.

Troisième objection : La maxime contraire est un rêve du clergé.

Troisième objection. « Enseigner que les princes ne tiennent leur pouvoir que de Dieu seul, est une maxime imaginée par le clergé, qui ne met les rois au-dessus des peuples, que pour commander aux roi mêmes, au nom de la Divinité : ce n'est donc qu'une chaîne de fer, qui tient une nation entière sous le pied d'un seul homme (2052).»

Réponse. C'est donc le clergé qui a dicté à Homère et à Hésiode que les rois sont les lieutenants de Jupiter, et que c'est lui qui les a placés sur le trône; aux Chinois que les princes ont reçu leur commission du ciel ; à Zoroastre et à ses disciples, qu'Ormuzd ou le bon principe a établi les rois pour gouverner les peuples? c'est le clergé qui a conseillé aux empereurs romains de se revêtir du souverain pontificat, pour rendre leur personne sacrée, qui a forgé l'Evangile, où nous lisons que toute puissance vient de Dieu, et l'histoire juive, dans laquel Samuel expose les droits de la royauté. C'est lui qui a créé toutes les monarchies de l'univers, et qui est la cause de tout le mal qu'elles ont fait. Pour empêcher le clergé de commander aux rois, au nom de la Divinité, il faut rendre les rois athées, afin qu'ils n'aient plus de Dieu à craindre. Un pouvoir qui vient de Dieu est une chaîne de fer; s'il était donné par les hommes, il serait plus doux, plus respectable, plus propre à faire notre bonheur. Est-ce la philosophie ou la démence qui nous prêche cette doctrine.

On va voir une théologie qui ne lui cède en rien. « Si l'obéissance des peuples est une loi de conscience imposée par Dieu seul, ils peuvent donc en appeler aux interprètes de cette volonté éternelle, contre l'abus de l'autorité subordonnée de ce grand Etre. Si l'on fait de l'obéissance passive une loi de religion, dès lors elle est soumise, comme toute les autres lois religieuses, au tribunal de la conscience; et dans un état où l'on reconnaît la loi de Dieu pour la première, il faut attendre que l'Eglise éclaire et dirige la conscience sur l'étendue et la nature du pouvoir des rois. »

Réponse. Sublimes réflexions. 1° Si l'obligation d'obéir au souverain n'était pas une loi de conscience, ce serait une loi humaine, purement pénale, imposée par la force seule ; tout sujet aurait droit de s'y soustraire, dès qu'il le pourrait impunément : c'est la doctrine des matérialistes ; mais doctrine absurde, séditieuse et meurtrière. 2° La soumission à l'autorité paternelle est, selon nous, une loi de conscience; cependant nous ne croyons point que les enfants puissent en appeler au clergé et à l'Eglise, contre les abus de cette autorité. Toutes les lois de justice sont des lois de conscience; cependant le clergé ne conteste point aux magistrats le droit de les interpréter et de les appliquer. 3° Parce que l'obéissance est une loi de conscience et de religion, s'ensuit-il que ce n'est pas une loi naturelle inviolable mais une loi de pure discipline religieuse, que le clergé peut l'étendre, la restreindre, l'abroger, la rétablir comme il lui plaît? Si l'auteur prête au clergé cette absurde prétention, le ridicule en retombe sur lui seul. 4° Dans quel temps le clergé s'est-il attribué le pouvoir de restreindre une loi divine, consignée dans les livres saints, une loi naturelle fondée sur la constitution et les besoins de la société? En prêchant au peuple l'obéissance passive, prétend-il en être dispensé ? 5° L'auteur semble trouver mauvais que dans un Etat, la loi de Dieu soit regardée comme la *première;* mais sans la loi divine, naturelle, il n'y a plus de loi humaine : alors le terme de *loi* ne signifie plus rien que la force. En voulant rompre la prétendue chaîne de fer, on remet la violence à sa place. 6° Ce philosophe qui refuse à l'Eglise le droit de diriger les consciences sur l'étendue du pouvoir des rois, entreprend de les diriger lui-même par ses diatribes sur la nature et les limites de ce pouvoir; qui lui a donné l'autorité infaillible, de laquelle il se croit revêtu. Dans tous les cas, la direction de l'Eglise vaut bien celle des philosophes.

§ IX.

Quatrième objection : Elle soumet les rois aux prêtres.

Quatrième objection. « En vain dira-t-on que les livres saints ordonnent d'obéir aux puissances de la terre ; c'est à l'Eglise que la lettre et le sens de ses livres ont été révélés, et par l'Eglise aux nations qui les ont adoptés. Elle seule peut donc savoir jusqu'à quel point et à quel dessein Dieu a confié son autorité aux puissances de la terre. Les rois, en s'appuyant des textes de la Bible, se remettent dès lors sous la tutelle des ministres de l'Evangile. Ainsi, quand ils empruntent les armes du clergé pour tenir les peuples dans les fers, le clergé peut retirer ses propres armes, et s'en servir contre les rois. Il trouvera dans l'Evangile même où ils ont pris le droit de régner, un bouclier à opposer contre l'épée, mille traits pour repousser ce glaive tranchant. »

Réponse. Où sont dans l'Evangile ce bouclier et ces traits? Il aurait fallu en alléguer

(2050) *Hist. des étab. des Europ.*, t. VI, l. XVIII, p. 522.

(2051) TACITE, *Hist.*, l. IV, c. 8.

(2052) *Hist. des établ. des Europ.*, l. XVI, page 130.

au moins un passage, duquel le clergé pût abuser pour engager les peuples à la révolte. C'est à l'Eglise *universelle*, sans doute, que la lettre et le sens des livres saints ont été confiés : l'auteur pourrait-il citer un seul cas, dans lequel l'Eglise universelle ait détourné ou altéré le sens des passages de l'Evangile, qui ordonnent clairement et rigoureusement l'obéissance passive (2053)?

Lorsque des théologiens ont enseigné de fausses maximes sur le pouvoir des rois, ils ne prenaient pas pour bouclier l'Evangile, mais le prétendu *pacte conditionnel et révocable*, dont les philosophes font aujourd'hui la base du droit public ; le clergé ne s'est donc trompé que quand il a oublié les leçons de l'Evangile, pour prêter l'oreille à celles des philosophes.

Il est faux que les rois empruntent les armes du clergé, et qu'ils prennent dans l'Evangile le droit de régner; ils le prennent dans la loi naturelle : nous l'avons démontré. Quand l'Evangile n'en aurait pas parlé, leur droit ne serait pas moins incontestable; mais aussi une loi naturelle n'est pas devenue moins claire, moins sacrée, moins inviolable, parce qu'elle est couchée et confirmée dans l'Evangile. Ce livre divin commande aux enfants l'obéissance envers leurs pères, aux époux la fidélité mutuelle, à tous les hommes la charité et la justice : il ne s'en suit pas que les pères, les enfants, les époux, les citoyens, en vertu de ces textes de la Bible, soient sous la tutelle du clergé, ou aient remis à sa discrétion tous les droits de la société.

Ce n'est pas dans l'Evangile que les rois de la Chine, du Japon, des Indes, de la Perse, de la Turquie, de l'Afrique, ont puisé leurs despotisme; ils n'ont point emprunté du clergé les fers dont ils ont enchaîné leurs sujets. De tous les souverains de l'univers, aucuns ne sont moins despotes que ceux qui croient à l'Evangile, aucuns dont les sujets soient plus soumis. A qui en veulent donc nos politiques atrabilaires, lorsqu'ils nous parlent d'armes, de glaives, de fers, que les rois ont tirés de la Bible, de boucliers et de traits que le clergé leur oppose?

Toute loi, même naturelle, est sujette à des doutes dans l'application. Quand on s'adresserait aux ministres de l'Evangile, pour diriger la conscience, serait-ce un plus grand mal que si chaque particulier s'érigeait en interprète de la loi, ou s'il fallait consulter les philosophes? Ceux-ci ne sont rien moins que des oracles.

Ils ne cessent de tourner dans un cercle de contradictions; ils déclament contre le pouvoir absolu des rois, et ils ne veulent pas que les rois aient égard aux représentations du clergé; ils refusent à celui-ci le droit de requête et de conseil, et ils donnent au peuple celui d'enchaîner l'autorité souveraine.

(2053) *Matth.* XXII, 21 ; *Rom.* XIII, 1 ; *I Petr.* II, 13.

§ X.

Cinquième objection : On peut en abuser. — Sixième objection : Elle est née de l'ignorance.

Cinquième objection. « Qu'a-t-on besoin d'invoquer le nom sacré de Dieu dont il est si facile d'abuser? »

Réponse. Il est encore plus aisé d'abuser de nom de *liberté*, de droit naturel, de défense légitime, etc. En faisant retentir ce nom séduisant à toutes les oreilles, les séditieux, les ambitieux, les usurpateurs sont parvenus à renverser les trônes et à écraser les peuples sous leurs débris. Mais les incrédules ne veulent point du nom sacré de Dieu, ce seul mot les met en fureur; ils veulent une société, une morale, une police, un gouvernement sage et heureux sans Dieu et sans religion : où a-t-on vu ce prodige?

Sixième objection. « Dans les siècles malheureux de l'enthousiasme de religion, on a pu repaître de mots ambigus les esprits égarés par une épidémie de fanatisme, et fixer avec des sons vides de sens, des troupeaux qui ne marchaient qu'au bruit des trompettes. Mais dans le calme de la paix et de la raison, lorsqu'un Etat s'est policé, agrandi, affermi par l'esprit de discussion et de calcul, par la recherche et la découverte des vérités utiles que la physique offre à la morale pour le maintien de la politique; est-ce alors qu'il faut encore chercher dans les ténèbres de l'ignorance et de l'erreur, les fondements de l'autorité légitime? »

Réponse. A l'enthousiasme de religion, nos politiques athées veulent substituer le fanatisme philosophique : dans les ténèbres de l'ignorance et de l'erreur, ils forgent des mots vides de sens, pour éblouir ceux qui ne raisonnent pas : voyons ce qu'ils signifient. 1° Ils ont voulu fonder la morale sur la sensibilité physique ; Epicure l'avait fait avec eux : où est la découverte nouvelle? 2° Suivant eux, la *volonté de Dieu* est un mot vide de sens : mais sans cette volonté, sur quoi porteront les lois, la morale, la politique? Sur un *pacte social*. Qui obligera les lois et les peuples à l'observer? La force; point d'autre loi : le plus fort réunit tous les droits, la nécessité d'obéir n'est que l'impuissance de résister. Si un ambitieux adroit peut se rendre assez puissant pour asservir une nation, il en a le droit; il ne craint point Dieu, il n'a rien à redouter des hommes. Epicure, Aristippe, Spinosa, La Métrie, ont avoué la conséquence; ceux qui la désavouent sont des raisonneurs de mauvaise foi. 3° Ils nous parlent de *la nature*, et la nature, selon eux, n'est que *la matière* : quels droits, quelles prétentions morales peut-on lui attribuer? Tout au plus les mêmes qu'aux animaux. Un prince, infatué du matérialisme, regarderait ses sujets comme un troupeau de brutes. 4° A la place de la religion, ils mettent l'esprit de discussion et de calcul; mais quand on calcule le produit et la dépense de la vertu, on n'en a déjà plus, on

est incapable d'en avoir : c'est l'égoïsme d'Epicure, l'extinction du patriotisme et de toute vertu.

§ XI

Septième objection : Le bien des peuples est la seule règle.

Septième objection. « Le bien et le salut des peuples, voilà la loi suprême dont toutes les autres dépendent, et qui n'en reconnaît point au-dessus d'elle. »

Réponse. D'accord, c'est de là que nous partons ; mais si Dieu lui-même n'a pas établi cette loi, elle est nulle, sans force, sans fondement. Nous défions l'auteur de prouver le contraire ; il n'entend pas seulement ce que c'est qu'une *loi*.

En supposant cette loi bien établie, il reste encore à savoir: 1° Quel motif pourra engager un souverain à sacrifier au bien des peuples ses intérêts personnels et les attraits séduisants du despotisme, lorsqu'il ne croit y être obligé par aucune loi divine. 2° Si une autorité conditionnelle, précaire, interprétative et révocable est plus utile au bien général qu'une autorité souveraine, sacrée inamovible, surtout chez une nation corrompue par le luxe, devenue incapable de vertu et de zèle pour le bien public, et dans un royaume très-étendu. 3° Si, lorsqu'un gouvernement quelconque est établi depuis une longue suite de siècles, il est avantageux à une nation de vouloir en changer la nature et la forme, et si ce changement a toujours un heureux succès, etc. Pour résoudre ces questions, il faudrait des têtes plus froides et plus instruites que celles des philosophes.

L'auteur dit ailleurs que l'Etat de la Pensylvanie dément l'imposture et la flatterie, qui disent impudemment dans les cours et dans les temples, que l'homme a besoin de Dieu et de rois (2054).

Est-il vrai que jusqu'à nos jours les habitants de la Pensylvanie n'ont eu ni Dieu, ni roi ? L'auteur lui-même dit que le législateur de la Pensylvanie voulut que tout homme qui reconnaîtrait un Dieu participât au droit de cité ; que tout homme qui l'adorerait sous le nom de Chrétien, participât à l'autorité : il n'a donc pas fondé un état sans Dieu et sans roi. Ce trait seul démontre que l'imposture et l'imprudence se trouvent quelquefois ailleurs que dans les cours et dans les temples.

§ XII.

Invectives des philosophes contre la législation.

Que penser encore de l'indécence avec laquelle nos philosophes politiques déclament contre notre législation ? Si on les en croit, c'est un amas confus de lois disparates et absurdes, un mélange bizarre des lois romaines et d'institutions barbares, de lois qui n'ont aucune analogie avec le caractère national, etc. (2055).

Sans entrer dans aucun détail nous observons : 1° qu'une législation sous laquelle notre monarchie subsiste depuis treize siècles, sans avoir essuyé aucune révolution générale, ne peut pas être aussi mauvaise qu'on le prétend ; cela n'est arrivé à aucun autre gouvernement de l'univers. Si nos lois étaient contraires au caractère national, elles n'auraient pas duré si longtemps chez un peuple auquel on a reproché de tout temps, beaucoup d'inconstance et de légèreté. 2° Lorsque nos rois ont réuni plusieurs de nos provinces à la couronne, le premier article de capitulation a toujours été que les habitants conserveraient leurs lois et leurs coutumes particulières ; il est scandaleux et absurde d'inviter le gouvernement à enfreindre, par une nouvelle législation, ces traités solennels. 3° L'on ne pourrait le faire sans violer le droit de propriété, légitimement acquis à la moitié des sujets du royaume ; ce serait donc un acte du despotisme le plus violent et le plus insensé qui fut jamais. Si l'on proposait aux habitants de la plupart des provinces de renoncer à leur droit coutumier, ils n'y consentiraient certainement pas. L'uniformité peut être établie par des automates ; elle ne régnera jamais parmi vingt millions d'hommes, dont les uns sont nés à deux cents lieues des autres. 4° Est-ce dans un siècle très-corrompu que se trouveront les hommes les plus propres à refondre la législation et à faire un nouveau code ? Si l'on en chargeait une assemblée de philosophes, ils commenceraient par disputer selon leur coutume ; au bout de dix ans, ils ne seraient peut-être pas d'accord sur une seule loi.

Les anciens philosophes recommandaient le respect, l'attachement, l'obéissance aux lois nationales, quelque mauvaises qu'elles fussent ; les modernes trouvent qu'il est plus beau d'invectiver contre elles, d'en inspirer à tout le monde le dégoût et le mépris.

§ XIII.

Ils abusent de tous les termes.

Par les discussions dans lesquelles nous venons d'entrer, il est évident que ces vains discoureurs raisonnent sans principes et n'attachent aucune idée aux termes dont ils se servent. Dans leur système, *nature*, *droit naturel*, *devoir*, *loi*, *autorité*, *liberté politique*, *despotisme*, etc., ne signifient rien. La nature, c'est la matière, rien de plus ; quelle loi, quel devoir moral peut-elle imposer ? L'autorité, le droit, la loi, c'est la force, le devoir n'est que l'impuissance de résister. La liberté absolue et l'esclavage, l'anarchie et le despotisme, sont des extrêmes entre lesquels il y a une infinité de degrés du plus au moins ; on ne peut en raisonner que par comparaison : il n'y a point de règle immuable pour fixer le juste milieu ; cette règle varie selon la capacité, les mœurs, le caractère des peuples, l'étendue d'un empire, le nombre des sujets, etc.

(2054) *Histoire des établiss.*, tome VI, l. XVII, p. 294.

(2055) *Eloges du chancelier de l'Hôpital*, etc.

Le meilleur moyen de prévenir la naissance du despotisme chez une nation, est de lui donner des mœurs. Un peuple vertueux n'a besoin, pour être gouverné, que d'une autorité douce et paternelle; quand les lois sont respectées, le gouvernement se repose. Une nation vicieuse ne peut plus souffrir le joug; la violation continuelle des lois anciennes force le gouvernement d'en faire sans cesse de nouvelles; l'autorité est obligée d'employer toutes ses forces pour contenir des esprits inquiets et rebelles. Ceux qui attaquent les mœurs et déclament contre le despotisme, sont des insensés qui se cabrent contre leur propre ouvrage. Si jamais, ce qu'à Dieu ne plaise, le despotisme venait à éclore dans nos climats, c'est à eux qu'on en serait redevable.

Lorsqu'ils croient limiter l'autorité souveraine, en la fondant sur un contrat : ils oublient que cette belle doctrine a été le mobile des plus funestes révolutions. C'était la maxime des ligueurs fanatiques, ce fut ensuite celle des calvinistes révoltés (2056); c'est la morale que Catilina prêchait à ses conjurés; c'est par là que Cromwel tourna les têtes en Angleterre, etc. Lorsque des théologiens se sont avisés d'adopter ces maximes, on les a proscrites avec raison; aujourd'hui les philosophes veulent en faire autant d'axiomes de droit public. Un de leurs confrères nous fait toucher au doigt l'ineptie de toutes leurs spéculations politiques : « Leur nombre immense, dit-il, fournit des armes à toutes les opinions; on dispute longtemps, on résout peu, et l'on fait encore moins (2057). » Tel est en effet le résultat de son livre même.

On ne doit pas être surpris de ce que nous avons tant insisté sur les conséquences morales de l'athéisme; elles font horreur à une âme honnête. Les philosophes peuvent être pardonnables de tomber dans l'erreur sur des questions indifférentes aux devoirs et au bonheur de l'homme; on ne leur passera jamais des opinions qui anéantissent la morale et la vertu. Vainement ils veulent nous en imposer par un langage pompeux, par des invectives contre le vice, par un zèle affecté pour le bien de l'humanité; ce masque trompeur ne peut séduire que les ignorants : ceux qui raisonnent ne se payent point de contradictions, et l'hypocrisie qui les cache n'est qu'un crime de plus

CHAPITRE DOUZIÈME.

DE LA NÉCESSITÉ D'UNE NOUVELLE RÉVÉLATION POUR CONSERVER LES VÉRITÉS DE LA RELIGION PRIMITIVE. RÉCAPITULATION ET CONCLUSION DE CETTE PREMIÈRE PARTIE.

§ I.
Système des déistes.

Les erreurs et les vices qui ont régné chez toutes les nations depuis leur origine, devraient avoir appris aux hommes de quoi ils sont capables, à quel degré de sagesse et de perfection ils peuvent s'élever par leurs forces naturelles. Après avoir examiné toutes les religions connues, la croyance et la morale des philosophes de tous les siècles, on n'est pas tenté de dresser un trophée à la gloire de la raison humaine; on ne voit pas sur quoi peut être fondée la haute opinion que les incrédules ont conçue de leur intelligence. Le tableau que nous tracerons ailleurs de l'état dans lequel le genre humain se trouvait lorsque l'Evangile a été annoncé, ne prouve que trop le besoin qu'il y avait d'une réforme dans les idées et dans les mœurs de tous les peuples; elle ne pouvait s'opérer que par un prodige de la puissance divine.

Cependant un grand nombre d'incrédules, qui font profession de croire un Dieu et la nécessité d'une religion, soutiennent que la révélation est inutile; qu'il ne faut point à l'homme d'autre religion que celle qu'il peut se former en consultant sa raison seule. Quelques-uns même prétendent que Dieu ne peut lui en imposer une autre; que toute religion prétendue révélée est fausse et pernicieuse.

De peur de révolter d'abord les esprits par cette assertion, ils ont pris un détour. Ils ont commencé par avouer que le christianisme a répandu dans le monde une vive lumière; que Jésus-Christ a enseigné plus clairement qu'aucun législateur, les grandes vérités de la religion naturelle, l'unité et la providence de Dieu, l'immortalité de l'âme, les peines et les récompenses de la vie future : ils ont rendu hommage à la pureté de ses vertus et à la sainteté de sa morale.

Voilà, ont-ils dit, la base et l'essentiel de de toute religion. Que cette doctrine ait été confirmée ou non par des miracles, cela est égal, il suffit qu'elle soit avouée par la raison; que l'on y ait jeté des dogmes mystérieux et inconcevables, peu nous importe; puisque l'on n'y comprend rien, il faut les laisser pour ce qu'ils sont. Que les préceptes de la loi naturelle soient mêlés dans l'Evangile avec des lois arbitraires, avec des maximes de perfection vraie ou apparente, cela est indifférent; le fond est indépendant de ces accessoires : une croyance vraie, une morale pure et utile, tenons-nous en là. Cette doctrine est révélée sans doute, elle vient de Dieu; le suffrage du sens commun équivaut à une inspiration divine. Puisque Jésus-Christ est le seul qui l'ait enseignée clairement, et qui soit venu à bout de l'établir dans une grande partie de l'univers, nous le reconnaissons volontiers pour l'envoyé de Dieu.

Voilà ce que les déistes ont trouvé bon de nommer, les uns *le christianisme raisonnable*; d'autres, *le christianisme sans mystères*; d'autres, *le christianisme essentiel*, ou *le christianisme aussi ancien que le monde*; d'autres enfin, *le pur et parfait christianisme*

(2056) V. l'*Avis aux réfugiés.*

(2057) *De la félicité publ.*, section 3, ch. 6, page 132.

(2058) : dans la réalité, c'est le socinianisme pur et le déisme.

Il était difficile de tenir longtemps dans un terrain aussi scabreux : car enfin l'Evangile enseigne clairement d'autres dogmes que ceux de la religion naturelle ; Jésus-Christ impose d'autres préceptes que ceux de la loi naturelle ; il prescrit un culte inconnu avant lui. Il fonde sa mission sur ses miracles et sur des prophéties ; il rappelle aux Juifs les leçons et les lois de Moïse, il cite les livres de l'Ancien Testament comme parole de Dieu. Que doit-on penser de tous ces accessoires? Si ce sont autant de fausses imaginations, peut-on regarder comme envoyé de Dieu celui qui les a introduites parmi les hommes? N'est-ce pas plutôt un fourbe ou un insensé?

§ II.

Progrès de ce système.

Tindal est allé un peu plus loin. Il s'est proposé de prouver que l'Evangile n'est autre chose qu'une nouvelle publication de la loi de nature (2059). Il soutient que Dieu ne peut enseigner aux hommes d'autres dogmes, ni leur imposer d'autres préceptes que ceux qui sont fondés sur la nature des choses et sur les lumières de la raison ; conséquemment que c'est à la raison seule d'interpréter les livres saints et d'en accorder le sens avec les notions naturelles ; que tout ce qui ne peut se concilier avec ces notions doit être pris dans un sens métaphorique ou être absolument rejeté. Selon lui, il ne faut faire aucune attention aux miracles, aux prophéties, aux visions de tous les prétendus inspirés : en général, aucun livre ne peut nous instruire sans danger d'erreur ; toute révélation écrite est plus propre à produire du mal que du bien. Il ne dit rien de la personne de Jésus-Christ, mais il invective de toute sa force contre les effets de la religion juive et de la religion chrétienne. Son *Christianisme aussi ancien que le monde* a pour but de détruire le christianisme. Le docteur Morgan, autre déiste anglais, a suivi le même système dans son *Philosophe moral* (2060). Ce sont là les deux sources dans lesquelles l'auteur d'*Emile* et tous les déistes français ont puisé leurs arguments.

Comme la témérité va toujours en augmentant, d'autres ont agi avec plus de franchise, en laissant de côté le christianisme ; ils ont dit : L'homme n'a pas besoin d'une lumière surnaturelle pour se former une croyance, une morale, un culte conformes à la raison ; ils sont les mêmes dans le fond chez tous les peuples, dans les écrits de tous les sages, sous l'écorce des fables, au milieu de toutes les superstitions populaires. Pour connaître un Dieu, une loi naturelle, une vie à venir, il suffit d'écouter la voix de la nature et de la conscience ; elles parlent de même à tous les hommes. Adorer Dieu, être juste et bienfaisant, telle est est la religion naturelle, humaine, universelle, indestructible, la seule à laquelle il faut se borner ; les différentes révélations dont le monde a été infatué n'ont servi qu'à l'égarer et à le pervertir.

Dans son origine, et au premier aspect, cette hypothèse, que l'on a nommé *le déisme*, était séduisante : il n'est pas étonnant que les raisonneurs superficiels y aient été pris ; il a fallu voir où elle conduisait pour en comprendre le danger. Elle porte sur un fait dont nous avons démontré la fausseté : nous avons fait voir qu'aucune religion, excepté la religion révélée, n'a reconnu et adoré un seul Dieu ; que le dogme de la vie future a été, ou défiguré par des fables, ou détruit par les spéculations des philosophes ; que partout le culte a été superstitieux, insensé, criminel, la morale dépravée par des lois injustes, par des coutumes absurdes et pernicieuses, par des usages contraires à la loi naturelle.

§ III.

Il conduit à l'athéisme.

Aussi le déisme n'a pas eu un règne fort long : par une chaîne de conséquences que ses partisans n'avaient pas prévues, ils ont été conduits très-promptement à l'athéisme : c'est aujourd'hui le système dominant parmi les incrédules. Dans l'introduction à notre ouvrage, nous avons fait voir que cette gradation rapide était inévitable. Ainsi les plus ardents défenseurs du déisme sont devenus ses ennemis les plus déclarés. Convertis au matérialisme, ils soutiennent que les dogmes du déisme sont faux, puisqu'il n'y a point de Dieu ; que sa morale est fondée sur une base imaginaire ; qu'il entraîne les mêmes inconvénients que les religions révélées. Ils rétorquent contre les déistes la plupart des objections que ceux-ci avaient faites contre la révélation, et l'on ne peut y répondre qu'en adoptant nos principes. Ainsi s'est écroulé l'édifice qu'une fausse philosophie avait voulu opposer à la religion.

Mais il serait indécent et dangereux pour nous de nous en tenir aux assertions des matérialistes ; le service qu'ils nous rendent, sans le savoir, doit nous être suspect Il faut examiner le déisme en lui-même, tel que ses partisans nous l'ont présenté. Dans le fait, *la religion naturelle* dont ils parlent, n'est autre chose qu'un choix fait à leur gré des dogmes du christianisme qui sont démontrables, et des préceptes de la morale évangélique qui leur paraissent justes. Avant Jésus-Christ, où trouve-t-on ces dogmes et ces préceptes? Chez les Juifs ; avant Moïse, chez les patriarches ; nous défions les déistes de les montrer ailleurs sans altération. Ce fait prouve déjà qu'il n'y eut jamais de *religion naturelle* vraie, pure, sans mélange d'erreur, que la religion révélée ;

(2058) Locke, Chubb, Blount, Tindal, l'auteur d'*Emile*, etc.

(2059) *Christianity as ole as the Création;* London, 1731.

(2060) *The moral philosopher*, 2 vol. in-8°, Londres, 1738.

mais ce n'est pas assez, il faut prouver encore qu'il ne peut y en avoir.

Pour traiter exactement cette question, nous ferons voir, 1° que, quand les déistes parlent d'une religion naturelle, ils ne s'entendent pas eux-mêmes ; jamais ils n'ont pu s'accorder à dire en quoi elle consiste ; 2° que cette religion prétendue n'a jamais existé ; 3° qu'elle n'est pas possible, selon les principes du déisme ; 4° qu'elle serait très-pernicieuse, puisqu'elle se réduit à l'indifférence des religions, et conduit nécessairement à l'athéisme. Sous ces divers articles, nous placerons les objections générales que les déistes ont faites contre la nécessité, l'existence, les preuves, les effets de la révélation : dans les deux parties suivantes, nous répondrons aux objections particulières.

ARTICLE I.

De l'idée que les déistes se sont formée de la religion naturelle.

§ I.

Equivoque du mot raison.

Lorsque les philosophes ont dit que la religion naturelle est le culte que la raison, laissée à elle-même et à ses propres lumières, nous apprend qu'il faut rendre à l'Etre suprême, auteur et conservateur de toutes choses (2061), ils ne nous ont pas rendus fort savants : la question est de savoir en quoi consiste cette religion, quels dogmes elle enseigne, quelle morale elle commande, quel culte intérieur ou extérieur elle prescrit. Les déistes sont incapables de nous en instruire, ils ne le savent pas eux-mêmes : la définition qu'ils nous donnent, n'est qu'un tissu d'équivoques.

1° Qu'entendent-ils par *la raison?* Est-ce la raison en général et par abstraction, ou la raison telle qu'elle est dans chaque individu? Dans le premier sens, c'est une chimère ; rien n'existe en général, mais seulement en particulier. Dans le second, nous entendons ce terme ; il signifie que la religion naturelle de chaque homme en particulier, est celle qu'il peut se former, en vertu du degré d'intelligence et de connaissance dont il est naturellement doué. Conséquemment, nous demandons quelle peut être la religion naturelle d'un Nègre, d'un Lapon, d'un Sauvage, d'un homme abandonné dès sa naissance dans les forêts ; quel culte sa raison lui dicte qu'il faut rendre à l'Etre suprême. Par une expérience de soixante siècles, nous savons, ou que ces malheureux n'ont point de religion, parce qu'ils sont trop stupides pour s'en former une, ou que c'est le polythéisme le plus grossier, et une morale à peu près semblable à celle des animaux.

Le premier sophisme des déistes est d'envisager la raison humaine telle qu'ils la possèdent ; de partir du point de connaissance, auquel ils sont parvenus pour estimer ce que peut faire la raison ou la faculté de raisonner dans tous les hommes. Mais la raison d'un philosophe né dans le sein du christianisme, d'une nation civilisée, éclairée par la révélation, cultivée par quarante ans d'étude ; et la raison d'un ignorant né chez les Tartares, dans les terres australes ou dans les forêts de l'Amérique, ont-elles la même faculté, ont-elles la même force, la même étendue, la même sagacité ?

Quand il serait vrai que le premier peut se faire un système de religion vrai, sensé, raisonnable, s'ensuit-il que le second puisse en faire autant? Quand on pourrait dire que la révélation n'est pas nécessaire au premier, s'ensuivrait-il qu'elle n'est pas plus nécessaire à l'autre. C'est déjà une absurdité d'affirmer que le philosophe pouvait s'en passer ; il est redevable à la révélation même du degré de connaissance dont il est doué. Une preuve qu'il ne peut pas en faire honneur à sa pénétration naturelle, c'est que Socrate, Platon, Cicéron, etc., qui avaient pour le moins autant d'esprit et de talents que lui, n'ont pas eu une religion aussi parfaite que celle dont il se fait gloire, comme si elle était son ouvrage.

De même, quand il serait vrai qu'un philosophe quelconque, un homme doué d'un génie supérieur, qui a eu le temps, les moyens, le goût de perfectionner sa raison depuis son enfance, est en état de composer une très-bonne religion, il ne s'ensuivrait pas que tout autre homme soit capable de faire la même opération. Quand le premier n'aurait pas besoin de révélation, il serait absurde de conclure qu'elle est inutile au reste du genre humain. Lorsque Dieu a formé le plan de sa providence, sans doute il a eu égard à la totalité de notre espèce, et non aux besoins particuliers d'une poignée d'individus plus favorisés de la nature que les autres. Le salut des ignorants, qui sont le très-grand nombre, ne lui est pas moins cher que celui de quelques philosophes ingrats, qui se prévalent des dons naturels qu'il leur a faits pour rejeter ses bienfaits surnaturels.

La raison, prise dans un sens indéfini, ne signifie donc rien ; argumenter sur une abstraction, c'est bâtir en l'air. La raison n'est point la même dans un ignorant que dans un savant, dans le sauvage et dans l'homme civilisé, dans un individu né stupide, et dans celui qui a beaucoup d'esprit, dans l'enfant mal élevé et mal instruit, et dans l'homme qui a reçu une excellente éducation. Comment estimer les forces de cette faculté *en général*, abstraction faite de toute circonstance? Peut-il résulter d'une cause qui varie à l'infini, une religion générale et uniforme qui soit également à portée de tous les hommes? Il est clair qu'une religion naturelle ainsi conçue est une absurdité complète.

On dit que cette religion est gravée dans le cœur de tous : mais l'homme est-il capa-

(2061) *Encycl.*, art. *Religion.*

ble d'en lire les caractères, lorsqu'il est abruti par l'ignorance, corrompu par une éducation vicieuse, aveuglé par des erreurs sucées avec le lait, tels que sont les trois quarts du genre humain? Voilà la question.

§ II.

La raison n'est jamais laissée à elle-même.

2° Les déistes ne s'entendent pas mieux, quand ils parlent de la raison *laissée à elle-même* et à ses propres lumières. La raison n'est laissée à elle-même dans aucun individu, si ce n'est dans un sauvage né au milieu des forêts, et qui n'a reçu aucune espèce d'éducation. Voilà le seul homme *dans l'état de nature*, selon l'idée que nous en donnent les incrédules. Il serait bon de savoir quelle religion peut imaginer un philosophe de cette espèce, qui n'a eu d'autres précepteurs que les loups, les cerfs et les ours.

En vertu de la raison même ou de la faculté de penser et de raisonner, tout homme vient au monde susceptible d'une éducation bonne ou mauvaise, capable de sucer avec le lait ou l'erreur, ou la vérité. S'il est bien instruit dans son enfance, sa raison développée par les leçons de ses maîtres, sera un guide beaucoup plus sûr que si elle avait été pervertie et aveuglée d'abord par des erreurs nationales et par des exemples scandaleux. Dans l'un ni dans l'autre cas, la raison de l'homme n'a été laissée à elle-même et à ses propres lumières.

D'ailleurs, suivant la révélation, Dieu ne refuse à aucun homme les grâces surnaturelles nécessaires pour suppléer à la faiblesse et à l'insuffisance de la raison, donc celle-ci n'est *laissée à elle-même* dans aucun individu.

A parler exactement, l'homme n'a que des lumières d'emprunt. Dieu l'a créé pour être façonné par l'éducation et par la société; abandonné à lui-même, il serait presque réduit à l'animalité pure. De quelle religion naturelle est-il capable dans cet état? Puisqu'il est de la nature de l'homme que la religion lui soit transmise par l'éducation, il a fallu, ou qu'elle fût révélée à notre premier père, ou qu'il en fût lui-même l'auteur, ou que lui et sa postérité demeurassent sans religion, jusqu'au moment où il plairait à quelqu'un d'en inventer une.

N'admettre que la religion naturelle dans le sens des déistes, c'est prétendre que chaque individu bien ou mal élevé, spirituel ou stupide, ne doit avoir d'autre religion que celle dont il sera lui-même l'artisan; qu'au fond, il est indifférent qu'elle soit vraie ou fausse, que s'il est incapable d'en créer une, il est dispensé d'en avoir. Un déiste célèbre enseigne que si l'homme ne peut connaître ses devoirs *par lui-même*, il est dispensé de les savoir (2062); cependant il décide ailleurs que nul n'est excusable de ne pas lire ses devoirs dans le livre de la nature (2063). Comment accorder ces deux prétentions?

Quand l'ignorance pourrait-être invincible dans quelques particuliers, il ne s'ensuivrait encore rien. Il est sans doute plus avantageux à l'homme d'être sauvé par la religion que par l'ignorance absolue, en récompense de ses vertus que par égard pour sa stupidité. Dieu l'a créé pour qu'il parvienne au bonheur comme un être raisonnable, et non comme un animal; soit que la religion lui vienne de Dieu ou des hommes, il ne peut s'en passer.

§ III.

Elle ne peut découvrir toutes les vérités démontrables.

3° C'est un autre abus des termes de nommer *religion naturelle*, des dogmes que l'on peut démontrer, mais que nous n'aurions jamais découverts, si la révélation ne nous en avait instruits. Un homme d'une capacité médiocre peut se démontrer les découvertes de Newton; mais les aurait-il trouvées aussi bien que ce grand philosophe? Nous prouvons très-bien l'unité de Dieu, ses attributs, la création, l'immortalité de l'âme, etc., depuis que le christianisme a répandu ces grandes vérités : cependant les philosophes anciens, quoique aussi habiles que nous, ne les ont point aperçues.

Un philosophe moderne dit que la raison humaine est insuffisante pour démontrer l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, et surtout la cause du mal physique et moral; c'est, dit-il, ce qui a fait conclure à presque tous les peuples qu'il fallait une révélation : de là sont nées la mythologie et la théologie (2064). Où est donc cette prétendue force de la raison, tant vantée par les déistes?

Tel est cependant le prestige qu'ils ont voulu opérer. Ils ont dérobé au christianisme les dogmes et les préceptes de morale qui leur ont plu, et ont laissé le reste; chacun les arrange à sa manière, ensuite ils viennent nous dire : Voilà la religion naturelle, le culte que la raison, *laissée à elle-même*, nous apprend qu'il faut rendre à l'Etre suprême. C'est une dérision. Qu'ils nous montrent ces vérités professées ailleurs que chez les peuples instruits par la révélation.

§ IV.

Les déistes ne peuvent convenir du même symbole.

4° Voyons néanmoins cette religion prétendue naturelle, que la raison toute-puissante des déistes est venue à bout de créer. Vainement nous leur demandons une profession de foi; il n'en est pas deux qui s'accordent à la dresser.

Cherbury, patriarche des déistes anglais, exige cinq vérités : 1° qu'il y a un Dieu suprême; 2° qu'il doit être le principal ob-

(2062) *Emile*, t. III, p. 151; *Lettre à M. de Beaumont*, p. 41 et s.
(2063) *Ibid.*, p. 163.

(2064) *Aux mânes de Louis XV* tome I, page 308.

jet de notre culte; 3° que ce culte consiste surtout dans la piété et dans la vertu; 4° que nous devons nous repentir de nos péchés, et que Dieu nous pardonnera; 5° qu'il y a des récompenses pour les justes, et des châtiments pour les méchants, ou dans ce monde ou dans l'autre (2065).

Blount, dans *ses Oracles de la raison*, juge que les deux principes des manichéens et la matérialité de l'âme sont assez probables, et que l'usage de prier Dieu, n'est pas fort nécessaire (2066).

Shaftesbury est d'avis que le dogme de la vie future est très-inutile, et ne peut produire que de mauvais effets.

Chubb, dans ses *OEuvres* posthumes, ne croit point que Dieu fasse aucune attention au bien et au mal qui se commettent dans le monde; il est très-douteux, selon lui, si l'âme est mortelle ou immortelle.

David Hume attaque les preuves de l'existence de Dieu, de la Providence, de la liberté humaine; il ose dire que l'idolâtrie a des suites moins funestes que le théisme (2067).

Bolingbroke soutient que nous ne pouvons attribuer à Dieu ni la sainteté, ni la bonté, ni la justice, ni rien d'équivalent; que l'âme meurt avec le corps; que quoique le dogme de la vie future soit utile aux hommes, c'est une fiction.

Les déistes français ont poussé encore plus loin l'inconstance et l'indifférence pour le dogme. L'auteur des *Lettres* sur la religion essentielle à l'homme, la fait consister en trois articles; Dieu, sa providence, la compensation à venir (2068). Un autre ne veut que deux choses, adorer Dieu, et être honnête homme (2069) : tantôt le dogme de la Providence lui paraît sacré, tantôt il prêche la fatalité (2070). L'auteur d'*Emile*, après avoir prouvé la providence de Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme, dit que quiconque est homme de bien en sait assez pour être sauvé, qu'un sauvage peut ignorer toute sa vie s'il y a un Dieu, sans courir aucun risque de son salut (2071). Il met aux prises un athée et un philosophe, et suppose qu'après une longue dispute, chacun des deux est demeuré dans son sentiment; tant les vérités de la religion naturelle lui paraissent évidentes.

C'est ainsi que les déistes ont frayé le chemin à l'athéisme : leur philosophie, dit un encyclopédiste, est, à proprement parler, *l'art de décroire* (2072). Pour comble de ridicule, ils crient de toutes leurs forces que les sectateurs de la révélation ne s'accordent pas; qu'il n'y a pas deux hommes sur la terre qui aient le même christianisme (2073) : y en a-t-il eu deux qui eussent le même déisme?

Seront-ils mieux d'accord sur la morale? Quelques-uns avaient vanté les maximes du Portique; d'autres ne veulent que celles d'Epicure; les premiers avouaient que la morale de l'Evangile est très-bonne; les seconds disent qu'elle est absurde et impraticable ; ils ne connaissent à présent d'autre morale que celle des brutes. Tous ont consulté la raison, sans doute; voilà un oracle bien inconstant.

Il faut un culte extérieur, nous l'avons prouvé. Qui le réglera dans la religion naturelle? Personne, disent les déistes; chacun adorera Dieu à sa manière et à son choix. Ainsi pour l'édification publique, on approuvera dans la même société les cérémonies des juifs et celles des mahométans; les sacrifices des païens à côté de la liturgie des chrétiens; le rituel des parsis et celui des brahmines. Quand un homme sera dégoûté de l'un, il pourra recourir à l'autre, lire alternativement l'Evangile et le Koran, les livres de Zoroastre et ceux de Brahma; adorer Jésus-Christ dans une église, et le maudire dans une synagogue; croire en Turquie que Mahomet est un prophète, en France que c'est un imposteur, etc. Que quelques-uns de ces rites soient absurdes, indécents, propres à induire le peuple en erreur, cela ne fait rien; liberté, tolérance, indifférence entière à l'égard de la religion, voilà le souverain bien.

§ V.

Plan d'une prétendue religion naturelle.

5° Selon un philosophe célèbre, la meilleure religion serait « celle qui nous proposerait l'adoration d'un Etre suprême unique, infini, éternel, formateur du monde, qui le meut et le vivifie, celle qui nous promettrait, pour prix de nos vertus, d'être réunis à l'Etre des êtres, et d'en être séparés pour le châtiment de nos crimes.

« Celle qui admettrait peu de dogmes, inventés par la démence orgueilleuse, éternels sujets de disputes, et celle qui enseignerait une morale pure, sur laquelle on ne disputa jamais; qui ordonnerait de servir son prochain pour l'amour de Dieu, au lieu de le persécuter, de l'égorger au nom de Dieu : celle qui tolérerait toutes les autres, et qui, méritant ainsi la bienveillance de toutes, serait seule capable de faire du genre humain un peuple de frères.

« Celle qui ne ferait point consister l'essence du culte dans de vaines cérémonies, mais qui aurait des cérémonies augustes dont le vulgaire serait frappé, sans avoir des mystères qui pourraient révolter les sages, et irriter les incrédules.

« Celle qui offrirait aux hommes plus d'encouragements aux vertus sociales que d'expiations pour les perversités.

(2065) *De relig. gentil.*, c. 1; *Append. ad relig. laici*, quæst. 3.

(2066) *View of the Deistical Writers*, par Leland.

(2067) *Essai sur l'entend.; Hist. nat. de la relig.*, p. 69.

(2068) Tome III, p. 315.

(2069) *Exam. import.*, Conclus.; *Dict. philos.*, art. *Catéchisme chinois*.

(2070) *Dict. philos.*, Préf., *Chaîne des évén.*, *Destin*.

(2071) *Emile*, t. II, p. 162, 326.

(2072) *Encyclop.*, art. *Unitaires*.

(2073) Morgan, t. I, p. 95.

« Celle qui assurerait à ses ministres un revenu assez honorable pour les faire subsister avec décence, et ne leur laisserait jamais usurper les dignités et un pouvoir qui pourraient en faire des tyrans : celle qui établirait des retraites commodes pour la vieillesse et la maladie, mais jamais pour la fainéantise. »

L'auteur de ce plan sublime dit qu'une telle religion sera dominante, dès que les articles de paix perpétuelle, que l'abbé de Saint-Pierre a proposés, seront signés de tous les potentats (2074).

En attendant cette signature, nous permettra-t-on de proposer quelques difficultés?

1° Qui dressera les articles de la croyance, de la morale, du rituel de cette religion? Les philosophes, sans doute : déistes, athées, matérialistes, pyrrhoniens, tous seront appelés; les théologiens seuls seront exclus. Tous s'accorderont; la raison les inspire tous. A leurs disputes sur le commerce, sur l'agriculture, la population, le pouvoir politique, l'origine de la société, l'utilité des arts, des colonies, du luxe, sur les principes de la reproduction, les changements du globe, l'origine des fossiles, les forces mouvantes, etc., etc., succédera un calme parfait, dès qu'il s'agira de régler la religion.

2° S'il se trouve des *réluctants* ou *dissidents*, les forcera-t-on d'acquiescer, ou en vertu de la tolérance, leur laissera-t-on plein pouvoir de dogmatiser, d'invectiver, de s'emporter contre le symbole et contre ses auteurs?

3° Point de mystères, et peu de dogmes, pour éviter les disputes. Mais un Dieu infini et éternel, dont on ne comprend aucun attribut, formateur du monde, et non créateur, borné par sa puissance, quoiqu'infini par son essence, qui est matériel, sans quoi il ne serait rien, qui est soumis à la fatalité comme toutes ses créatures, qui punit et récompense des actions nécessaires, et qu'il produit lui-même en nous, etc. (2075). Voilà des dogmes très-mystérieux sur lesquels on dispute depuis qu'il y a des philosophes.

4° *L'on n'a jamais disputé sur la morale.* Cependant on dispute sur le suicide, sur l'indissolubilité du mariage, sur l'innocence du mensonge officieux, sur les bornes de l'obéissance au pouvoir souverain, sur le prêt usuraire, sur la vengeance, sur l'utilité de la prostitution, sur le meurtre des enfants mal conformés, sur l'esclavage, etc.; ce sont là autant de questions de morale.

Nous faisons grâce à l'auteur des difficultés que l'on pourrait former sur les cérémonies augustes ou non augustes, sur les encouragements aux vertus sociales, sur l'état des ministres de la religion, sur les établissements de charité, etc. Nous craignons seulement qu'avant la décision plénière, les athées ne continuent à soutenir qu'il ne faut point de Dieu, point de culte, point de morale; que l'auteur est possédé d'une *démence orgueilleuse*, de vouloir, par la notion d'un Dieu, empoisonner et diviser le genre humain.

§ VI.

Reproches que font les athées aux déistes.

En dernier lieu, il est bon de voir comment les déistes sont traités par leurs anciens confrères.

On leur oppose d'abord leurs divisions et l'incertitude de leur croyance. « Les uns jugent que Dieu, après avoir fait sortir la matière du néant, l'abandonne pour toujours au mouvement qu'il lui a une fois imprimé... D'autres supposent des rapports entre Dieu et l'espèce humaine, les étendent ou les diminuent à leur gré... Quelques-uns s'imaginent que Dieu récompense le bien et punit le mal... D'autres disent que tout est nécessaire, nient la spiritualité et l'immortalité de l'âme: ne pourrait-on pas leur demander à quoi sert leur Dieu?... Peu d'accord avec eux-mêmes, ils ne savent à quoi se fixer. »

Un second reproche fait aux déistes est leur inconséquence. « Ceux qui admettent un Dieu juste ne sont-ils pas obligés de supposer des lois émanées de cet Etre, que l'on ne peut offenser si l'on ne connaît ses volontés?..... Pour rendre raison de sa conduite, il faudra, de suppositions en suppositions, remonter jusqu'au péché d'Adam, ou à la boîte de Pandore, pour trouver comment le mal est entré dans le monde soumis à une intelligence bienfaisante. Il faudra supposer que l'homme est libre, qu'il peut offenser Dieu et l'apaiser ensuite... Que sait-on si la force motrice de l'univers, pour se manifester aux hommes, n'a pas eu recours à des métamorphoses, à des incarnations, à des transsubstantiations?... Point de révélation, de mystères, de pratiques qu'il ne faille admettre. Concluons que le superstitieux le plus crédule raisonne d'une façon plus conséquente, est du moins plus suivi dans sa crédulité que les déistes. »

Un troisième grief contre le déisme est d'engendrer des sectes et des divisions. « Le déisme d'Abraham a été corrompu par Moïse; celui de Socrate, par Platon et ses disciples, qui furent de vrais fanatiques; celui de Jésus, par les premiers docteurs chrétiens, sectateurs de Platon. Mahomet voulut ramener les Arabes au théisme d'Abraham et d'Ismaël, et le mahométisme s'est divisé en soixante-douze sectes. »

Une quatrième accusation est d'inspirer le fanatisme. « Le théisme est, par rapport à la superstition, ce que le protestantisme a été par rapport à la religion romaine... Si les protestants ont été souvent intolérants, il est à craindre que les théistes ne le soient de même; il est difficile de ne pas se fâcher en faveur d'un objet que l'on croit très-important. Dieu n'est à craindre que parce

(2074) *Questions sur l'Encyclop.*, art. *Religion.*

(2075) *Quest. sur l'Encyclop.*, art. *Infini*, *Providence*; *Lettres de Memmius à Cicéron*, etc.

que ses intérêts troublent la société (2076) » David Hume soutient aussi que le théisme est nécessairement intolérant (2077).

Ce n'est point à nous, c'est aux déistes de répondre à toutes ces imputations; tous les traits qu'ils ont lancés contre la révélation se tournent contre eux. Que répliquent-ils? Rien. Dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, l'auteur, si furieux contre les sectateurs de la révélation, est doux comme un agneau à l'égard d'un matérialiste. Effrayé des conséquences du *Système de la nature*, il n'a pas le courage d'en attaquer les principes; il se met presque à genoux devant son adversaire, pour le conjurer d'épargner Dieu et le genre humain (2078).

Mais bientôt il trahit lui-même l'un et l'autre. Il admet un Dieu, formateur du monde éternel comme lui; un Dieu impuissant, quoiqu'infini, qui n'a pu bannir du monde le mal physique et moral; un Dieu étendu et matériel, sans quoi il ne serait rien; un Dieu soumis à la fatalité comme toutes ses créatures, qui fait tout en nous, sans que nous ayons une âme; qui ne peut ni récompenser ni punir, puisque tout est nécessaire (2079).

C'est ainsi que les déistes ont livré Dieu et la religion naturelle à la dérision des athées; incapables de défendre la vérité, ils n'ont jamais su que l'attaquer; mais leurs objections sont réfutées par eux-mêmes.

§ VII.

Première objection : Pourquoi faut-il une autre religion que celle de la nature ?

Première objection. « Il est bien étrange, dit l'auteur d'*Emile*, qu'il faille aux hommes une autre religion que la religion naturelle! Par où connaîtrai-je cette nécessité? De quoi puis-je être coupable en servant Dieu selon les lumières qu'il donne à mon esprit et selon les sentiments qu'il inspire à mon cœur? Quelle pureté de morale, quel dogme utile à l'homme et honorable à son auteur, puis-je tirer d'une doctrine positive, que je ne puisse tirer sans elle du bon usage de mes facultés et de la loi naturelle, etc. (2080)? »

Réponse. Selon l'auteur, la religion naturelle n'est pas plus nécessaire que la religion révélée, puisque quiconque est honnête homme en sait assez pour être sauvé. Il est bien étrange qu'un déiste, qui a formé son symbole au milieu du christianisme et à la lumière de l'Evangile, ose encore appeler sa religion *la religion naturelle*. Dans ses principes, c'est l'idolâtrie qui est la religion naturelle; il dit que le polythéisme a été la première religion des hommes, et l'idolâtrie leur premier culte; qu'il a fallu des siècles, avant qu'ils pussent se former l'idée d'un seul Dieu (2081). Ce fait est certainement faux; mais il est la condamnation de l'auteur.

« L'ancien paganisme, dit-il encore, enfanta des dieux abominables, qui n'offraient pour tableau du bonheur suprême que des forfaits à commettre et des passions à contenter (2082). » Nous demandons, ou l'homme est tombé dans cette erreur par un bon usage de ses facultés, ou par l'abus qu'il en a fait; son égarement a été innocent et inévitable; ou volontaire et criminel : point de milieu. Dans le premier cas, nous concluons : donc la révélation a été tellement nécessaire que sans elle l'homme ne pouvait absolument se préserver du polythéisme et de l'idolâtrie. Dans le second, qui est notre sentiment, nous disons: donc il était de la miséricorde divine d'avoir pitié de l'homme, et de l'éclairer par la révélation. Qu'il ait perdu la vue par accident ou par sa faute, il ne lui est pas moins avantageux de la recouvrer. Dirons-nous qu'il ne nous sert à rien de connaître le vrai Dieu que tous les hommes avaient oublié, la vraie nature de l'homme qu'ils avaient dégradée, la morale naturelle qu'ils avaient pervertie, le culte légitime qu'ils avaient corrompu? A entendre raisonner les déistes, on dirait que Dieu nous fait tort quand il veut nous rendre meilleurs que nous ne sommes.

§ VIII.

Deuxième objection : La raison et la conscience nous suffisent.

Deuxième objection. « Les plus grandes idées de la Divinité nous viennent par la raison seule. Voyez le spectacle de la nature, écoutez la voix intérieure. Dieu n'a-t-il pas tout dit à nos yeux, à notre conscience, à notre jugement?.... Il est un seul livre ouvert à tous les yeux, c'est celui de la nature, C'est dans ce grand et sublime livre que j'apprends à servir et à adorer son divin auteur. Nul n'est excusable de n'y pas lire, parce qu'il parle à tous les hommes une langue intelligible à tous (2083). »

Réponse. Contradictions. Selon l'auteur, le polythéisme et l'idolâtrie ont dû être, pendant plusieurs siècles, la seule religion des hommes, et l'on adorait alors des dieux abominables, etc. Sont-ce là les grandes idées de la Divinité qui leur sont venues par la raison? Il dit que Dieu, être incompréhensible, échappe à tous nos sens; que l'ouvrage se montre, mais que l'ouvrier se cache; que ce n'est pas une petite affaire de savoir seulement qu'il existe. Il juge qu'un jeune homme à quinze ans est encore incapable de connaître la Divinité par réflexion; qu'un sauvage peut l'ignorer invinciblement pendant toute sa vie (2084). Voilà comme le livre de la nature est intelligible à tous. Tantôt nul n'est excusable de n'y pas lire,

(2076) *Syst. de la nat.*, t. II, c. 7, p. 219 et suiv.; *Le bon sens*, § 116, 118.
(2077) *Histoire natur. de la religion*, pag. 68 et suiv.
(2078) *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Dieu*.
(2079) *Ibid.*, t. IX; *Traité de Memmius*, n. 7, 10, 21, 14.
(2080) *Emile*, t. III, p. 122; Tindal, ch. 1, p. 4 et 6.
(2081) *Ibid.*, t. II, p. 319, 223.
(2082) *Ibid.*, t. III, p. 98.
(2083) *Ibid.*, p. 122, 163; Tindal, ch. 3, p. 24; *Exam. import*, Conclus.
(2084) *Emile*, t. II, p. 414, 323.

et tantôt un sauvage est excusable de n'y avoir lu de sa vie. Ce livre a beau être ouvert à tous les yeux, dans le fait, personne n'a lu ni entendu que ceux qui ont été instruits par la révélation.

« Si la religion naturelle est insuffisante, dit le même auteur, c'est par l'obscurité qu'elle laisse dans les grandes vérités qu'elle nous enseigne; c'est à la révélation de les mettre à portée de l'esprit de l'homme, de les lui faire concevoir afin qu'il les croie (2085). »

Réponse. Cela est faux. Dieu est essentiellement incompréhensible; aucune révélation ne peut nous faire concevoir ses attributs, ses desseins, sa conduite. Si l'homme ne doit croire que ce qu'il conçoit, un ignorant ne doit rien croire du tout, puisqu'il ne conçoit rien.

La révélation a néanmoins fait connaître aux hommes les vérités qu'ils ne connaissent pas sans elle ; elle en a fait sentir les conséquences morales ; elle a inspiré aux esprits dociles des vertus dont il n'y avait pas eu d'exemple auparavant : que faut-il de plus ?

§ IX.

Troisième objection : Une religion révélée ne peut être connue de tous.

Troisième objection. S'il est une religion que Dieu prescrive aux hommes, il lui a donné des signes évidents pour être connue comme seule véritable; si un seul homme de bonne foi n'avait pas été frappé de son évidence, et que Dieu l'en punît, ce serait une injustice et une cruauté (2086).

Réponse. Les athées n'ont pas manqué de tourner cet argument contre la religion prétendue naturelle des déistes (2087). Selon l'auteur d'*Emile*, elle n'est point évidente à tous les hommes : plusieurs peuvent l'ignorer sans qu'il y ait de leur faute. Nous voudrions savoir pourquoi la religion révélée doit être plus claire, plus sensible, plus aisée à connaître que la religion naturelle.

Quelle que soit la lumière naturelle ou surnaturelle donnée à l'homme pour connaître Dieu et les devoirs de l'humanité, il peut toujours y résister et s'aveugler. Dès la création, Dieu s'est fait connaître par la raison et par la révélation ; lorsque le second de ces secours a manqué par la faute des hommes, le premier n'a pas manqué. Dieu, dit saint Paul, n'a cessé de rendre témoignage de sa providence par les bienfaits de la nature (2088). Ceux qui n'ont point reçu de la loi (écrite et positive) sont la loi à eux-mêmes : ils portent les devoirs de la loi écrits au fond de leur cœur (2089); et, selon la remarque de saint Augustin, ces caractères, dans les païens mêmes, sont écrits de nouveau par la grâce (2090).

Jamais on n'a enseigné qu'un homme serait puni, pour avoir ignoré la révélation, lorsqu'elle ne lui a point été annoncée. Ceux, dit le même Apôtre, qui ont péché sans avoir reçu la loi (écrite) périront aussi sans être jugés par cette loi (2091). Il ajoute : *Tous ceux qui invoqueront le nom du Seigneur seront sauvés; mais comment l'invoqueront-ils, s'ils n'en ont point entendu parler* (2092)? Saint Pierre déclare de même que chez toutes les nations, celui qui craint Dieu et fait de bonnes œuvres lui est agréable (2093).

Vainement on conclura : Donc l'homme n'est point obligé de s'informer s'il y a une révélation ou non; il lui suffira d'adorer Dieu selon ses lumières naturelles, et d'être homme de bien. Fausse conséquence. De ce que l'ignorance invincible est innocente, il ne s'ensuit pas que l'ignorance volontaire et affectée soit excusable. L'auteur même d'*Emile* a fait cette distinction (2094).

Mais, dira-t-on, un sauvage ne peut-il pas être dans cette ignorance invincible? Ne doit-il pas être jugé comme un enfant ou comme un imbécile? Nous n'en savons rien; à peine pouvons-nous décider à quel âge un enfant que nous avons sous les yeux, est responsable de ses actions; comment saurions-nous ce qui se passe dans l'âme d'un sauvage?

S'il est assez raisonnable pour connaître Dieu, s'il l'adore et observe la loi naturelle, comment Dieu pourvoira-t-il à son salut? Autre question insoluble. La révélation n'en dit rien ; qu'avons-nous besoin de le savoir? Elle nous apprend que quiconque refuse de croire à l'Evangile, sera condamné : tenons-nous-en là ; ne cherchons point, comme les raisonneurs de mauvaise foi, à obscurcir les choses claires par des questions hors de propos.

§ X.

Quatrième objection: La raison est le seul moyen universel.

Quatrième objection. Puisqu'une religion vraie est nécessaire à l'homme, quand tous n'auraient pas des moyens égaux pour la connaître, tous du moins doivent avoir des moyens suffisants : or, il n'est point de moyen universel et suffisant pour tous que la raison dont ils sont tous doués. Aucune révélation ne peut être autant à portée de tous que la lumière naturelle. Ou l'homme apprendra ses devoirs de lui-même, ou il est dispensé de les savoir (2095).

Réponse. Il est faux que la raison soit un moyen universel ; souvent elle est dépravée et presque éteinte par la stupidité naturelle, par la mauvaise éducation, par les mœurs publiques, par le défaut d'instruction, par une organisation vicieuse. Selon les matérialistes, il est plusieurs hommes dans les-

(2085) *Ibid.*, t. III, p. 158.
(2086) *Emile*, tome III, page 128; TINDAL, c. 1, p. 4.
(2087) *Le bon sens*, § 114.
(2088) *Act.* XIV, 16.
(2089) *Rom.* II, 14.
(2090) *De spirit. et litt.*, c. 28, n. 48.
(2091) *Rom.* II, 12.
(2092) *Rom.* X, 13.
(2093) *Act.* XII, 35.
(2094) *Lettre à M. de Beaumont*, p. 41.
(2095) *Emile*, t. II, p. 162 ; t. III, p. 151 ; TINDAL, c. 1, 12, 13, 14 ; *Philos.*, c. 53.

quels la raison est absolument nulle ; selon les déistes, peu d'hommes apprennent à connaître Dieu par le spectacle de la nature (2096).

Il est faux qu'aucune révélation ne puisse être autant à portée de tous les hommes que la lumière naturelle. Lorsque la révélation est une fois établie chez une nation, il est beaucoup plus aisé aux particuliers d'être instruits de leurs devoirs, par l'éducation que par le raisonnement. Si l'homme est dispensé de savoir ce qu'il ne peut apprendre de lui-même, il a droit de mépriser et de rejeter toute espèce d'éducation ; celle-ci est un attentat contre les droits de la lumière naturelle.

Supposons que, par un malheur volontaire ou involontaire, une nation entière se trouve dépravée et stupide, à un point où il serait très-difficile à chaque particulier de connaître et de pratiquer la religion naturelle ; c'est le cas des nations barbares. Nous demandons si Dieu doit laisser cette nation telle qu'elle est, la dispenser d'observer la loi naturelle qu'elle ne connaît plus, ou lui fournir des moyens de la connaître, et quels sont ces moyens. Ceux que fournit la nature sont nuls et inefficaces : est-il indigne de lui d'employer un moyen surnaturel, une révélation, la mission divine d'un législateur, pour tirer ce peuple de l'ignorance et de la corruption ? A supposer qu'il daigne employer ce moyen, les hommes sont-ils en droit d'y résister et de le rejeter, parce que c'est un bienfait surnaturel ? Il n'en est que plus digne de respect. Si un barbare a droit de résister à un missionnaire, il n'en a pas moins de rebuter un philosophe qui voudra lui apprendre ses devoirs par raisonnement.

Dans toute hypothèse, Dieu peut, sans blesser sa justice, mettre de l'inégalité dans les moyens naturels qu'il donne à l'homme pour connaître ses devoirs, donner à l'un moins d'esprit, d'éducation, de capacité, etc., qu'à un autre. Donc il ne la blessera pas non plus, s'il ne donne pas à tous des moyens égaux de connaître sa volonté révélée. De même qu'il aura été souverainement juste, en n'exigeant de l'homme l'observation de la loi naturelle, qu'à proportion des secours naturels qu'il lui avait fournis, il sera également juste, en n'exigeant de l'homme l'observation de la loi révélée, qu'autant qu'il lui procurera les moyens de la connaître et de la pratiquer. Nous défions tous les déistes de l'univers de nous opposer ici aucune objection raisonnable.

C'est donc une absurdité d'objecter que la révélation ne peut être également à portée de tous ; la religion naturelle, telle qu'ils la conçoivent, n'est pas non plus également à portée de tous. C'en est une autre d'ajouter que la révélation ne peut pas être connue aussi aisément que la loi naturelle, puisque la révélation est donnée en partie pour faire connaître la loi naturelle. Un enfant élevé dans le sein du christianisme n'a-t-il pas plus de facilité de s'instruire des devoirs naturels que l'enfant d'un Nègre, d'un Lapon, d'un Caraïbe ou d'un Iroquois ?

§ XI.

Cinquième objection : Nos devoirs sont fondés sur la nature des choses.

Cinquième objection. Dieu ne peut exiger que ce qui est fondé sur la nature des choses, sur les relations essentielles et immuables qui sont entre nous et lui, entre nous et nos semblables. Pour nous faire remplir ces devoirs, Dieu a mis dans nos cœurs les sentiments de respect et de reconnaissance envers lui ; de pitié, de justice, de bienveillance pour nos pareils. Ces relations et ces devoirs sont aussi immuables que la nature de Dieu et celle de l'homme : la vraie religion consiste à les observer. Elle doit donc être toujours la même : un envoyé de Dieu ne peut nous en enseigner une autre, ni nous imposer d'autres devoirs (2097).

Réponse. S'il nous plaisait de nier le principe, les déistes seraient fort embarrassés de le prouver ; mais admettons-le.

Quelles sont les relations essentielles entre Dieu et nous ? Il est non-seulement notre créateur, notre maître, notre bienfaiteur, notre juge, notre rémunérateur, mais encore notre législateur et notre instituteur. De même que c'est à lui seul de fixer le nombre, l'espèce, la mesure de ses bienfaits ; c'est à lui seul aussi de déterminer la manière et l'étendue de ses instructions et de ses lois.

Lorsqu'un père instruit ses enfants, ce n'est point à eux de disputer sur la façon ; soit que Dieu nous enseigne, par une lumière naturelle ou surnaturelle, ses leçons ne sont pas moins respectables ; nous ne sommes pas moins obligés, en vertu de sa véracité suprême et de notre ignorance, d'acquiescer et de nous soumettre.

Autre chose est d'établir nos devoirs sur les relations *réelles* entre Dieu et nous, autre chose de les fonder sur ces mêmes relations *connues*. Sommes-nous assurés de les connaître toutes ? Un homme stupide n'en connaît aucune ; un ignorant les connaît très-peu : les anciens philosophes même les ont méconnues. Dieu ne peut-il pas nous les faire connaître par la révélation et par des lois positives ? S'il ne le peut pas, il ne peut rien commander à un ignorant.

Parce que la révélation ne peut nous prescrire des devoirs *contraires* à la loi naturelle, les déistes concluent qu'elle ne peut pas nous en prescrire d'*autres*, ou des devoirs *plus étendus* : c'est un sophisme. Nos devoirs croissent à proportion des lumières et des bienfaits que nous recevons de Dieu : tel est le droit naturel.

(2096) *Essai sur le mérite et la vertu*, liv. I, page 61.

(2097) TINDAL, c. 1, 2, 5, 10, 13, 14 ; MORGAN, t. I, p. 201, etc.

§ XII

Sixième objection : Il faudrait examiner toutes les religions.

Sixième objection. « Pour connaître quelle est la vraie religion révélée, il ne suffit pas d'en examiner une, il faut les examiner toutes ; comparer les objections aux preuves; savoir ce que chacun oppose aux autres et ce qu'il leur répond. Plus un sentiment nous paraît démontré, plus nous devons chercher sur quoi tant d'hommes se fondent pour ne pas le trouver tel... Pour bien juger d'une religion, il ne faut pas l'étudier dans les livres de ses sectateurs, il faut l'aller apprendre chez eux : cela est fort différent (2098). »

Réponse. Tout cela est faux et absurde. Avant d'admettre la religion naturelle et de nous rendre à ses preuves, sommes-nous obligés d'y comparer toutes les objections des pyrrhoniens, des matérialistes, des païens, des barbares et des mécréants de tous les siècles? Où est le déiste qui ait fait cette opération? Par la même raison, avant d'acquiescer à une démonstration de géométrie, il faudrait savoir si personne ne l'a jamais contestée; avant d'ajouter foi au témoignage de nos sens, il faudrait peser tous les sophismes des sceptiques.

La vraie religion révélée est fondée sur des preuves sensibles et palpables, à portée des hommes les plus grossiers : nous les exposerons dans notre troisième partie, en parlant de la foi des simples. Tout homme est donc bien fondé à y croire, sans s'informer s'il y a des incrédules dans le monde. Il n'est point ici question de faire la fonction de juge, d'absoudre ou de condamner les autres, mais de prendre parti pour nous-mêmes dans une affaire qui nous regarde personnellement. Examiner la religion des autres peuples est un travail nécessaire tout au plus aux théologiens chargés de prouver et de défendre la religion.

Quant à ceux qui sont nés et élevés dans une religion fausse, c'est leur affaire de voir s'ils ont des preuves ou non, si leur conscience est tranquille ou inquiète, si leur erreur est invincible ou excusable. Dieu seul peut en juger : cette discussion ne nous regarde point. Il nous suffit de savoir que la vraie religion est le seul moyen de faire notre salut, qu'en la rejetant nous nous exposons à la damnation.

§ XIII

Septième objection : Tout ce qui s'écarte de la loi naturelle est faux.

Septième objection. C'est par la raison seule, ou par les notions naturelles du bien et du mal, que l'on peut juger si une religion est vraie ou fausse; par conséquent révélée ou non révélée, dès qu'elle s'écarte de la loi naturelle, tout ce qu'on peut alléguer pour la prouver est nul. C'est encore à la raison de juger si ses preuves sont solides ou non. Or, si elle peut juger de la mission des fondateurs et de leurs titres, pourquoi ne pourrait-elle plus juger de leur doctrine? Un déiste qui croit à l'Ecriture, à cause de la doctrine qu'elle renferme, qui use de sa raison pour distinguer la religion d'avec la superstition, ne peut procéder d'une manière plus sage ni plus respectueuse envers la Divinité : il ne peut donc tomber dans aucune erreur grave (2099).

Réponse. Faux raisonnements. De même qu'il ne faut pas juger de la réalité d'un fait sur de prétendues raisons de possibilité et d'impossibilité, quand il y a des preuves positives de son existence ; on doit encore moins juger de la révélation, qui est un fait, sur les notions naturelles de bien ou de mal moral. La plupart des hommes ne jugent possible que ce qu'ils sont accoutumés de voir; ils ne prennent pour bon et louable que ce qu'ils ont toujours vu pratiquer : de là leur mépris et leur aversion pour les mœurs et les usages des étrangers. En général, il est absurde d'attaquer les faits par des raisonnements.

Quand cette méthode pourrait convenir aux philosophes, elle serait impraticable aux ignorants, dont les idées sont aussi bornées en fait de droit naturel qu'en fait de possibilité naturelle : or, c'est précisément pour ceux-ci, parce qu'ils sont le très-grand nombre, que Dieu a daigné accorder la révélation. Il a donc dû lui donner, pour preuve des faits sensibles, des signes palpables. En fait de sensations, les philosophes ne sont pas plus infaillibles que le peuple, et en fait de droit naturel, ils se trompent tout comme les autres hommes.

Ces réflexions, généralement vraies, sont encore plus évidentes à l'égard des premiers témoins de la révélation. Les Juifs et les païens n'étaient ni des philosophes, ni des hommes dont la raison fût très-éclairée. Prévenus par des préjugés d'éducation, d'habitude, de vanité nationale, de respect pour leurs pères, ils étaient très-peu capables de juger de la vérité ou de la fausseté de la doctrine en elle-même : ce qui révoltait le plus les païens était le dogme de l'unité de Dieu. C'était donc aux signes extérieurs de la mission de Jésus-Christ et des apôtres qu'il fallait faire attention, et c'est aussi à cette preuve qu'ils renvoyaient leurs auditeurs. Il serait absurde de supposer que l'on a dû juger ainsi de la révélation à sa naissance, et que l'on doit en juger autrement aujourd'hui; la religion ni les hommes n'ont pas changé de nature depuis ce temps-là.

En suivant leur méthode, non-seulement les déistes tombent dans des erreurs graves, mais la plupart sont tombés dans l'athéisme, et c'est en la suivant encore que les nations barbares persévèrent dans leurs erreurs.

§ XIV.

La raison n'est ni toujours droite ni toujours infaillible.

Si chez tous les hommes la raison était

(2098) *Emile*, t. III, p. 115, 118; TINDAL, c. 1, 4; c. 12, p. 177.

(2099) TINDAL, c. 6, 12, 13, 14.

droite, éclairée, dégagée de passions, d'ignorance et de préjugés, on pourrait sans doute en appeler à elle pour savoir si telle doctrine est vraie ou fausse, telle loi juste ou injuste : mais où se trouve-t-elle dans ce degré de perfection? Les païens se croient autorisés, par le droit naturel, à user du divorce, à tuer ou à exposer les enfants, à exercer un pouvoir illimité sur les esclaves, à repaître leurs yeux du sang des gladiateurs, etc. C'était le droit commun de toutes les nations. Les lois de l'Evangile, qui proscrivaient tous ces crimes, devaient donc leur paraître contraires au droit naturel, tel qu'il était connu pour lors et enseigné même par les philosophes.

Prendre la raison, le droit naturel, la conscience *en général*, pour règles infaillibles de la justice et de la vérité, c'est consulter pour tout oracle, les préjugés de naissance, de secte, de nation, d'intérêt, etc. La raison en général, c'est l'homme en général; le constituer juge de la doctrine révélée, c'est vouloir que l'homme le plus ignorant et le plus insensé décide de ce que Dieu doit ou ne doit pas lui enseigner : l'homme le moins doué de raison est toujours celui qui se flatte d'en avoir davantage.

Quand on dit que la religion révélée ne doit pas *s'écarter* de la loi naturelle, on joue sur une équivoque, elle ne doit rien prescrire de *contraire* à la loi naturelle bien connue et bien conçue ; si on entend qu'elle ne doit rien commander *de plus* que la loi naturelle, très-mal connue des païens, et encore aujourd'hui très-mal entendue par les incrédules, c'est une absurdité.

C'est à la raison, disent-ils, de juger des preuves de la révélation. D'accord. Elle en jugera bien ou mal, selon qu'elle sera plus ou moins droite et éclairée. Mais était-il aussi difficile à un païen, quelque stupide qu'il fût, de juger qu'un miracle, opéré sous ses yeux, était une preuve de mission divine, que de juger de la vérité ou de la fausseté de la doctrine de Jésus-Christ, de la justice ou de l'injustice des lois de l'Evangile? Les faits palpables sont du ressort des sens: le plus grossier bon sens suffisait pour concevoir qu'une parole ne pouvait naturellement guérir un malade ni ressusciter un mort. Le malade qui se sentait guéri par un mot de Jésus-Christ ou des apôtres n'avait pas besoin d'une consultation de médecins ou de philosophes, pour juger que sa guérison était un miracle; le sentiment intérieur prévant dans ce cas au jugement d'une académie.

§ XV.

Huitième objection : Dieu ne peut se faire connaître à nous que par la raison.

Huitième objection. Nous ne sommes faits à l'image de Dieu que par la raison : donc Dieu ne peut se faire connaître à nous que par elle; sans cette faculté, nous ne pourrions être sûrs ni de l'existence de Dieu ni de sa providence. Ce qui est faux selon la raison ne peut être vrai selon la révélation : puisque la première n'est autre chose que la faculté de discerner ce qui est vrai ou faux, si elle peut nous tromper, nous ne sommes assurés de rien. Selon l'Ecriture même, la faculté d'acquiescer à la vérité est une inspiration divine (2100). De l'aveu des théologiens, l'excellence de la doctrine chrétienne est la plus forte preuve de sa divinité : or, on ne peut la sentir que par la raison; quiconque croit à l'Evangile sur une autre preuve croirait aussi aisément au Koran, s'il était né en Turquie (2101).

Réponse. Abus grossier du terme de *raison*, il est pris en quatre sens différents, pour la faculté de juger de la vérité, ou de la fausseté d'une proposition en elle-même, et sur le simple énoncé des termes; pour le sentiment intérieur du bien et du mal moral; pour la faculté d'inférer d'un effet connu l'existence d'une cause invisible; pour la faculté d'acquiescer, en vertu d'un témoignage suffisant, à une vérité de fait dont nous ne sommes pas témoins : en se jouant ainsi du langage, il est aisé de déraisonner.

Mais quand nous jugeons qu'un miracle est une preuve de mission divine, qu'un homme autorisé par ce signe ne peut nous tromper, n'est-ce pas la raison qui nous dicte ce jugement?

C'est, dit-on, la faculté de discerner ce qui est vrai ou faux. Comment? Est-ce toujours par une vue intuitive et sur le simple énoncé des termes? Si la raison se bornait là, nous serions bien à plaindre. La raison voit la vérité en elle-même, lorsqu'une proposition est évidente par elle-même ; elle voit la justice ou l'injustice d'une loi ou d'une action, non par l'énoncé des termes, mais par le sentiment moral; elle voit les causes, non en elles-mêmes, mais dans leurs effets sensibles ; elle voit les faits passés ou éloignés, non en eux-mêmes, mais dans la certitude du témoignage de ceux qui les ont vus; elle en tire des conséquences, comme si elle en était convaincue par le témoignage des sens

Elle ne peut nous tromper, lorsque nous en faisons une juste application à ces divers objets : mais lorsque nous confondons l'un avec l'autre, nous n'écoutons plus la raison, nous renonçons au bon sens.

Le moyen de savoir si une révélation est vraie ou fausse, n'est pas d'examiner la doctrine en elle-même, cette discussion est au-dessus de la portée du commun des hommes, mais d'examiner les signes extérieurs dont elle est accompagnée; examen dont les esprits les plus bornés sont capables. Que Dieu ait révélé tel dogme, c'est un fait; attaquer ce fait par le dogme, au lieu de prouver le dogme par le fait, c'est renverser l'ordre naturel. De ce qu'un dogme nous paraît vrai, il ne s'ensuit pas que Dieu l'ait

(2100) *Job* XXXII, 8.

(2101) TINDAL, c. 12, p. 168, 171; c. 13, p. 209, etc.

révélé; donc, de ce qu'il nous paraît faux, il ne s'ensuit pas non plus qu'il ne soit pas révélé, parce que l'ignorance et le préjugé peuvent nous faire paraître faux ce qui est vrai.

L'excellence de la doctrine chrétienne est une preuve de sentiment, et non de raisonnement; elle ne peut toucher que les cœurs bien faits; elle affecte plus ceux qui y croient déjà d'ailleurs que ceux qui n'y croient pas encore. Ses dogmes sont supérieurs à la raison, elle ne peut donc en juger par elle-même : sa morale est sainte et sublime, conforme aux sentiments de la nature humaine la plus parfaite; mais combien peu d'individus sont doués de cette perfection! Ces deux caractères sont justement ce qui révolte les incrédules.

Il est faux que celui qui croit à l'Evangile sur toute autre preuve soit prêt à croire aussi aisément au Koran ; celui-ci n'est muni d'aucune preuve ; nous le verrons, en parlant de la religion mahométane ; les Turcs le croient révélé, parce que la doctrine leur en paraît excellente, le style sublime, les lois justes, les dogmes évidents, la morale parfaite; c'est à ces preuves que Mahomet renvoyait ses sectateurs : ils suivent donc exactement la méthode des déistes.

On reproche aux théologiens de décrier la raison; c'est une ancienne calomnie des manichéens (2102); nous ne blâmons que l'abus absurde et grossier qu'en font les incrédules.

§ XVI.

Neuvième objection : La nature doit avoir des caractères internes de vérité.

Neuvième objection. Ou la religion n'est pas faite pour le commun des hommes, ou elle porte des caractères *internes* de vérité qui sont à leur portée ; autrement, dans quelque secte qu'ils soient nés, ils doivent s'en rapporter à leurs prêtres et à leurs docteurs. Lactance et d'autres Pères disent que chacun doit juger de la doctrine par soi-même. Dieu a donné aux animaux un instinct sûr, qui ne les écarte jamais du but de la nature : pourquoi la raison serait-elle moins efficace pour nous conduire à la vérité ?

Il est impossible de nous guider en même temps par la raison et par la voie d'autorité, ou par une voie implicite à la parole de ceux qui nous enseignent; autrement il faut admettre des révélations contradictoires; et tout particulier se trouve autorisé à persévérer dans la religion de ses pères, quelque fausse qu'elle soit d'ailleurs.

Réponse. C'est justement parce que la religion est faite pour le commun des hommes que Dieu a dû lui donner des caractères *externes* de vérité beaucoup plus aisés à saisir que les caractères *internes*. Les ignorants sont-ils en état de juger de la vérité d'une religion par une discussion raisonnée de ses dogmes, de sa morale, de ses pratiques? Nous défions les déistes de citer l'exemple d'un seul homme du commun qui ait connu la religion naturelle par cette voie et autrement que par l'éducation. A quel titre exigent-ils qu'il en soit autrement de la religion révélée?

Il ne s'ensuit pas de là que dans toutes les sectes l'homme doive s'en fier à la parole de ses prêtres et de ses docteurs, mais qu'il doit se reposer sur leur mission bien prouvée. Nous défions encore les déistes de citer une mission solidement prouvée hors du sein de l'Eglise chrétienne catholique.

Lactance dit avec raison que chacun doit juger de la doctrine par soi-même, et non sur la seule autorité de ses pères, comme faisaient les païens (2103). Les plus sensés convenaient que leur religion était absurde; ils ne la conservaient que parce que c'était la religion de leurs aïeux. Elle n'était revêtue d'aucune attestation divine, elle corrompait les mœurs, elle abrutissait l'homme. Les philosophes mêmes convenaient de la nécessité d'une révélation. Mais autre chose est de juger de la doctrine par *soi-même*, autre chose de la juger par *elle-même*, et indépendamment des signes extérieurs de révélation. Jamais les Pères n'ont approuvé cette dernière méthode.

Il est faux que l'instinct des animaux ne les écarte jamais du but de la nature. Ceux qui se gorgent de nourriture, ceux qui s'empoisonnent par des herbes malsaines, ceux qui tuent leurs petits, ne tendent point au but de la nature. A plus forte raison, l'homme doué de la liberté peut-il abuser de ses facultés.

Il est faux que l'homme ne puisse être conduit en même temps par la raison et par la voie d'autorité; c'est la raison même qui dicte aux enfants d'écouter leur père, aux aveugles de croire à ceux qui ont des yeux, aux philosophes d'ajouter foi à des témoignages non suspects, à tous les hommes de se reposer sur la mission divine et bien prouvée des envoyés de Dieu. Personne n'est donc forcé de recevoir des révélations contradictoires, puisque les fausses révélations sont dénuées de preuves; et personne n'est autorisé à persévérer dans la religion de ses pères, à moins qu'elle ne soit munie de preuves évidentes de révélation divine.

Nous convenons qu'il y a eu de fausses preuves que l'on a prises pour vraies ; mais il y a eu aussi, en fait de religion, de très-faux raisonnements pris pour des démonstrations. Pour nous convaincre que cette seconde voie est préférable à la première, il faut commencer par prouver que l'homme ne peut jamais se tromper en fait de raisonnements.

ARTICLE II.

La religion naturelle, telle que les déistes la conçoivent, n'a jamais existé.

§ I.

Conduite de Dieu à l'égard des hommes.

Si la religion naturelle imaginée par les

(2102) S. August., *contra Faustum*, livre xviii, c. 3.

(2103) Lact., *Divin. instit.*, l. ii, c. 8.

déistes était la seule nécessaire à l'homme, la seule raisonnable et vraiment utile, il serait fort étonnant que Dieu n'eût daigné l'établir dans aucun lieu de l'univers, qu'il eût fallu attendre six mille ans avant de la voir éclore. Dieu est-il donc indifférent sur le culte qui lui est dû, ou insensible aux besoins des créatures faites à son image? Quand on part de cette supposition, l'on ne tarde pas de conclure qu'il n'y a point de Dieu ni de providence, puisqu'il n'y eut jamais de religion vraie sur la terre.

Dieu n'a point ainsi abandonné l'homme. Dès la création, il lui a révélé une religion et lui a prescrit les moyens de la perpétuer. A la vérité, l'homme n'y a pas été longtemps fidèle : par négligence et par indocilité, il a laissé perdre la tradition primitive, et a mis ses descendants dans le cas de n'avoir plus qu'une religion fausse; mais la Providence divine est justifiée : elle avait donné des moyens suffisants et sages, il ne tenait qu'aux hommes d'en mieux profiter. L'infidélité des anciens ne prouve pas plus que l'incrédulité des modernes.

Après cette prévarication devenue générale, Dieu n'a point encore délaissé le genre humain. Outre la voix de la nature qui réclamait toujours contre l'erreur des passions, Dieu, par des bienfaits surnaturels, a conservé la religion primitive dans la famille des patriarches; il l'a fait publier avec de nouvelles lois chez les Hébreux, à la vue des peuples les plus célèbres; il ne tenait qu'à eux de s'éclairer à cette lumière. Dieu ne leur devait rien de plus; il pouvait faire beaucoup moins pour des enfants rebelles.

Enfin, par Jésus-Christ, Dieu a fait prêcher la vérité à toutes les nations. Quatre mille ans d'erreurs volontaires et de crimes n'ont point tari la source des miséricordes divines; les grâces ont coulé avec plus d'abondance au moment que le genre humain s'en rendait plus indigne. Dans cette conduite, nous voyons la bonté infinie ne se démentir jamais. Si quelque chose peut nous surprendre, c'est l'excès de cette bonté même.

Cependant les incrédules n'en sont pas satisfaits. Selon les déistes, Dieu n'a rien fait pour le genre humain. Il lui a donné la raison, rien de plus, et jamais l'homme n'a su s'en servir : il s'est obstiné à courir après de fausses révélations; elles ont régné et règnent encore d'un bout de l'univers à l'autre. Au reste, que l'homme ait une religion fausse ou qu'il n'en ait point du tout, cela est assez égal; dès que son ignorance est invincible, Dieu ne peut l'en punir. S'il est à couvert de châtiment lorsqu'il est trop stupide pour connaître Dieu, est-il plus coupable lorsqu'il le méconnaît en vertu d'une fausse révélation qu'il croit vraie? Un des dogmes sacrés du déisme est que toute religion est indifférente à Dieu, pourvu que l'homme y croie de bonne foi : dans ce cas, nous ne voyons pas trop quel est le motif du zèle qui anime les déistes à faire des conversions. Puisque l'ignorance et la bonne foi sont une ressource assurée contre les traits de la justice divine, pourquoi ne pas nous y laisser?

Selon les athées, Dieu n'a pas assez fait, puisqu'il pouvait faire davantage. S'il voulait que les hommes eussent une religion, il devait la rendre si claire, si palpable, qu'aucun homme ne pût la méconnaître ni s'égarer, quelque volonté qu'il en eût.

Laissons ces raisonneurs téméraires s'entre-détruire par leurs disputes; ils justifient la Providence, en blasphémant contre elle. Consultons les faits : ni la religion vraie, ni la religion fausse n'ont été dans aucun temps le pur déisme.

§ II.

Aucune religion connue n'a été le pur déisme.

1° Les patriarches croyaient tenir leur religion de la bouche de Dieu même; ils la regardaient comme une révélation faite à notre premier père, et non comme le résultat de leurs raisonnements. Ils croyaient la création, le péché originel, la rédemption future, la venue d'un médiateur, autant de dogmes que la raison ne peut découvrir, et que le déisme n'admettra jamais. Ils pratiquaient un culte extérieur, ils regardaient l'idolâtrie comme un crime; ils n'étaient donc ni déistes ni tolérants. Quand on veut nous persuader que le déisme était la religion du genre humain, du temps de Seth, d'Enoch et de Noé (2104), on nous en impose contre le témoignage formel de l'Histoire sainte.

Chez les Chinois, les Indiens, les Perses, les Egyptiens, les Grecs et les Romains, chez toutes les nations connues, le polythéisme a régné; aucune n'a rendu un culte à Dieu seul. Le dogme de l'immortalité de l'âme fut toujours obscurci par la métempsycose, par la fable des enfers, par l'incertitude de notre état futur après la mort. Partout a régné une idolâtrie grossière et absurde. On suppose faussement que le déisme a été la religion des philosophes; nous avons prouvé le contraire.

D'ailleurs, la plupart des peuples ont cru aux révélations. Selon les Indiens, leurs livres originaux viennent de Bramah ou de la sagesse divine : selon les Parsis, Zoroastre a été inspiré de Dieu, et l'a prouvé par des prodiges; selon les Grecs, le culte public avait été établi par les enfants des dieux; il leur paraissait confirmé par les augures, par les oracles, par des prodiges de toute espèce. Les Egyptiens croyaient que les dieux avaient habité et conversé avec leurs pères. Selon les livres des Chinois, la Divinité ne cesse de les instruire par les songes, par les sorts, par l'intervention des âmes de leurs ancêtres. Pendant que toutes les nations élèvent la voix de concert pour

(2104) *Examen important*, p. 214; *Prof. de foi des théistes*, p. 636; *Dîner de Boulainv.*, p. 45; *Serm. des Cinquante*, p. 149.

avouer le besoin d'une révélation ou primitive ou continuelle, une poignée de déistes s'écrie qu'il n'y en eut jamais, qu'il n'en faut point, que la raison et la lumière naturelle suffisent. Plus ils se voient isolés, plus ils se savent gré de penser autrement que le reste des hommes.

§ III.

La religion n'a pas suivi le progrès des connaissances humaines.

2° Dans aucun lieu du monde, la religion n'a suivi la marche des connaissances humaines; donc elle n'en fut jamais le résultat. Chez tous les peuples, elle a été plus pure dans les premiers siècles que dans les temps postérieurs; elle s'est corrompue à mesure que les hommes ont fait des progrès dans les sciences et dans les arts : nous l'avons fait voir dans le chapitre premier.

Lorsque nos adversaires ont essayé de faire l'histoire de la religion, ils l'ont fait marcher dans un sens contraire. Ils ont supposé que le polythéisme avait été la première religion des hommes, que les peuples étaient parvenus par degrés et par réflexion à se former la notion d'un seul Dieu. Nous avons prouvé la fausseté de cette théorie; elle est contraire à la tradition de tous les peuples.

Ils disent que le déisme est la religion de tous les honnêtes gens (2105). Il faut donc que les honnêtes gens aient été fort rares dans l'univers depuis la création. Nos philosophes, devenus presque tous matérialistes, n'ont plus la religion des honnêtes gens. Ils auraient beau se chercher des ancêtres dans l'antiquité, ils ont pour pères les sociniens, et pour aïeux les protestants, desquels ils suivent les principes jusqu'au bout : leur généalogie ne remonte pas plus haut.

3° Quand il s'agit d'un fait, il est absurde de l'attaquer par des raisonnements spéculatifs, par des raisons de convenance, par des impossibilités prétendues. Que Dieu ait parlé aux patriarches, aux Juifs, aux chrétiens, ce sont trois faits prouvés, comme tous les autres, par des monuments; le seul moyen de les détruire, est d'attaquer la certitude de ces monuments mêmes.

Dieu n'a pas pu le faire.... Avons-nous par la lumière naturelle une connaissance assez parfaite de Dieu, de ses desseins, des raisons qu'il peut avoir, pour décider de ce qu'il peut ou ne peut pas faire? En raisonnant de même, les athées sont d'avis que Dieu n'a pas pu faire le monde tel qu'il est : les déistes sont-ils d'accord avec eux?

Dieu, disent-ils, doit nous intimer nos devoirs par la raison et par la conscience : aussi le fait-il. Mais lorsque la raison et la conscience sont abruties, que doit-il faire ? Punir, pardonner ou éclairer par une révélation. Selon vous, punir, serait une injustice, parce que l'ignorance excuse. Pardonner sans repentir et sans amendement, ce serait autoriser le crime et perpétuer la dépravation. Peut-il éclairer et corriger sans miracle?

Alors, répliquent les déistes, Dieu peut révéler la religion naturelle, ou des dogmes démontrables ; mais il ne peut y ajouter ni aucun dogme mystérieux, ni aucune loi positive : fort bien. 1° Nous les prions de dire quels sont les dogmes et les lois au delà desquels Dieu ne peut rien révéler : ils n'en sont pas encore convenus. 2° La religion même naturelle renferme des mystères : nous l'avons prouvé et nous avons fait voir que les déistes croient plus de mystères que nous. 3° Lorsque la raison est obscurcie et dépravée, tout est mystère pour elle. N'a-t-on pas vu les anciens philosophes, Celse, Julien, Porphyre, etc. s'élever de toutes leurs forces contre le dogme de l'unité de Dieu ? Aucun dogme n'est démontrable à un ignorant. Lorsqu'il est accoutumé par les mœurs de sa nation à violer vingt lois naturelles, Dieu aura beau les lui commander, pourra-t-il envisager ces préceptes, dont il n'avait aucune notion, autrement que comme des lois positives? Il est clair que les déistes n'entendent pas seulement les termes dont ils se servent.

§ IV.

Première objection : La religion naturelle a précédé la révélation.

Première objection. Avant la naissance d'aucune religion révélée ou traditionnelle, les hommes sans doute avaient une religion naturelle. Elle était digne de Dieu, agréable à Dieu, à portée de l'homme; Dieu n'a pu lui donner une loi imparfaite ou insuffisante. Or, une loi parfaite est immuable comme son auteur. Dieu qui avait laissé si longtemps le genre humain sans aucune loi positive, a-t-il pu lui en imposer dans la suite (2106)?

Réponse. Fausse supposition. Dieu n'a jamais laissé le genre humain sans une religion révélée, il la lui a donnée dès la création. Ce qu'il plaît aux déistes de nommer *loi naturelle* a été, dès l'origine, une loi positive. Cette première religion fort simple convenait au genre humain, encore enfant, et à la *société domestique*, la seule qui existât pour lors. Elle était suffisante pour cet état. Dieu n'en exigeait pas davantage : elle était parfaite dans ce sens, qu'elle répondait parfaitement au dessein de Dieu et au besoin actuel de l'homme. Elle était à sa portée, puisqu'il la recevait par l'éducation ; en s'y tenant constamment attaché, il ne courait aucun danger de tomber dans l'erreur ni dans le désordre; elle était immuable dans ce sens, que Dieu seul pouvait la changer, puisque lui seul l'avait établie.

Mais elle n'imposait aucune nécessité à l'homme, elle ne gênait point le libre arbitre:

(2105) *Dîner du C. de Boulainv.*, p. 49; *Serm. des Cinquante*, p. 148.

(2106) Tindal, c. 1, 6, 10, etc.; Morgan, t. I, p. 94.

aucune loi divine ne déroge à la liberté humaine; l'homme est toujours le maître de l'enfreindre, de la méconnaître, de s'aveugler, de se perdre. Lorsque cela lui arrive, ce n'est point la faute de Dieu, de la religion ou de la loi, c'est la faute de l'homme.

Ce malheur étant arrivé à la très-grande partie du genre humain, que doit faire Dieu? Voilà toujours la question à laquelle les déistes ne satisfont point : si Dieu, touché de compassion, donne alors une révélation nouvelle et des lois positives plus amples, s'ensuit-il que Dieu ait changé? De toute éternité il avait prévu et résolu ce qu'il exécute dans le temps. C'est l'homme qui a changé, il est devenu plus aveugle et plus méchant, il lui faut des lois plus détaillées : de la société domestique il a passé à la société civile et nationale; voilà de nouveaux besoins : est-il indigne de la sagesse et de la bonté de Dieu d'y pourvoir?

§ V.

Deuxième objection : Une religion révélée serait contraire à la loi naturelle.

Deuxième objection. Si par la loi de nature, Dieu a laissé à l'homme la liberté sur les choses indifférentes, comment a-t-il pu la lui ôter ensuite par la loi positive? Ce qui est une superstition, selon la loi de nature, ne peut pas devenir partie de la vraie religion, puisque la superstition consiste à donner aux choses indifférentes autant de valeur qu'aux vertus les plus essentielles.

Dans ce cas, Dieu aurait dû rendre ses lois positives aussi claires que la loi naturelle, dont la raison est le seul interprète; prévenir les erreurs même involontaires, donner du moins à ses lois autant d'évidence qu'aux choses qui nous intéressent beaucoup moins. On ne comprendra jamais que Dieu n'ait révélé ses volontés qu'à un petit nombre d'hommes, d'une manière qui a produit mille erreurs nouvelles et les plus funestes dissensions du monde : cette conduite de Dieu serait une injuste partialité; le salut dépendrait du hasard et du lieu dans lequel on est né (2107).

Réponse. Tout cela est faux. Prenons pour exemples des lois positives, l'observation du sabbat, et la défense de manger du sang; supposons que Dieu n'ait pas imposé ces deux lois dès la création, mais longtemps après : la première, afin de conserver la notion de Dieu créateur; la seconde, afin d'inspirer à l'homme l'horreur de l'homicide. Cela posé :

Il est clair, qu'avant l'établissement de ces deux lois, il n'y avait point de loi naturelle qui ordonnât de violer le sabbat et de manger du sang; il y avait seulement permission, ou liberté non gênée par une loi. Il est donc faux que les deux lois, portées ensuite, soient contraires à la loi naturelle; autrement toute loi civile, qui défend ce que la loi naturelle permet, serait un attentat contre le droit naturel.

Il est encore faux qu'observer le sabbat, s'abstenir du sang, soit une superstition selon la loi naturelle; ce que cette loi n'ordonne ni ne défend, n'est ni religion, ni superstition, selon cette loi. Il est absurde de nommer *superstition*, l'obéissance à une loi positive, fondée sur un motif louable et utile au genre humain.

Observer le sabbat, s'abstenir du sang, n'étaient point des choses indifférentes, même avant la loi positive; il n'est point indifférent de reconnaître un Dieu créateur, d'avoir plus ou moins d'horreur de l'homicide. Dès qu'une chose est *utile*, Dieu peut la commander; dès qu'elle est *dangereuse*, il peut la défendre. Toute loi positive qui tend à rendre plus sûre, plus facile, plus générale, l'observation de la loi naturelle, n'est point indifférente : or telles sont les deux dont nous parlons, et toutes celles que Dieu a portées.

Il devait donc, disent les déistes, les rendre aussi claires que la loi naturelle. Je soutiens qu'il les a rendues plus claires. Il est moins aisé et plus rare de se tromper sur le sens et l'étendue des lois positives, que sur les obligations de la loi naturelle : celle-ci n'a été bien connue que chez les peuples qui ont reçu des lois positives par révélation.

Dieu devait prévenir les erreurs involontaires. Mais les déistes savent-ils ce que Dieu a fait ou n'a pas fait pour prévenir toutes les erreurs? Ont-ils vu combien de grâces il a données ou refusées aux infidèles et aux autres hommes?

Comment prouveront-ils que les erreurs de l'homme ont été *involontaires?* L'Ecriture sainte nous dit que Dieu a donné des grâces à tous; donc tous ont péché volontairement.

Il devait donner aux lois positives la même évidence, qu'aux choses qui nous intéressent beaucoup moins. Cela est faux. Il n'a pas donné cette évidence à la loi naturelle; elle n'est pas aussi évidente que les vérités de calcul; c'est une objection des athées.

Enfin, il est faux que Dieu ait agi avec partialité, en donnant la révélation à un peuple plutôt qu'à un autre; que cette révélation ait causé des erreurs et des dissensions; que le salut dépende du hasard, etc. Toutes ces plaintes absurdes seront réfutées dans la suite.

§ VI.

Troisième objection : Il est faux que la loi naturelle n'ait pas été connue.

Troisième objection. On suppose que la lumière naturelle ne suffisait pas pour connaître la loi de nature, que les philosophes même n'ont pas pu la découvrir; c'était donc la faute de Dieu et non celle de l'homme. Ces philosophes étaient des sages qui ont fait tout leur possible pour connaître la vé-

(2107) Tindal., c. 1, 2, 10, 14.

rité et pour l'enseigner. Saint Paul dit que Dieu leur a fait connaître tout ce qu'on peut savoir de Dieu (2108); ils n'étaient donc pas dans l'erreur.

L'on ajoute que les hommes avaient oublié la loi naturelle et ne l'observaient plus. Si cette raison était bonne, il faudrait que Dieu renouvelât tous les jours la révélation, puisque, malgré l'Evangile, les hommes n'observent pas mieux la loi naturelle qu'autrefois. Ce n'est pas faire beaucoup d'honneur à la révélation, que de la supposer arrivée dans un temps où la lumière naturelle était à peu près éteinte; alors une religion fausse et absurde a pu prévaloir aussi aisément qu'une croyance vraie et raisonnable (2109).

Réponse. Il suffit d'interroger notre propre conscience, pour savoir si, quand nous péchons, Dieu en est la cause : saint Paul en appelle à ce témoignage même, pour disculper la Providence de l'aveuglement des païens et des philosophes (2110). *Ce que la raison*, dit-il, *connaît de Dieu, leur a été découvert, Dieu le leur a mis sous les yeux ; sa puissance éternelle et sa divinité se montrent dans ses ouvrages depuis la création, de manière qu'ils sont inexcusables, parce qu'ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas honoré comme Dieu*, etc. (2111). De quel front les déistes osent-ils soutenir, malgré l'Apôtre, que ces philosophes étaient des sages, des hommes de bien, qui ont fait tout leur possible pour connaître et pour enseigner la vérité?

L'auteur de l'objection dit ailleurs, que ce n'est point par défaut de sagesse ou de bonté en Dieu, ni de raison dans l'homme, que la religion est si mal connue, et mêlée avec tant de fausses institutions (2112) : à qui donc en est la faute?

Quand il serait vrai que, sous l'Evangile, la loi naturelle est aussi mal observée qu'autrefois, elle est du moins mieux connue; ce livre divin parle hautement et condamne les prévaricateurs; une nouvelle révélation ne leur apprendrait rien de plus. Mais il est faux que, chez les nations chrétiennes, la loi naturelle soit violée aussi publiquement et aussi impunément que chez les nations infidèles.

Qu'importe que la révélation soit arrivée dans un temps où la lumière naturelle était presque éteinte? C'est elle qui l'a rallumée. Dira-t-on que le soleil ne pourrait nous éclairer, s'il paraissait à minuit? A l'éclat de ce flambeau, les païens ont vu que ce qui leur semblait permis par la loi naturelle, était défendu, et que ce qu'ils prenaient pour des vérités étaient des erreurs. Ce n'est donc pas en épaississant les ténèbres que le christianisme a prévalu, mais en les dissipant.

§ VII.

Quatrième objection : Les vraies et les fausses révélations ont les mêmes preuves.

Quatrième objection. Les religions les plus fausses s'attribuent les mêmes preuves que celle que l'on suppose vraie. Dans toute croyance, on dit qu'elle a été révélée autrefois à des hommes trop sages pour être trompés, et trop honnêtes gens pour tromper les autres; qu'elle n'a pas pu changer, vu le zèle que les hommes ont naturellement pour leur salut et pour celui de leur postérité; qu'il y aurait eu de la folie à vouloir introduire une nouvelle doctrine comme ancienne, si jamais on n'en avait entendu parler. Malgré ce bel argument, les erreurs et les fables n'ont pas laissé de pénétrer partout. Si les prêtres des autres nations ont été tous des imposteurs, à quel titre aurons-nous confiance aux nôtres? Toutes vantent leurs traditions, leurs miracles, les aveux de leurs adversaires, le nombre et les vertus de leurs prosélytes, le concert qui règne entre eux : si ces preuves sont bonnes, les païens étaient très-bien fondés à ne pas embrasser le christianisme.

Les miracles, disaient les philosophes, sont pour les fous, et les raisons pour les sages. Selon le savant Huet, il n'y a de miracles dans la Bible que ceux que l'on trouve dans les historiens du paganisme. Quand il y en aurait eu autrefois, nous ne pourrions pas être certains aujourd'hui, ils ne peuvent faire impression que sur ceux qui les ont vus; un mort ressuscité, des malades guéris, qu'est-ce que cela prouve (2113)?

Réponse. Nous convenons que, dans toutes les sectes et dans toutes les opinions, l'erreur cherche à se revêtir des couleurs et des armes de la vérité; ainsi les matérialistes se servent, pour établir l'athéisme, des mêmes arguments dont d'autres incrédules font usage pour introduire le déisme : quel avantage en résulte-t-il en faveur des déistes? La question n'est pas de savoir si les fausses religions vantent leurs preuves, mais si elles en ont.

Mais il est encore faux que toutes emploient les mêmes arguments, du moins de la même manière. Les Chinois attribuent leur religion à Fo-hi ; ils ne disent point que cet empereur ait eu une révélation ou qu'il ait fait des miracles. Les Indiens rapportent la leur à Brahma; c'est un personnage en l'air, un attribut de Dieu personnifié, et ils conviennent que leur croyance a changé. Les Egyptiens ne citaient aucun fondateur de leur religion; ils disaient que les dieux avaient habité autrefois en Egypte. Les Grecs, Platon lui-même, jugeaient que la leur avait été instituée par les enfants des dieux; ceux-ci étaient les anciens Pélasges, peuple sauvage et ignorant. Les Romains citaient Romulus et Numa; mais Varron, Plutarque et d'autres convenaient que le culte n'était plus à Rome tel que Numa l'avait établi. Où sont dans toutes ces religions les preuves de révélation? Tous les peuples

(2108) *Rom.* I, 9.
(2109) TINDAL, c. 12, 13, 14.
(2110) *Rom.* I, 15.
(2111) *Rom.* I, 9.
(2112) TINDAL, c. 13, p. 251.
(2113) TINDAL, c. 11, 12, 13; *Lettre sur la relig. essent. à l'homme*, tome I, introduction; *Le bon sens*, § 127.

en sentaient la nécessité; mais ils n'en prouvaient pas l'existence.

Les prêtres des fausses religions ont été moins imposteurs que les philosophes. Subjugués par les erreurs anciennes et populaires, ils n'ont fait que les transmettre telles qu'ils les avaient reçues, au lieu que les philosophes les ont appuyées par leurs sophismes, souvent sans y croire, et par principe de politique.

Nous voudrions savoir chez quelle nation païenne il y avait des traditions authentiques, des miracles avérés, des aveux faits par leurs adversaires, du concert parmi les mythologues. Autant de villes différentes, autant de traditions opposées; on peut le voir dans Pausanias. Cependant ces miracles prétendus n'étaient pas seulement pour les fous; Celse, Julien, Porphyre, Hiéroclès, Maxime de Madaure, etc., faisaient semblant d'y croire; Socrate et Platon renvoyaient aux oracles; les stoïciens approuvaient la divination. Jamais le savant Huet n'a dit l'absurdité qu'on lui attribue, ni confondu les miracles de la Bible avec les faux prodiges du paganisme.

Lorsqu'un homme se dit envoyé de Dieu et prêche une doctrine de sa part, les morts qu'il ressuscite, les malades qu'il guérit par une parole, prouvent que ce n'est pas un imposteur, et que l'on doit le croire. Quand ces miracles seraient moins frappants pour nous que pour ceux qui les ont vus, ce désavantage est compensé par d'autres raisons. Les païens et les Juifs avaient les préjugés d'éducation à vaincre, des dangers à courir, souvent la mort à braver; nous ne sommes plus dans ce cas. Le prodige de l'établissement de l'Evangile n'était que prédit, nous le voyons accompli. Nous sommes confirmés dans notre foi, par les travers dans lesquels ont donné les incrédules de tous les siècles; ce n'est pas une légère preuve aux yeux d'un homme sensé.

§ VIII.

Cinquième objection : Le salut ne peut pas dépendre du lieu ou l'on est né.

Cinquième objection. « La foi des enfants et de beaucoup d'hommes est une affaire de géographie. Seront-ils récompensés d'être nés à Rome plutôt qu'à la Mecque? On dit à l'un que Mahomet est le Prophète de Dieu, à l'autre que c'est un fourbe : tous deux croient. Chacun des deux eût affirmé ce qu'affirme l'autre, s'ils se fussent trouvés transposés. Peut-on partir de deux dispositions si semblables, pour envoyer l'un en paradis, et l'autre en enfer (2114)? »

Réponse. La religion prétendue naturelle des déistes est aussi une affaire de géographie : s'ils étaient nés à la Mecque ou dans les terres australes, ils ne seraient certainement pas déistes.

Ce n'est point la vérité, ou l'erreur, prises au hasard et sans réflexion, qui conduisent l'homme en paradis ou en enfer; mais le choix volontaire de l'une ou de l'autre, la manière dont chaque particulier use des lumières et des secours qu'il a reçus. Pour être sauvé, ce n'est point assez d'être né dans la vraie religion, il faut encore en remplir les devoirs; elle a grand soin de nous en avertir.

Avoir été élevé dans le sein de la vérité, est sans doute un très-grand bonheur pour l'homme : il est alors dispensé de toute discussion pénible, et d'un examen souvent fort difficile : il est plus favorisé dans un sens que le philosophe né avec un génie supérieur; mais l'étendue de ses obligations est égale à celle de ses lumières. Un très-grand malheur, au contraire, est d'avoir sucé l'erreur avec le lait; c'est une tentation terrible. Quelque difficulté qu'il y ait à la vaincre, cela n'est pas impossible, puisque plusieurs ont renoncé au judaïsme et au paganisme dans lequel ils étaient nés, pour embrasser le christianisme au péril de leur fortune et de leur vie. Mais nous ne serons jamais en état de décider jusqu'à quel point tel homme peut être coupable ou excusable, et nous n'avons pas besoin de le savoir.

Un enfant très-bien organisé est perverti dès le berceau par les leçons, par les exemples, par les occasions qu'il trouve dans sa famille; il persévère dans le crime, vit et meurt en réprouvé. S'il avait eu des parents vertueux et chrétiens, il aurait été bon citoyen, homme religieux et prédestiné. En conclurons-nous que son sort éternel est un pur hasard, un effet de la faute d'autrui, que Dieu est injuste à son égard?

§ IX.

Sixième objection : Il y a des preuves, il y a aussi des objections.

Sixième objection. « Si je vois en faveur de la révélation des preuves que je ne puis combattre, je vois aussi contre elle des objections que je ne puis résoudre. Ne sachant à quoi me déterminer, je ne l'admets ni ne la rejette; je rejette seulement l'obligation de la reconnaître, parce que cette obligation prétendue est incompatible avec la justice de Dieu, et que, loin de lever par là les obstacles au salut, il les eût multipliés, il les eût rendus insurmontables pour la plus grande partie du genre humain. A cela près, je reste sur ce point dans un doute respectueux (2115). »

Réponse. Les déistes ont deux poids et deux mesures. Quoique l'on fasse aussi, contre la religion naturelle des objections qu'ils ne peuvent résoudre (2116), ils y croient cependant et ne voient rien d'injuste dans l'obligation de l'embrasser : et parce que l'on fait contre la révélation des arguments qui leur paraissent insolubles, ils prétendent que l'obligation d'y croire serait

(2114) *Emile*, t. II, p. 325; TINDAL, c. 13, p. 212; *Pensées philosophiq.*, n. 29 et 35; *Le bon sens*, § 127.

(2115) *Emile*, tome III, page 164; TINDAL, chap. 13.

(2116) *Ibid.*, p. 30 et 91.

incompatible avec la justice divine : Est-ce là raisonner ?

Partisan zélé de la religion naturelle, l'auteur d'*Emile* en a donné les preuves principales, et a laissé de côté les objections. Ennemi déclaré de la révélation, il a lancé contre elle toutes les objections qu'il a pu recueillir, et n'a rien dit des preuves directes : est-ce là procéder de bonne foi ?

Si les déistes étaient sincèrement fâchés de ne pas être persuadés, pourquoi chercher à troubler, par leurs objections, la foi et le repos de ceux qui croient à la révélation ? Lorsque les athées attaquent la religion naturelle, les déistes disent, avec raison, que cette témérité est punissable ; ils attaquent de même la révélation, et ils nomment leur audace un doute respectueux.

Pour nous, qui ne cherchons point à faire illusion, nous alléguons non-seulement les preuves, mais encore les objections de nos adversaires, et nous démontrons qu'elles ne sont point insolubles : jamais aucun incrédule n'a eu la même candeur.

Loin de multiplier les obstacles au salut, la révélation a levé le plus grand de tous ; l'ignorance et la dépravation, qui faisaient méconnaître à tous les peuples les dogmes et les préceptes les plus clairs de la religion naturelle. Quant aux nations auxquelles elle n'a point été annoncée, en quel sens leur a-t-elle rendu le salut plus difficile ? Voilà ce qu'il aurait fallu nous apprendre ?

§ X.

Septième objection : Tous les peuples donnent la seconde place à la religion naturelle.

Septième objection. L'auteur des *Pensées philosophiques* a voulu montrer que la religion naturelle doit être préférée à toutes les autres ; voici son raisonnement : « Cicéron, ayant à prouver que les Romains étaient le peuple le plus belliqueux de la terre, tire adroitement cet aveu de la bouche de leurs rivaux : « Gaulois, à qui le céderiez-vous en « courage, si vous le cédiez à quelqu'un ? Aux « Romains. Parthes, après-vous, quels sont « les peuples les plus courageux ? Les Ro- « mains. Africains, qui redouteriez-vous, si « vous aviez à redouter quelqu'un ? Les « Romains. » Interrogeons, à son exemple, le reste des religionnaires, vous disent les déistes : Chinois, quelle religion serait la meilleure, si ce n'était la vôtre ? La religion naturelle. Musulmans, quel culte embrasseriez-vous, si vous abjuriez Mahomet ? Le naturalisme. Chrétiens, quelle est la vraie religion, si ce n'est la chrétienne ? La religion des Juifs. Quelle est la vraie religion, si le Judaïsme est faux ? Le naturalisme. « Or, ceux, continue Cicéron, à qui l'on ac- « corde la seconde place d'un consentement « unanime, et qui ne cèdent la première « à personne, méritent incontestablement « celle-ci (2117). »

Réponse. Aucun peuple n'a de la religion prétendue naturelle, la même idée que les déistes. Qui avouera que sa religion et la religion naturelle sont deux religions opposées, comme les Romains, les Gaulois, les Parthes, étaient des peuples divers et rivaux ? Les Chinois et les Musulmans ne connaissent d'autre religion naturelle que la leur ; les Juifs et les Chrétiens n'en admettent point d'autre que celle que Dieu a révélée à nos premiers pères ; ils soutiennent que le naturalisme n'est pas une religion. Tous sont donc bien éloignés de donner la réponse que notre déiste leur prête.

En quoi consiste la religion naturelle des déistes ? A croire les dogmes qu'il plaît à chacun d'eux d'envisager, comme dictés par la raison, sans s'informer si d'autres les croient ou ne les croient pas, sans pouvoir décider si tout homme est obligé ou non de croire la même chose. Voici donc quel serait le sens de la réponse attribuée aux vrais religionnaires. Si notre religion est fausse, il est permis à chacun de s'en faire une selon son goût, de croire et de nier ce qu'il voudra, de n'en point avoir s'il le juge à propos. Quel avantage les déistes peuvent-ils tirer de là ?

Nous soutenons hardiment que, si le christianisme est faux, il ne peut y avoir de religion vraie ; il faut se jeter dans l'athéisme, ou dans le pyrrhonisme : nous l'avons démontré par la marche même des incrédules. Le déisme n'est qu'un plan d'irréligion mal raisonné, dans lequel un bon logicien ne peut demeurer ferme ; par là même, nous allons prouver que cette prétendue religion naturelle est impossible.

D'autre côté, les athées conviennent que si leur système n'est pas vrai, il faut embrasser non le déisme, mais la révélation ; les déistes et les sociniens avouent qu'il vaut beaucoup mieux être chrétien qu'athée ; les pyrrhoniens tombent d'accord que, s'il faut absolument une religion, le christianisme est la moins mauvaise. Donc, c'est à notre religion, et non au naturalisme, que ses adversaires accordent au moins la seconde place d'un consentement unanime.

ARTICLE III.

La prétendue religion naturelle des déistes est impossible, selon leurs principes.

§ I.

Les incrédules exaltent la raison et la dépriment.

Quand il est question d'attaquer la révélation, la voie d'autorité, la nécessité de la foi, les incrédules exaltent la pénétration, les forces, les droits de la raison humaine. Selon eux, les théologiens qui veulent captiver l'homme sous le joug de la parole divine, ne cherchant qu'à le soumettre à leurs idées, et à l'abrutir ; ils lui enlèvent le plus beau de ses priviléges, qui est de se conduire par ses propres lumières : c'est une injure faite à la sagesse du Créateur de supposer qu'il n'a donné à l'homme la raison que pour lui en interdire l'usage, etc. L'éloquence irréligieuse ne tarit point sur ce beau sujet de déclamation.

(2117) *Pens. phil.*, n. 62.

L'intérêt du moment vient-il à changer? Autre langage. Ils se réunissent pour décrier la raison humaine; ils la rabaissent au-dessous de l'instinct des brutes. « Quoiqu'on nous répète tous les jours, disent les athées, que l'homme est un être raisonnable, il n'y a qu'un très-petit nombre d'individus qui jouissent réellement de la raison.... soit par le vice de leur organisation, soit par les causes qui la modifient, leurs expériences sont fausses, leurs idées confuses et mal assorties, leurs jugements erronés, etc. (2118). »

De leur côté, les déistes rassemblent toutes les erreurs, les absurdités, les crimes, dont la plupart des religions sont souillées, pour faire voir que l'homme n'écouta jamais la raison. Après ce beau panégyrique, ils viennent gravement nous dire qu'en fait de religion, l'homme ne doit suivre d'autre guide que sa raison, et s'en tenir à ce qu'elle lui prescrit. Pour comble de sagesse, et toujours en écoutant la raison, les uns nous enseignent le déisme, les autres le matérialisme et les autres le pyrrhonisme.

Nous n'adoptons ni l'un ni l'autre de ces excès, mais nous leur disons à tous : Ou vous avez un antidote pour prévenir cet abus de la raison, duquel, selon vous, l'homme a toujours été coupable; ou vous n'en avez point. Si vous l'avez, commencez par en faire usage et vous accorder avec vous-mêmes. Si vous n'en connaissez point, c'est une dérision de soutenir que pour guérir l'homme, il faut le livrer à la cause même de sa maladie: à la folle confiance qu'il a toujours eue à sa raison.

Mais il ne l'a pas écoutée... Tous vous soutiennent qu'ils l'écoutent et qu'ils la suivent; que c'est vous-mêmes qui déraisonnez. Qui terminera la contestation?

Une autre erreur des incrédules est de raisonner sur la force ou la faiblesse de la raison, comme si Dieu n'y ajoutait point de grâces surnaturelles; c'est l'hérésie des pélagiens que l'Eglise a solennellement proscrite.

§ II.

Le peuple est incapable de se former une religion.

1° Si la raison doit être la seule règle de ce qu'il faut croire et pratiquer, le peuple sera-t-il l'artisan de sa religion? Alors il doit être polythéiste et idolâtre. Selon les incrédules, ce sont là les premières notions qui viennent à l'esprit des ignorants. Consultera-t-il les philosophes? Les uns lui enseigneront le déisme, les autres le matérialisme : les premiers lui diront qu'il lui faut une religion : les seconds qu'il n'en doit point avoir. Sera-t-il dirigé par les lois? Selon nos graves docteurs, toute loi qui prescrit une religion particulière est absurde; il faut une tolérance illimitée, une indifférence parfaite pour toutes les religions et pour tous les systèmes.

Dieu n'en a pas jugé ainsi; dans tous les temps il a voulu que l'homme eût une religion, et il a daigné la lui enseigner. La plupart n'en ont point voulu, ils s'en sont fait une à leur gré; ils ont donc suivi à la lettre l'avis et la méthode des incrédules.

Cependant la raison dicte à tous que Dieu seul a droit de nous prescrire ce qu'il veut que l'homme croie et pratique; de quelque manière que sa volonté nous soit connue, nous ne sommes pas moins obligés d'obéir. La manière la plus simple et la plus naturelle de nous donner une religion, est l'éducation; il fallait donc une déclaration positive de la volonté divine dont on pût instruire les enfants dès le berceau : quand le déisme serait une religion, il faudrait encore l'enseigner ainsi pour en faire une religion populaire.

On nous dit que la raison humaine a fait des progrès. Oui, chez les nations éclairées par le christianisme, ils sont nuls ailleurs. Les peuples infidèles sont aussi superstitieux, presque aussi barbares qu'ils l'étaient il y a deux mille ans; parmi nous, le peuple serait aussi grossier et aussi stupide qu'autrefois s'il n'était instruit de la religion dès l'enfance. Les philosophes modernes, dès qu'ils ferment les yeux à cette lumière, retombent aussi bas que les anciens.

Ils sont convenus d'abord que le christianisme est la meilleure de toutes les religions; à présent ils soutiennent que c'est la plus mauvaise : ils avouaient qu'il faut une religion pour le peuple; ils prétendent aujourd'hui qu'elle le rend fanatique et insensé. Ils sont d'avis que pour le repos du genre humain, il faut étouffer l'idée de Dieu; que cependant l'athéisme, ainsi que toutes les sciences profondes, n'est point fait pour le peuple. Ils jugent que, vu la variété de l'organisation, tous les hommes ne peuvent penser de même, et ils ont formé le projet d'inspirer à tous la même indifférence pour la religion.

Tels sont les merveilleux progrès de la raison humaine après deux mille ans de disputes; tel est le flambeau lumineux qui doit seul éclairer l'homme dans la fabrique d'un plan de religion.

§ III.

Elle ne peut être démontrable à tous les hommes.

2° Les déistes veulent une religion démontrable; peut-elle l'être pour tous les hommes? L'auteur d'*Emile* pense qu'un sauvage est hors d'état de comprendre les démonstrations de l'existence de Dieu; qu'un jeune homme de quinze ans n'est pas encore assez formé pour être instruit de la religion; que les femmes doivent se borner à savoir ce que l'on croit, sans s'informer des raisons pour lesquelles on le croit. Il y a donc, selon lui, au moins les trois quarts du genre humain qui sont incapables d'avoir une religion, sinon par la voie d'autorité, ou par une confiance raisonnable à ceux qui les instruisent.

(2118) *Système de la nature*, tome I, ch. 9, page 152.

Bien plus, après la publication même de l'Evangile, les philosophes païens n'ont jamais su saisir les démonstrations de l'unité de Dieu, et de la nécessité de son culte exclusif; ils ont soutenu l'idolâtrie de toutes leurs forces : et l'on prétend qu'aujourd'hui tous les hommes, sans exception, sont en état de se démontrer les dogmes de la religion naturelle sans avoir besoin d'un autre guide que la raison. Nous demandons par quel prodige la raison, si faible autrefois, est devenue si puissante de nos jours.

On dira que par la voie de l'éducation et de l'autorité, l'erreur peut s'insinuer aussi bien que la vérité. Soit. Il en est de même de tout autre moyen d'instruction, et il ne s'ensuit rien.

3° Il est contre le bon sens de vouloir que l'homme apprenne sa religion par un autre moyen que celui par lequel il connaît les autres devoirs d'humanité et de société. Or, il apprend ceux-ci par l'éducation, par l'imitation, par la docilité à l'égard des autres hommes. Les philosophes mêmes conviennent que si l'homme était obligé de se conduire en toutes choses par la voie du raisonnement, le genre humain périrait bientôt. La législation serait-elle possible s'il fallait démontrer au peuple la justice et l'utilité de chaque loi civile avant d'exiger l'obéissance? Les esprits pointilleux, les cœurs pervers, les caractères jaloux de l'indépendance, ne veulent point de loi. Soumettre à l'examen de la raison toute institution qui gêne, c'est fournir aux passions des armes pour se révolter. Or, de toutes les institutions la plus gênante, pour la plupart des hommes, est la religion.

Aussi dans quels temps a-t-on coutume de se prévenir et de s'élever contre elle? C'est lorsque les nations sont corrompues par le luxe, par l'égoïsme, par le goût effréné des plaisirs, lorsque l'âme est énervée, le patriotisme étouffé, les vertus morales et civiles anéanties. Alors la philosophie paraît, enivre de sophismes tous les esprits, soumet à son tribunal les institutions civiles et religieuses, le dogme, la morale, les lois, le gouvernement, la politique, et condamne tout par le même arrêt. Que démontre-t-elle? Sa folie, rien de plus.

Pour nous soumettre aux usages et aux lois de la société, il faut une autorité humaine; pour nous subjuguer par la religion, il faut une autorité divine. Nous ferons voir, dans notre troisième partie, que cette autorité se trouve dans l'Eglise catholique.

§ IV.

La religion doit porter sur la certitude morale.

4° Il est absurde d'exiger, pour la révélation, un autre genre de certitude que la certitude morale poussée au plus haut degré. La religion, même naturelle, porte sur ce fondement quant à l'application de ses lois; les philosophes sont forcés d'y déférer comme le reste des hommes.

Un enfant transporté hors de la maison paternelle dès sa naissance, ne peut, à l'âge de raison, connaître ses parents ni en être connu que sur des témoignages. Qu'il soit né d'un roi ou d'un berger, cela est égal : les droits et les devoirs du sang ne peuvent être constatés autrement. S'il faut vérifier une généalogie de trois ou quatre siècles, la même difficulté retombe sur chaque personnage. La quantité de faits, de preuves, de titres qu'il faut rassembler est énorme; privera-t-on un homme de ses droits, ou le dispensera-t-on de ses obligations, parce que ni les uns ni les autres ne portent sur des démonstrations rigoureuses? Pourquoi donc admettre contre la religion révélée, un genre d'objections qui seraient regardées comme absurdes à l'égard de tout autre fait, quand même le sort, la paix, le bonheur d'une nation entière en dépendraient?

Les déistes poussent l'entêtement jusqu'à soutenir qu'aucune preuve morale, telle que l'écriture, les livres, la tradition, les témoignages, les monuments, ne peut jamais nous instruire sans danger d'erreur. Cette prétention, qui passe pour une preuve de sagacité en fait de religion, ferait mettre aux Petites-Maisons un philosophe qui voudrait l'appliquer à tout autre objet.

5° Pour que la religion prétendue naturelle devienne une religion publique et populaire, ce n'est pas assez que chaque particulier soit assez éclairé pour la connaître, il faut encore qu'il ait assez de courage pour la professer et la pratiquer. Depuis la naissance du monde, a-t-on vu ce phénomène chez un seul peuple? Les philosophes ont retenu la vérité captive et l'ont trahie; saint Paul le leur reproche, et le fait est prouvé d'ailleurs. Que pouvaient faire alors les ignorants?

6° En deux mots, la révélation est le plan que Dieu a suivi dès le commencement du monde : donc c'est le seul sage. La religion des patriarches, celle des Juifs, celle que Jésus-Christ a établie, portent sur des faits, ou plutôt sont un seul fait éclatant continué pendant soixante siècles; hors de là, point de religion vraie. Toutes les nations qui se sont écartées de ce plan divin et seul praticable sont tombées dans l'erreur. Elles y ont été entraînées, non par des témoignages trompeurs, par des traditions fabuleuses, par de faux inspirés, mais par de faux raisonnements. Nous allons le démontrer, soit à l'égard de l'erreur générale, soit à l'égard des absurdités particulières; il en résultera que les déistes ont très-grand tort de les attribuer à la révélation, puisqu'elle n'a eu au contraire d'autre but que de les en préserver. Cette discussion est importante.

Un écrivain moderne, très-instruit, reconnaît que, dans l'origine, la superstition eut pour principe l'impatience de se délivrer d'un mal présent; qu'elle fut entée sur la médecine et non sur la religion (2119); nos remarques serviront à confirmer

(2119) *Hist. de l'Amér.*, par M. ROBERTSON, t. II, p. 491.

cette observation, sans déroger cependant à ce que l'Ecriture sainte nous enseigne; savoir, que le démon, père du mensonge, a été le principal auteur des absurdités et des abominations de l'idolâtrie.

§ V.

Les fausses religions sont fondées sur de faux raisonnements.

Le polythéisme, qui est l'erreur générale, et l'idolâtrie, qui en est une conséquence, ont été fondés sur de faux raisonnements et non sur des faits. Tous les peuples sont partis d'un principe vrai ; savoir que tout corps en mouvement est mû par un esprit, par une intelligence, parce que la matière est inerte et passive de sa nature. De là ils ont conclu : donc tout corps qui a du mouvement, les astres, les éléments, les brutes, les plantes, sont animés par un génie ou par un esprit qui est un Dieu particulier : les philosophes mêmes ont adopté ce raisonnement. De là sont nées toutes les superstitions du paganisme, toutes les absurdités et les fables de la mythologie; nous l'avons fait voir dans un autre ouvrage (2120); d'autres écrivains l'ont prouvé encore plus savamment que nous (2121), et les athées mêmes en conviennent (2122).

De là tous les phénomènes, tous les faits naturels les plus vrais et les plus simples, ont été pris pour des événements surnaturels, pour des effets ou pour des signes de la volonté des dieux. Les généalogies, les métamorphoses, les exploits, les crimes des dieux ou des héros, ne sont souvent que des faits naturels mal exprimés et mal conçus ; ce n'est qu'une conséquence du premier sophisme duquel on est parti. Ici ce ne sont point les preuves morales qui pèchent, puisque les faits sont vrais; c'est le raisonnement.

Si les imaginations, une fois échauffées par cette erreur, ont cru voir ce qu'elles ne voyaient pas; si quelques imbéciles ont rêvé, si des fourbes ont inventé de faux miracles pour accréditer une dévotion particulière, ils ne sont venus qu'en sous-ordre à l'appui de l'erreur générale déjà établie sur de faux raisonnements.

Il est clair que les religions des Egyptiens, des Indiens, des Chinois, des Grecs et des Romains, de tous les peuples barbares, n'étant autre chose que le polythéisme et l'idolâtrie variés sous différentes couleurs, ont toutes la même origine, sont fondées sur une erreur de physique, et non sur des événements fabuleux ou sur de fausses révélations forgées par les premiers auteurs. C'est encore sur des raisonnements philosophiques que le stoïcien Balbus établit le polythéisme, dans le second livre de Cicéron sur la *Nature des dieux;* que Celse et Julien regardent les astres comme des êtres animés, et pensent que les bêtes sont douées d'un esprit supérieur à celui de l'homme (2123).

Les prétendus inspirés qui sont venus à la suite, ne sont point les premiers auteurs de l'idolâtrie; ils n'ont fait tout au plus que régler la forme du culte extérieur; ils se sont dits envoyés pour donner des lois et non pour créer la religion : elle existait avant eux ; elle est l'ouvrage des peuples encore sauvages et barbares. Chez de tels peuples, il n'est pas nécessaire d'être magicien ni thaumaturge pour être regardé comme un homme divin.

Nous ne connaissons d'imposteurs avérés en fait de religion, que Zoroastre et Mahomet; tous deux ont employé la violence plus que l'inspiration ; leurs prétendus miracles ont été forgés par leurs disciples. Plusieurs sont peut-être des faits vrais et naturels pris mal à propos pour des prodiges.

§ VI.

Il en est de même de toutes les erreurs.

Si nous entrons dans le détail des erreurs particulières, nous verrons que de faux raisonnements y ont eu beaucoup plus de part que les fausses révélations, et que la religion primitive les aurait prévenus si les hommes avaient été plus fidèles à la garder.

Un déiste objecte, 1° la croyance des dieux médiateurs, de leur présence dans les statuts de leurs opérations en vertu des évocations, etc. Mais cette doctrine des dieux médiateurs est de Platon; Celse et Julien soutiennent qu'elle est plus raisonnable que celle de Moïse (2124). Porphyre raisonne en philosophe, lorsqu'il prétend que l'on ne doit point adresser le culte au Dieu suprême, mais seulement aux génies ou dieux secondaires (2125). Les stoïciens étaient zélés partisans de la divination; la magie et les évocations faisaient partie de la philosophie théurgique. Le peuple sans doute a pu raisonner de travers, aussi bien que les philosophes, sans l'intervention d'aucun inspiré. Mais le culte exclusif d'un seul Dieu, commandé par la révélation primitive, coupait la racine à toutes ses folies.

On allègue, 2° l'effusion du sang, les mutilations, les homicides religieux, les mortifications excessives. Mais ces pratiques se trouvent chez les nations barbares qui ne connaissent aucune révélation; il y a une espèce de circoncision chez les insulaires d'Otahiti ; d'autres barbares se mutilent sans aucun motif de religion (2126). Le meurtre des femmes sur le tombeau de leur mari et des esclaves à la mort de leur maître, est venu du dogme de l'immortalité de l'âme mal entendu, et ce dogme subsiste même chez les sauvages. A la réserve de la circon-

(2120) *L'origine des dieux du paganisme*, etc.
(2121) V. le *Monde primitif*, etc., t. I.
(2122) *Système de la nature*, tome II, c. 2, p. 27, 32.
(2123) Celse, dans Orig., l. iv, num. 84 et suiv.
(2124) Celse, l. vii, n. 68; l. viii, n. 2.
(2125) *De l'abstin.*, l. ii, n. 34.
(2126) *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, t. I, p. 213 et s.

cision, dont nous examinerons ailleurs l'origine, aucun rite sanglant n'a été en usage sous la loi de nature, ni sous celle de Moïse; le christianisme les a extirpés partout où il a été reçu.

Les philosophes mêmes ont recommandé l'abstinence, le jeûne, la mortification des sens, non parce qu'ils supposaient la Divinité toujours irritée, mais parce qu'ils jugeaient ces pratiques utiles pour dompter les passions. Les pythagoriciens, les orphiques, jusqu'à des épicuriens, ont pensé sur ce sujet comme Zénon et les stoïciens; ils ne citaient sur ce point aucune révélation.

3° La dépense et la pompe extérieure dans le culte divin, les offrandes et les sacrifices. Cette pompe, toujours proportionnée au degré de richesse et de civilisation des peuples, a été jugée nécessaire, non en vertu de fausses traditions, mais pour inspirer aux hommes plus de respect pour la majesté divine. Les hommes ont tué les animaux pour se nourrir de leur chair; ils ont offert à la Divinité cet aliment comme ils lui avaient présenté les fruits de la terre, non parce que Dieu a besoin de nourriture ou de la vapeur des sacrifices, mais comme un tribut de reconnaissance. Les victimes humaines sont venues de la cruauté des anthropophages, de la crainte des dieux infernaux et non d'une fausse tradition. Qui en serait le premier auteur? La révélation primitive avait prévenu cette abomination; elle enseignait que Dieu est le seul auteur de la vie; qu'il avait assigné à l'homme les aliments dont il doit se nourrir; qu'il défendait l'effusion du sang; qu'il voulait que le corps de l'homme fût sacré même après la mort.

Le meurtre des enfants, l'usage de les exposer, de les vendre, de les destiner à la prostitution ou à l'esclavage, ont été suggérés par un intérêt sordide, par la paresse de les élever, par une fausse politique, par la lubricité. La révélation apprend aux hommes que Dieu est l'auteur de la fécondité; que les enfants sont un don de sa providence; qu'il les a créés à son image: donc elle proscrit tout usage insensé et barbare. Sans cesse on nous parle de fausses traditions: d'où sont-elles venues, sinon de faux raisonnements suggérés par les passions? Certains animaux en chaleur mangent les petits de leur femelle; plusieurs oiseaux tuent celui de leurs petits qui est le plus faible; ils n'y sont pas poussés par de fausses traditions.

Une des plus grandes absurdités du paganisme a été la foi aux aruspices et aux augures: il nous paraît qu'elle est venue, non d'une fausse inspiration, mais d'une expérience fort simple, de laquelle on a tiré de faux raisonnements. Avant de fonder une colonie, les anciens, pour savoir si l'air, l'eau, les plantes de tel canton étaient salubres, tuaient quelques animaux nourris sur ce sol, examinaient si leurs entrailles étaient saines: dans ce cas, ils jugeaient que la colonie prospérerait dans ce canton. Cette pratique était sensée, quelques rêveurs imaginèrent que puisque l'on pouvait lire dans les entrailles d'un animal, le sort futur d'une colonie, on pouvait y voir aussi le bon ou le mauvais succès de toute autre entreprise. Parce que certains oiseaux présagent le beau temps et la pluie, on conclut qu'ils pouvaient annoncer de même les autres événements. Est-ce sur de fausses inspirations que le peuple croit aux influences de la lune?

Lorsqu'un homme, agité par une passion violente, a pris pour inspiration divine un rêve qui le portait au crime, il n'a pas eu besoin des leçons d'un faux prophète pour se confirmer dans cette persuasion.

Si les hommes n'avaient imaginé des absurdités qu'en matière de religion, les déistes seraient pardonnables de croire que toutes sont fondées sur de fausses révélations et sur les rêves des imposteurs. Mais on n'a qu'à lire l'*Esprit des coutumes et des usages des différents peuples*, on verra que les usages ne sont ni moins insensés ni moins cruels que les rites religieux: faudra-t-il encore en accuser de faux prophètes? Les législateurs et les philosophes sont voulu justifier tous les abus par de faux raisonnements; les peuples ignorants sont encore de même. En général, il est beaucoup plus aisé de tromper les hommes par des sophismes, par l'intérêt mal entendu, par une fausse politique que par des fables religieuses.

La civilisation, chez tous les peuples, a été précédée par l'ignorance et la barbarie; dans cet état de stupidité, les hommes n'ont pas besoin d'imposteurs pour imaginer des absurdités. Ils en conservent une partie en passant à l'état de civilisation parce qu'ils ne changent pas aisément d'opinions et de mœurs: il n'est donc pas nécessaire que de prétendus inspirés prennent la peine de les tromper; ils savent bien s'égarer seuls et raisonner de travers sans les leçons d'aucun maître.

Il est donc très-faux que toutes les erreurs, les superstitions et les crimes, en fait de religion, soient venus des fausses révélations; que toutes ces folies aient été imaginées par les prêtres pour leur intérêt; que l'on n'ait jamais pensé à les justifier par la loi naturelle, mais par de fausses traditions (2127). Au contraire, il n'est point de loi insensée que l'on ait prétendu fonder sur la loi naturelle et sur le *dictamen* de la raison. Sur ce point d'érudition, comme sur tous les autres, les déistes sont fort mal instruits.

S'ensuit-il de ces observations que l'erreur des hommes a donc été invincible? Rien moins; puisque Dieu n'a jamais manqué de donner à tous des grâces pour suppléer à la faiblesse de la raison, tous ont été coupables en y résistant.

(2127) TINDAL, c. 8, p. 75; c. 11, p. 151.

§ VII.

Première objection : Dieu ne peut être changeant ni malicieux.

Première objection. Toute révélation nouvelle prouverait que Dieu est impuissant, changeant ou malicieux ; elle supposerait que Dieu n'a pas su ou n'a pas voulu, du premier coup, donner à sa religion la solidité ni la perfection requise ; il était plus simple de rendre tout à coup les hommes tels qu'il les voulait. Si le judaïsme a été une révélation vraie, émanée d'un Dieu saint, immuable, tout-puissant et prévoyant ; le christianisme est une impiété. La preuve que Dieu ne prend aucun intérêt aux différentes religions du monde, c'est que le paganisme, le christianisme, le mahométisme, ont successivement prévalu l'un sur l'autre et subjugué les mêmes contrées (2128).

Réponse. On sent bien que ce n'est plus ici du déisme, mais l'athéisme pur. De toute éternité, Dieu a voulu donner aux hommes la révélation en créant le genre humain ; la renouveler et l'augmenter à telle époque, lorsqu'elle commencerait à s'éteindre par la faute de l'homme, l'étendre enfin à toutes les nations ; cela s'est exécuté dans le temps comme il l'avait prévu et résolu. Ces trois révélations successives sont donc l'effet d'un seul et même acte de volonté coéternel à Dieu : qu'en résulte-t-il contre son immutabilité? Dieu est toujours le même : mais les hommes changent ; ce qui suffisait à leurs besoins dans un temps ne suffit plus dans un autre ; mais Dieu a prévu le besoin de toute éternité, et a préparé les remèdes pour toute la durée des siècles.

Chaque révélation suffisait pour le temps pour lequel elle avait été donnée ; ceux qui y étaient fidèles, étaient dans la voie du salut ; Dieu n'a donc mal pourvu dans aucun temps au salut de l'homme. Il n'exige de chaque particulier que les connaissances et les vertus qu'il a mises à sa portée ; il ne demande compte que de ce qu'il a donné ; ainsi nous l'enseigne l'Evangile (2129). Où est en cela l'impuissance, l'injustice, la méchanceté? Que les dons de Dieu soient naturels ou surnaturels, cela ne diminue en rien le crime de la résistance de l'homme.

Tantôt les déistes soutiennent que la révélation donnée à un peuple, préférablement à un autre, serait une injuste prédilection, une partialité ; tantôt ils disent que si le christianisme exige quelque chose de plus que la loi de nature, les Chrétiens sont de pire condition que les premiers hommes ; ainsi, selon eux, la révélation est tantôt un bienfait et tantôt un désavantage ; ils ne savent ce qu'ils doivent nier ou affirmer.

Mais Dieu pouvait rendre d'abord le genre humain tel qu'il le voulait ; cela eût été mieux.

Ces grands génies connaissent assez, sans doute, le système physique et moral de l'univers, la conduite visible ou invisible de la Providence, pour juger quel est le plan de conduite le plus sage et le meilleur, et pour donner à Dieu des avis. A son égard, le *mieux*, le *meilleur* est l'infini ; ils réduiront donc la toute-puissance divine à ne suivre aucun plan, puisqu'il y en a toujours un meilleur possible. Dès l'origine du monde, Dieu a rendu le genre humain *tel qu'il le voulait ;* il lui a donné tel degré de connaissance et de grâces qu'il lui plaisait, et suffisamment pour remplir les devoirs qu'il lui imposait ; mais l'homme, essentiellement libre, n'a pas toujours fait ce que Dieu lui commandait. Dieu veut sans doute que les incrédules soient raisonnables et reconnaissants ; il leur plaît d'être insensés et ingrats.

Il permet qu'une religion vraie se perde dans tel pays, et qu'une religion fausse s'y établisse, comme il permet les autres crimes et tous les désordres qui arrivent par la malice des hommes : les athées en concluent que Dieu ne se mêle point de ce qui se fait ici-bas ; c'est une absurdité. Les déistes devraient rougir d'adopter le même raisonnement. Un scélérat dit de son côté, s'il y avait un Dieu vengeur du crime, sans doute il m'aurait puni toutes les fois que j'ai osé le braver ; il ne l'a pas fait, je puis donc continuer à vivre sans crainte et sans remords. Applaudirons-nous à ce raisonneur ?

§ VIII.

Deuxième objection : Il ne commande rien sans nécessité

Deuxième objection. Dieu ne nous commande rien sans nécessité et sans utilité pour nous, autrement il agirait par caprice et sans raison ; il pourrait défendre demain ce qu'il commande aujourd'hui ; punir l'un, et récompenser l'autre pour la même action. Il ne commande que des vertus ; il n'exigera donc jamais, sous peine de damnation, une pratique qui, en elle-même, ne vaut pas mieux qu'une autre : cela ne servirait qu'à fournir aux enthousiastes le prétexte d'établir des lois à leur gré, et d'imprimer à des usages superflus le sceau de la Divinité. La religion, sans doute, consiste à imiter les perfections de Dieu ; et quelle perfection peut-on imiter en accomplissant des choses indifférentes et des lois arbitraires (2130)?

Réponse. Les déistes devraient commencer par prouver trois choses ; que Dieu doit nous rendre raison de ses lois ; que ce n'est pas un acte de vertu de lui obéir ; que la révélation a commandé des choses absolument inutiles.

Sans le dogme de la création, il est impossible de démontrer, en rigueur, l'unité et la spiritualité de Dieu ; donc ce dogme et la loi du sabbat, établie pour en conserver la mémoire, n'étaient point inutiles.

Quand on considère le nombre des meurtres qui se commettent chez les nations barbares, la brutalité qui leur fait boire le

(2128) *Le bon sens*, § 131, 139, etc.; TINDAL c. 1, p. 3 et 257

(2129) *Luc.* XII, 48

(2130) TINDAL, c. 3, 10, 11, 13, 14.

sang des animaux morts ou vivants, la facilité de répandre le sang humain, lorsqu'il n'y avait point encore de lois civiles ni de police ; on conçoit que la défense de manger du sang était très-utile dans les premiers âges du monde. Depuis l'établissement de la société civile, l'homicide est devenu moins facile et moins commun : Dieu a donc pu cesser de défendre l'usage du sang des animaux, sans aucun danger.

Selon les déistes, un sauvage qui n'adore point Dieu ne sera pas puni parce qu'il l'ignore; un homme instruit le sera pour cette négligence parce qu'il connaît Dieu : l'un est donc absous et l'autre condamné pour le même fait. Pourquoi n'en serait-il pas de même à l'égard d'une loi positive? On en abusera, sans doute, comme les déistes eux-mêmes abusent du raisonnement.

Dieu commande non-seulement des vertus, mais tous les moyens qui y conduisent et qui en facilitent la pratique. Par une expérience de six mille ans, il est prouvé que, sans lois positives, la loi naturelle n'a été connue ni observée nulle part : en quel sens ces lois peuvent-elles être indifférentes, arbitraires, superflues?

Lorsque nous adorons Dieu, que nous le prions, que nous le remercions, que nous lui obéissons, nous faisons sans doute des actes de vertu. Quelle perfection divine imitons-nous?

Enfin, nous avons démontré la liaison essentielle qu'il y a entre le dogme, la morale, les liens de société et les rites extérieurs; ces rites ne sont donc point indifférents.

§ IX.

Troisième objection : Aucune preuve de fait n'est à portée de tous les hommes.

Troisième objection. Quand Dieu donnerait une révélation, il ne pourrait la revêtir de preuves assez sensibles et assez générales pour être à portée de tous les hommes. En supposant vraie la religion chrétienne, le nombre des sectateurs est trop borné pour que Dieu ait opéré de si grandes choses en faveur de si peu de personnes.

Réponse. Nouveau triomphe pour les athées. Si Dieu, disent-ils, exigeait de l'homme une religion quelconque, il aurait les preuves de sa propre existence et les devoirs de la loi naturelle si sensibles, si frappants, si généraux, qu'aucune nation ni aucun particulier ne pourrait les méconnaître; il ne l'a pas fait. Est-il croyable que Dieu ait fait un ouvrage aussi grand qu'est la nature entière, pour un être aussi chétif que l'homme, qui le sert et lui obéit si mal, etc.? Lorsque les déistes auront satisfait à cette objection, nous ne serons pas embarrassés de répondre à la leur.

Quand un fait est réel et placé sous les yeux de l'univers entier, il est absurde d'argumenter contre sa possibilité. La révélation a eu des preuves puisqu'elle a été connue par les patriarches, par les Hébreux, par les Chrétiens. Ces preuves ont été *sensibles*, puisqu'elles ont fait impression sur un nombre d'hommes très-ignorants; *générales*, il est peu de nations connues, chez lesquelles il n'y ait des Chrétiens, des Juifs ou des mahométans; ces derniers professent l'unité de Dieu en vertu de l'ancienne révélation. Ces preuves sont *certaines*, puisqu'elles sont attaquées depuis dix-huit siècles par des ennemis de toute espèce qui n'ont pas encore pu les détruire.

Il est faux que la révélation soit inutile au plus grand nombre des hommes; ce plus grand nombre la connaît ou en tout ou en partie, et c'est un secours pour apprendre à la connaître plus parfaitement. Si un très-grand nombre résiste à cette grâce et en profite mal, cela ne prouve pas plus que leur résistance aux lumières de la raison : l'une de ces infidélités est la cause de l'autre.

Quand la révélation n'aurait opéré le salut que d'un million d'hommes depuis le commencement du monde, l'argument des déistes serait encore ridicule. Ils font si peu de cas du bonheur éternel, que le salut d'un million d'hommes leur paraît un objet indigne d'occuper la Divinité. On dirait, à les entendre, qu'il a fallu que Dieu fît de grands efforts, épuisât les ressources de sa puissance, troublât son propre bonheur, pour donner et pour établir la révélation. *Il a dit, et tout a été fait;* un seul acte de sa volonté a tout opéré dans l'œuvre de la grâce, comme dans la création de la nature. Il s'est joué, il se joue encore de la résistance des incrédules; ils servent, sans le savoir, à l'accomplissement des desseins de Dieu.

Dans le fond, que nous importe de pénétrer ces desseins dans toute leur étendue; de savoir combien d'hommes sont ou ne sont pas sauvés. Comment Dieu s'y prend pour justifier, à l'égard de tous, sa bonté, sa sagesse, sa justice; dès que notre conscience nous répond qu'elles éclatent singulièrement à notre égard. Serons-nous moins reconnaissants envers la Providence divine, parce qu'elle nous traite plus favorablement que beaucoup d'autres? Refuserons-nous le salut parce que Dieu ne semble pas le mettre assez à portée de tous? Le résultat de l'argument des déistes se réduit à dire : puisqu'il y a tant de mécréants dans le monde, je veux l'être aussi, et puisqu'il y a tant de gens qui ne seront pas sauvés, je ne veux pas l'être non plus.

Dès que l'Ecriture sainte nous enseigne que Dieu veut sauver tous les hommes et les conduire à la connaissance de la vérité (2131), il est évident que tous ceux qui ne se sauvent point sont damnés par leur faute.

ARTICLE IV.

La religion naturelle des déistes est un système très-pernicieux.

§ I.

Ce système approuve toute religion vraie ou fausse.

Cet article n'est qu'une conséquence évi-

(2131) *I Tim.* II, 4

dente de ce que nous avons dit et prouvé dans les précédents. Si le nom de *religion naturelle* en a imposé d'abord à ceux qui ne comprenaient pas le sens qu'y attachaient les déistes, il est temps de revenir de cette illusion. Ce n'est, dans le fond, qu'un système d'irréligion très-mal raisonné ; il consiste à n'être plus Chrétien, et à ne savoir ce que l'on doit croire ou ne pas croire. Il est fâcheux que les théologiens mêmes, en distinguant la religion naturelle d'avec la révélée, en traitant séparément de l'une et de l'autre, aient fourni, sans le savoir, des armes aux déistes. Quoiqu'ils ne prissent pas les termes dans le même sens, ils ont, contre leur intention, donné lieu à une équivoque dont leurs adversaires n'ont cessé d'abuser. Il est essentiel de la dévoiler et de poser pour principe incontestable qu'il n'y a ni ne peut y avoir d'autre religion naturelle vraie, que la religion révélée.

Quand on suppose, comme font les déistes, que l'homme ne doit à Dieu d'autre culte que celui qui lui est inspiré par sa raison, l'on doit conclure que si sa raison ne lui dit rien, il n'est tenu à rien ; que s'il ignore l'existence de Dieu et l'obligation de lui rendre un culte, sa religion naturelle est l'athéisme négatif; que si, par le préjugé d'éducation qui équivaut à l'ignorance, la religion fausse dans laquelle il a été élevé lui paraît raisonnable, il peut s'y tenir en toute sûreté; il est dispensé de s'informer s'il y en a d'autres dans le monde ou s'il n'y en a point. Quand même une autre religion lui serait annoncée, dès qu'elle lui paraît moins raisonnable que la sienne; dès qu'il y voit des dogmes qu'il ne comprend point, des préceptes dont il n'aperçoit ni la nécessité ni l'utilité, il peut et doit la rejeter.

Comme les opinions, les lois, les mœurs auxquelles un homme est accoutumé dès l'enfance, lui paraissent toujours les plus conformes à la raison, il est clair que le déisme est l'apologie complète de toutes les erreurs et de tous les crimes qui ont passé en coutumes chez les peuples barbares. Qu'on les interroge tous, il ne leur est jamais venu dans la pensée que leur croyance et leurs mœurs fussent opposées à la raison ; quoique, dans la vérité, elles soient contraires en plusieurs choses à la loi naturelle. Jusqu'à ce que l'on soit venu à bout de le leur démontrer, ils sont très-bien fondés à y persévérer.

Nous ne voyons pas pourquoi les nations chrétiennes ont moins ce privilége que les peuples barbares, et pourquoi les déistes déclament contre nous par préférence. Il nous paraît très-raisonnable de suivre les leçons de nos pères et de nos instituteurs comme font ces peuples grossiers ; de présumer que nos prédécesseurs dans la foi, ont eu pour le moins autant de bon sens que les déistes. Il est encore plus raisonnable d'ajouter foi à des envoyés de Dieu, lorsque leur mission est prouvée. Le culte que nous rendons à Dieu est donc celui que la raison nous dicte. Dans ce sens, notre religion est aussi naturelle que celle des déistes; nous obéissons à notre raison aussi bien qu'eux. Pourquoi donc les déistes, si indulgents à l'égard des religions les plus absurdes, sont-ils si révoltés contre la nôtre?

§ II.

Il autorise l'irréligion

Selon eux, pour qu'une religion soit naturelle, il faut qu'elle vienne de la raison *laissée à elle-même.* Mais nous avons déjà remarqué que quand un sauvage n'aurait reçu d'autres leçons que celles qu'il a pu emprunter des animaux, sa raison n'est plus laissée à elle-même, elle s'est instruite au moins par imitation. S'il a été enseigné par ses parents ou par d'autres hommes, voilà un secours étranger ajouté à sa raison. Si cette lumière reçue d'ailleurs n'empêche point que sa religion ne soit naturelle ; en quel sens la religion que nous ont donnée nos pères, nos instituteurs, nos pasteurs, n'est-elle plus naturelle ?

Certainement la raison des déistes n'a pas plus été laissée à elle-même que la nôtre. Instruits comme nous dans leur enfance, éclairés par les secours naturels ou surnaturels d'une société chrétienne, ils ont encore été endoctrinés par des philosophes de toutes les sectes, surtout par des sociniens et par des déistes anglais. Ils ne sont créateurs d'aucune preuve, d'aucun raisonnement, d'aucune nouvelle réflexion. Il n'est pas aisé de concevoir comment leur religion, qui est le résultat de tant d'emprunts, est plutôt naturelle que la nôtre.

Entendent-ils par religion naturelle celle qui ne vient point d'une révélation? Dans ce sens, toutes les religions fausses sont autant de religions naturelles; toutes ont été forgées par un abus très-naturel de la faculté de raisonner : nous l'avons prouvé. Quand l'homme serait encore cent fois plus idolâtre de la raison, il vaut mieux pour lui sans doute recevoir la vérité par la révélation que l'erreur par le raisonnement.

Si les déistes disent que leur religion est naturelle, parce qu'ils sont en état de s'en démontrer tous les articles de croyance et tous les préceptes de morale; soit. Les trois quarts du genre humain sont hors d'état de se rien démontrer; ils sont donc incapables d'avoir aucune religion : parmi les raisonneurs, il doit y avoir autant de religions que de têtes. Pour que la religion d'un déiste pût m'être naturelle, il faudrait que j'eusse précisément le même degré de raison, d'intelligence, de capacité naturelle ou acquise que lui. Si j'en ai moins, je ne puis me démontrer autant de vérités que lui. Si j'en ai plus, je puis apercevoir des vérités qu'il ne voit pas. Il lui est démontré, dit-il, que Dieu ne peut rien révéler. Il m'est démontré à moi que Dieu le peut ; qu'il l'a fait ; que quand il parle, il faut le croire; en croyant, j'agis aussi conséquemment et aussi naturellement qu'un déiste qui ne croit pas : ma

croyance est aussi naturelle que son incrédulité.

Tout enthousiaste soutient que ses opinions lui sont démontrées; la question est de savoir si c'est nous plutôt qu'un déiste qui nous livrons à l'enthousiasme. Un Turc soutient que le mahométisme lui est démontré ; s'il ne peut pas disputer contre la conscience d'un déiste, celui-ci n'a pas plus de droit de réclamer contre la conscience d'un Turc : il est donc fort inutile d'argumenter contre qui que ce soit.

Un athée jure que sa raison, loin de lui démontrer les vérités qui paraissent évidentes à un déiste, lui démontre le contraire. Les déistes, toujours armés de démonstrations, ont-ils converti beaucoup d'athées? Ils les ont fait naître.

Ils diront que les athées, les Turcs, les Chrétiens, etc., sont des raisonneurs de mauvaise foi. Voilà justement le reproche qui arme les uns contre les autres, aiguise le glaive des persécuteurs, etc.; mais pourvu qu'un homme ne soit pas chrétien, peu importe aux déistes qu'il soit athée ou croyant.

§ III.

Il ne satisfait à aucune difficulté.

De toutes ces bizarreries des déistes, il s'ensuit : 1° que leur prétendue religion naturelle n'est qu'une irréligion déguisée, la tolérance de toutes les opinions, excepté de la vraie. Par une inconséquence révoltante, en usant d'indulgence pour les religions les plus fausses, les déistes ont déclaré la guerre à la seule religion véritable, à la révélation continuée depuis la création jusqu'à nous. Ils ont senti qu'elle est la seule prouvée et en état de se soutenir; que le christianisme, qui est le dernier anneau de la chaîne, est inébranlable; aussi tous les traits qu'ils ont lancés contre lui sont retombés sur eux.

2° Que le déisme prête le flanc à tous les reproches que l'on fait aux religions révélées : ce point a été suffisamment prouvé.

3° La plus forte difficulté contre la révélation, est la même que celle que font les athées contre la Providence. Si le christianisme était nécessaire, pourquoi Dieu a-t-il attendu quatre mille ans? pourquoi n'a-t-il pas été annoncé en même temps à tous les peuples? pourquoi tous les hommes n'ont-ils pas des secours égaux pour l'embrasser? Si la loi de Moïse était utile, pourquoi a-t-elle été donnée aux Juifs seuls? Si Dieu s'est révélé aux patriarches, pourquoi a-t-il laissé éteindre si promptement cette lumière? Point de fin à toutes ces questions.

Les athées répliquent : Si Dieu veut du bien à tous les hommes, pourquoi les uns naissent-ils stupides, mal organisés, avec de mauvaise inclinations, pendant que d'autres ont de l'esprit et du penchant à la vertu? Pourquoi laisse-t-il certains peuples dans la barbarie, pendant qu'il fournit à d'autres le moyen de se civiliser et de s'instruire, etc.? Tout se réduit à demander pourquoi Dieu ne rend pas tous les hommes heureux et parfaits. C'est la question de l'origine du mal que nous avons discutée en son lieu. Nouvelle preuve que le déisme conduit directement à l'athéisme.

§ IV.

Première objection : Les seuls devoirs naturels contribuent au bien de tous.

Première objection. Dieu n'exige de ses créatures que ce qui contribue à leur bien : or, il n'y a que les devoirs de la loi naturelle qui contribuent au bien de tous; ceux mêmes qui les violent désirent qu'ils soient observés par les autres hommes : il n'en est pas ainsi des préceptes positifs. On ne doit donc point insister sur ce qu'exige la gloire de Dieu ; sa seule gloire est de faire du bien à ses créatures (2132).

Réponse. Il est faux que les devoirs imposés par la révélation ne soient pas utiles à tous. Ce sont les lois positives qu'elle nous a intimées qui ont fait réformer chez toutes les nations les abus contraires à la loi naturelle. Les déistes n'ont qu'à comparer l'état des nations chrétiennes avec celui des peuples infidèles et nous dire d'où est venue cette différence.

Nous ne prendrons point pour juges de l'importance des lois naturelles ou révélées les insensés qui les violent. Un débauché voudrait que ses semblables fussent aussi dépravés que lui ; une femme impudique souhaiterait qu'il n'y eût pas une seule épouse honnête ; les malfaiteurs cherchent des complices, les athées travaillent à faire des prosélytes pour diminuer leur honte et leurs remords. Un incrédule, au contraire, qui viole tous les devoirs positifs de religion, serait très-fâché que sa femme, ses enfants, ses domestiques pensassent et agissent comme lui. Sans faire mention de la gloire de Dieu ni de la pureté de son culte, la nécessité de la révélation est assez prouvée par les besoins de l'homme.

§ V.

Deuxième objection : Sans la révélation notre condition serait pire qu'autrefois.

Deuxième objection. Si la révélation nous impose des lois arbitraires, un Chrétien est de pire condition que ceux qui ont vécu sous la loi de nature : après avoir observé fidèlement celle-ci, il pourrait encore être damné pour n'avoir pas satisfait aux lois positives. Dieu n'a pas besoin de mettre notre obéissance à l'épreuve, et il n'est point de meilleure épreuve que la loi naturelle. Gêner notre liberté sans raison ce serait nous tenter et nous porter au mal (2133).

Réponse. Dieu n'a pas plus besoin de nous éprouver par la loi naturelle que par des lois positives : s'ensuit-il qu'il ne nous impose aucune loi? Il faut avoir le cœur entièrement dépravé pour envisager les lois de Dieu comme un désavantage pour nous,

(2132) TINDAL, c. 2, 3, 5, etc.

(2133) TINDAL, c. 10, 11, 13, etc.

comme des entraves odieuses ; il s'ensuivrait que celui qui connaît tous ses devoirs naturels est de pire condition que celui qui les ignore par stupidité.

Le plus grand bonheur de l'homme est sans doute d'avoir une connaissance parfaite de tous ses devoirs, des motifs et des secours puissants pour les remplir, de fortes barrières contre l'abus de sa liberté : tel est le sort d'un Chrétien comparé à celui d'un païen ou d'un sauvage. C'est une autre absurdité de prétendre que des lois qui nous défendent le mal sont une tentation qui nous y porte, surtout lorsque Dieu donne des grâces pour les observer.

Il n'a pas besoin de nous éprouver; mais nous avons besoin nous-mêmes d'être mis à l'épreuve pour être jugés par notre conscience, pour nous élever à des actes héroïques de vertu que la loi naturelle n'exige point, et qui sont cependant très-utiles à la société. Les déistes semblent craindre que l'homme ne soit trop instruit et trop vertueux, ou que Dieu n'ait pas de quoi le récompenser ; mais ceux qui ont tant de peur des œuvres de surérogation sont très-sujets à manquer au nécessaire.

§ VI.

Troisième objection : La révélation n'a fait que du mal.

Troisième objection. La révélation, loin de faire aucun bien, n'a produit que du mal ; les hommes ne sont ni moins méchants ni moins corrompus qu'autrefois : occupés d'observances superflues, ils en sont moins attachés aux devoirs essentiels : plus ils sont vicieux, plus ils mettent leur confiance dans les pratiques extérieures pour calmer leurs remords. Tel qui vole sans scrupule, ne voudrait manquer ni à l'abstinence, ni à la célébration d'une fête; on se flatte d'expier tous les crimes par le zèle pour l'orthodoxie: païens, Juifs, mahométans, Chrétiens, tous sont coupables de ce défaut; mais il domine surtout dans l'Eglise romaine. Partout où il y a plus de superstition, il y a moins de religion (2134).

Réponse. Selon cette belle spéculation, toutes les sectes qui ont secoué le joug des pratiques de l'Eglise romaine doivent pratiquer beaucoup plus de vertus que nous; les nations barbares, qui n'ont jamais ouï parler de révélation, doivent observer infiniment mieux la loi naturelle que nous; et les incrédules, dégagés de toute loi superflue, doivent être des modèles de vertus morales et civiles. Ferons-nous un acte de foi sur ces trois suppositions en dépit de l'expérience.

Dans notre troisième partie, nous vengerons la révélation par un parallèle exact entre l'état et les mœurs des nations chrétiennes, et le sort des nations infidèles anciennes et modernes.

Sans recourir à des pratiques extérieures, les malfaiteurs incrédules trouvent le secret de calmer leurs remords à moins de frais ; nous ne voyons pas ce que la vertu et la société peuvent y gagner. Quand le voleur, qui foule aux pieds les lois de la justice, violerait encore celles de la religion, quand il deviendrait athée, cela réparerait-il ses injustices? Tant qu'il conserve sa foi, c'est une ressource pour sa conversion.

S'il y eut jamais un homme assez insensé pour croire que le zèle pour l'orthodoxie efface tous les crimes, cette folie lui est commune avec les incrédules qui croient expier leurs calomnies, leurs sarcasmes, leurs fureurs contre les sectateurs de la révélation, par un prétendu zèle pour le bien de l'humanité.

Où il y a plus de superstition, moins il y a de religion; serait-ce donc par excès de superstition que les déistes sont devenus athées? Lorsque les Grecs et les Romains cessèrent d'être superstitieux, ils devinrent épicuriens; on sait les merveilleux effets qu'opéra cette conversion.

§ VII.

Quatrième objection : Elle a énervé la morale.

Quatrième objection. Les sectateurs de la révélation ne pouvaient prendre un meilleur moyen de décrier toutes les vertus morales que de faire envisager celles des païens comme des péchés brillants, *splendida peccata*, parce qu'elles n'étaient pas fondées sur des notions révélées. Tant que l'homme est persuadé que le bien de la société est la loi suprême, que Dieu ne commande rien que ce qui peut y contribuer, il s'y porte volontiers par des motifs naturels ; lorsqu'il croit que son salut est attaché à autre chose, il préfère les moyens à la fin. C'est à ce faux principe que nous sommes redevables de l'oubli des vertus morales et des désordres de toute espèce (2135).

Réponse. La vraie raison pour laquelle on a regardé plusieurs belles actions des païens comme des péchés brillants, c'est qu'elles partaient ou du motif de la vaine gloire ou d'un patriotisme aveugle et injuste, qui n'était dans le fond qu'une ambition folle et une haine déclarée contre toutes les autres nations; des philosophes même l'ont observé à l'égard des Romains. Mais l'Eglise a condamné ceux des théologiens qui ont enseigné que toutes les actions des infidèles étaient des péchés, et que toutes les vertus des philosophes étaient des vices. Saint Augustin prouve contre les pélagiens, par des textes formels de l'Ecriture sainte, que Dieu, par sa grâce, a souvent inspiré de bonnes œuvres aux païens (2136)

Sous la révélation même, nous sommes persuadés que le bien de la société est la loi suprême; que Dieu n'a jamais rien commandé qui y fût contraire; que le salut de l'homme est attaché à l'accomplissement de

(2134) TINDAL, c. 11 et 14.
(2135) TINDAL, c. 11, p. 125 et s.
(2136) L. *de gratia Christi*, c. 14, n. 25; l. IV *contra duas epist. Pelag.*, c. 6, n. 13; epist. 93 *ad Vincent. Rogat.*, n. 9, *in ps.* LXVI, serm. 2, n. 3; *Op. imperfect.*, l. III, n. 114 et 165.

ses devoirs civils aussi bien que des obligations religieuses; qu'il ne peut être bon chrétien sans être vertueux citoyen : séparer ces deux devoirs c'est les anéantir l'un et l'autre. Le bien de la société, mal entendu, a inspiré les lois les plus absurdes et les actions les plus injustes : le meurtre des enfants, la prostitution, la polygamie, le divorce, l'esclavage, les divisions nationales, la guerre, les usurpations, etc.

Il est faux que, sous l'influence des notions révélées, les motifs naturels cessent d'agir; la religion ne nous ordonne de résister à ceux-ci que quand ils nous portent au crime. Lorsque l'amitié engendre des partialités, que la compassion fait épargner des coupables, que les liaisons du sang aveuglent les distributeurs des grâces, que le patriotisme inspire une politique injuste, que l'émulation dégénère en jalousie, etc., toutes ces affections naturelles sont autant d'obstacles à la vertu. Il n'est donc pas vrai que l'oubli des vertus morales vienne des notions religieuses; il vient des passions naturelles à l'homme, du penchant qui le porte à préférer son intérêt particulier au bien public.

§ VIII.

Cinquième objection : Elle rend l'homme intolérant et cruel.

Cinquième objection. Les révélations et les dogmes qu'elles enseignent rendent l'homme orgueilleux, intolérant, cruel ; au lieu d'établir la paix sur la terre, ils y portent le fer et le feu. Un peuple qui se croit plus favorisé de Dieu que les autres les prend en aversion, les méprise, les damne sans miséricorde, les regarde comme les ennemis de son Dieu, se croit dispensé envers eux des devoirs de l'humanité (2137).

Réponse. Une bonne preuve que ce n'est pas la révélation qui inspire l'intolérance, c'est que les déistes sont plus intolérants que nous. « Quiconque, dit l'auteur d'*Emile*, combat les dogmes de la religion naturelle, mérite châtiment sans doute ; il est le perturbateur de l'ordre et l'ennemi de la société (2138). Si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, *qu'il soit puni de mort;* il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois (2139). »

Or, nous n'avons jamais opiné à faire punir de mort les incrédules. Voilà donc un déiste déclaré persécuteur infâme, dévot anthropophage (2140), par tous les athées du monde. Que répondra-t-il lorsqu'ils lui adresseront ses propres paroles ? « Quiconque veut nous asservir à ses opinions particulières, vient au même point par une route opposée ; pour établir l'ordre à sa manière, il trouble la paix. Dans son téméraire orgueil, il se rend l'interprète de la Divinité; il exige en son nom les hommages et les respects des hommes; il se fait Dieu tant qu'il peut en se mettant à sa place. On devrait le punir comme sacrilége quand on ne le punirait pas comme intolérant (2141). »

Nous avons fait voir que l'intolérance n'est pas plus attachée à la religion qu'à toute autre opinion qui intéresse le bien public. Si un incrédule excite notre haine pour sa doctrine, ce n'est pas parce qu'il en veut à notre salut, qui ne dépend pas de lui, c'est parce qu'il trouble notre repos. Il fonde son bien-être sur l'irréligion, nous fondons le nôtre sur la foi; lorsqu'il nous prescrit la tolérance, c'est comme s'il nous disait : Permettez à tout raisonneur de venir vous prouver que vous êtes un insensé.

Avant de connaître la révélation, les peuples se sont poursuivis à feu et à sang; moins ils ont connu Dieu, plus ils ont exercé le brigandage. L'orgueil, les préventions nationales, l'ambition, l'intérêt mal entendu, la fausse politique, l'esprit inquiet et dévastateur, sont aussi anciens que la race des hommes; ils auraient été corrigés par la religion s'ils pouvaient l'être. Il y a de la démence à lui attribuer les vices qu'elle défend.

§ IX

Sixième objection : Tous les rites peuvent devenir nuisibles.

Sixième objection. Dieu ne peut pas commander pour toujours des rites et des usages qui peuvent devenir nuisibles avec le temps; vu la variété des climats, des mœurs, des événements, rien ne peut être ordonné qui ne puisse être pernicieux dans la suite, à moins que les hommes n'aient la liberté de consulter la raison, et de s'en tenir à ce qu'elle leur dira. Rien ne peut donc être ordonné pour toujours que les devoirs naturels.

La loi naturelle veut que Dieu soit adoré en public et d'une manière convenable ; mais elle laisse aux hommes la liberté de déterminer la manière selon les circonstances : supposer le contraire, c'est donner à certains hommes un prétexte de faire des lois à leur gré, et selon leur intérêt.

Un commandement positif peut avoir été abrogé ou changé ; ce n'est point à nous de savoir tout cela ni d'accorder la Bible avec elle-même. Les préceptes donnés aux Juifs sont conçus en termes aussi absolus que ceux de l'Evangile : cependant ils ont été abrogés. Les apôtres croyaient la fin du monde prochaine ; ils n'ont donc point prétendu établir des lois pour un grand nombre de siècles (2142).

Réponse. En consultant la raison, les incrédules jugent que les lois qui défendent le divorce, la prostitution, le meurtre des enfants, etc., sont des lois locales, passagères, relatives, et non des lois naturelles, générales, immuables; nous avons prouvé le contraire. Si Dieu leur abandonnait ses

(2137) *Emile*, t. III, p. 122; TINDAL, ch. 12, p. 178.

(2138) *Ibid.*, t. IV, p. 87.

(2139) *Contrat social*, l. IV, c. 8.

(2140) *Le bon sens*, § 155.

(2141) *Emile*, t. IV, p. 88.

(2142) TINDAL, c. 9, 10 et suiv.; MORGAN, *Morale philos.*, t. I, p. 206.

lois positives, ils les perfectionneraient encore mieux. Que l'on interroge les nations barbares, il n'est point de lois si absurdes qu'ils ne soutiennent être conformes à la raison ; et voilà l'oracle infaillible qu'il faut toujours consulter.

Nous soutenons que parmi les rites et les usages prescrits par l'Evangile, il n'en est aucun qui puisse devenir pernicieux ni avoir besoin de réforme ; c'est aux déistes de prouver le contraire. Jésus-Christ a porté ses lois pour l'univers entier: *Enseignez toutes les nations et apprenez-leur à observer tout ce que je vous ai commandé*, pour tous les temps, et *jusqu'à la consommation des siècles* (2143). Quant aux lois de pure discipline, elles peuvent changer; mais c'est à l'Eglise et non aux philosophes que Jésus-Christ a donné mission et autorité pour cela.

Il est faux que les lois cérémonielles de Moïse aient été conçues en termes aussi généraux et aussi absolus que celles de l'Evangile, nous prouverons le contraire en son lieu. Quand cela serait, Dieu ne les a point abrogées sans nous en avertir par les leçons de Jésus-Christ. Il est encore faux que les apôtres aient cru et annoncé la fin du monde comme prochaine ; en le supposant, il s'ensuivrait toujours que les lois qu'ils ont établies, doivent durer jusqu'à la fin du monde, et nous le soutenons ainsi.

§ X.

Septième objection : Toute écriture peut induire en erreur.

Septième objection. Une révélation écrite ne peut nous servir de règle ; les préceptes mêmes de l'Evangile nous induiraient en erreur si nous n'avions le secours de la loi naturelle pour en prendre le vrai sens ; les quakers, qui les entendent à la lettre, sont des visionnaires : c'est donc la raison et non la révélation qui est notre règle principale. Flaccus Illyricus a donné cinquante-une raisons de l'obscurité des Ecritures : Dieu a-t-il pu nous tendre un semblable piége en ne nous donnant point d'autre règle de foi? Le bien commun, la nature des choses, le bon sens font donc la règle suprême qui doit décider du sens de la révélation, et nous guider comme s'il n'y avait point de révélation (2144).

Réponse. Ici les déistes combattent pour l'Eglise romaine contre les protestants, qui ne veulent d'autre règle ni d'autre guide que l'Ecriture ; c'est à ceux-ci de répondre. L'objection prouve fort bien que si nous n'avions ni raison ni bon sens, les livres nous seraient fort inutiles ; cela est vrai, et il en serait de même de toute autre instruction. Soutiendra-t-on sérieusement que le *Chou-King* ne peut nous instruire de la religion des Chinois ; le *Zend-Avesta*, de la religion des Parsis; les *Bédangs* ou *Shasters*, de la croyance des Indiens, surtout lorsqu'on rapproche le texte de ces livres de la pratique, des usages, des opinions actuelles de ces nations? Ces livres n'ont certainement pas été plus aisés à entendre ni à traduire, que l'Ancien et le Nouveau Testament.

Un païen qui lirait dans Moïse : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, pourrait-il en confondre le sens avec celui du texte d'Hésiode : *Au commencement le ciel et la terre sont nés du vide et du chaos?* Le rhéteur Longin n'y a pas été trompé. Quand il y aurait du doute, un chrétien accoutumé à dire, *Je crois en Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre*, instruit d'ailleurs de la croyance de la société chrétienne, n'hésitera pas sur le sens des paroles de la Genèse. Que s'ensuit-il? que ce n'est ni l'Ecriture seule, ni la seule autorité de l'Eglise, ni la raison seule qui nous guide ; c'est toutes les trois.

Obligé de voyager dans un pays qui m'est inconnu, je marche une carte géographique à la main; pour plus grande sûreté, je prends un guide. Ma carte c'est l'Ecriture, mon guide est l'Eglise, mes yeux sont ma raison. Lequel est ma règle ? Tous les trois, chacun à sa manière. Si je n'avais pas des yeux, la carte me serait inutile, il faudrait que mon guide me conduisît par la main ; c'est le cas des ignorants, à l'égard de l'Ecriture. Si je n'avais point de carte, je ne verrais pas pourquoi mon guide me fait prendre à droite ou à gauche, ni où le chemin doit aboutir. Si je n'avais pas de guide, j'aurais beau m'orienter, je pourrais prendre un chemin pour un autre : dans un terrain occupé ou couvert l'aspect du sol est fort différent de celui du papier.

Sur ma route je rencontre deux docteurs, l'un protestant, l'autre déiste; le premier me soutient qu'avec ma carte et mes yeux, je n'ai pas besoin de guide; l'autre, que ma carte est fautive, que je ne dois me fier qu'à mes yeux : tous deux disent que mon guide est un ignorant ou un fripon. Je les laisse disputer, et je continue mon chemin.

Selon les déistes, Jésus-Christ parlait en paraboles afin de n'être pas entendu. Cet *afin* est de leur invention. Après avoir falsifié vingt passages et tordu le sens des autres, ils accusent les prêtres de corrompre l'Ecriture. Quels hommes! quels docteurs!

§ XI.

Huitième objection : Aucun inspiré n'est infaillible ni impeccable.

Huitième objection. Pour croire à une révélation, il faut être assuré que ceux qui l'ont publiée étaient infaillibles et impeccables; les inspirés n'ont jamais eu ce privilége. Les apôtres ont été sujets aux faiblesses humaines; à plus forte raison leurs successeurs. S'ils ont pensé que certaines opinions étaient nécessaires au salut, ils ont dû se croire obligés en conscience de les fourrer partout. Point de faussetés, de mensonges, de fourberies, que l'on ne se permette

(2143) *Matth.* xxviii, 19.

(2144) Tindal, chap. 3, 5, 12, 13 ; *Emile*, tome III, pages 131, 150; *Lettre à M. de Beaumont*, page 75.

pour conduire de gré ou de force les peuples en paradis. Ainsi ont fait ceux qui ont supposé de faux livres, dressé des formulaires : ils ont mis leur propre parole à la place de celle de Dieu : les malédictions prononcées contre les faussaires ne peuvent épouvanter ces gens-là.

A quoi seraient exposés les laïques, si leur salut dépendait de la bonne foi des ecclésiastiques? Les premiers ont intérêt de conserver leur religion pure; les seconds, de la corrompre : toutes les erreurs ont été inventées pour l'utilité du clergé. Une prétendue mission qui n'aboutit qu'à faire le mal, ne peut être prouvée par aucun miracle. La loi de la nature et de la justice est plus évidemment la voix de Dieu qu'aucun miracle (2145).

Réponse. Grâces à la raison infaillible et impeccable des déistes; tous ceux qui ont prêché la révélation, pasteurs, docteurs, apôtres, ont été des imposteurs et des faussaires; Jésus-Christ en est complice, pour avoir confié son Evangile aux plus méchants des hommes. Les hérétiques s'étaient bornés à calomnier les pasteurs; les déistes se sont jetés sur les apôtres; les athées blasphèment contre Jésus-Christ. Ainsi l'impiété et la démence sont allées en croissant.

Heureusement elles sont réfutées par leurs propres auteurs. Depuis deux siècles, les protestants, les sociniens, les déistes, crient que l'Evangile ne dit pas un mot de tous les dogmes utiles aux prêtres : que ce sont des rêveries forgées dans les siècles postérieurs, auxquelles Jésus-Christ ni les apôtres n'ont jamais pensé. Une calomnie ne peut être mieux confondue que par sa propre contradiction. Hobbes a observé que si les ecclésiastiques avaient voulu falsifier le Nouveau Testament, ils y auraient inséré des textes plus favorables à leurs idées et à leurs prétentions (2146); ils en auraient effacé les passages qui condamnent l'orgueil, l'intérêt, l'ambition.

A moins qu'ils n'aient eu l'esprit aliéné, ils n'ont pas pu croire une opinion nécessaire au salut si elle n'était pas révélée, et s'ils l'avaient forgée eux-mêmes.

Lorsque la foi est attaquée sur un dogme spéculatif, qui n'a aucun trait aux priviléges et aux prétentions du clergé, qui fait le plus de bruit? sont-ce les laïques ou les prêtres? D'un côté, les incrédules ne cessent de se récrier contre le génie inquiet, ombrageux, soupçonneux des prêtres, contre les alarmes qu'ils répandent sur la plus légère apparence d'attentat contre la foi; de l'autre, ils les accusent de l'avoir altérée eux-mêmes. Les prêtres ont donc changé de nature; autrefois falsificateurs, ils sont aujourd'hui furieux sur le moindre soupçon de falsification.

Quand ils seraient cent fois plus fourbes, oseraient-ils en tenter aucune? Environnés d'ennemis attentifs et jaloux, de protestants, de sociniens, de déistes, d'athées, pourraient-ils hasarder un fait ou une pièce fausse sans être bientôt couverts d'opprobres? Depuis la naissance du christianisme, ils se sont trouvés dans la même position. Il y a toujours eu des schismes, des hérésies, des dissensions, des disputes; nos adversaires triomphent sur ce scandale. Insensés ! ils ne voient pas que Dieu s'en sert pour rendre impossible l'altération du dépôt de la foi. C'est leur propre malignité, ce sont eux-mêmes qui répondent au peuple de l'impossibilité dans laquelle nous sommes de le tromper.

Tindal dit que depuis la prétendue réforme, la religion de l'Angleterre a changé trois fois en douze ans (2147). Lorsque la croyance change on peut donc le prouver, citer l'époque et les monuments de cette altération. Nous prions les incrédules d'alléguer les preuves du même événement dans l'église romaine.

Qui sont les auteurs de toutes les falsifications? Les hérétiques, prédécesseurs des déistes. Puisque ceux-ci ont hérité de tout le fiel de leurs ancêtres, de leurs armes, de leurs sophismes, ils peuvent encore revendiquer le reste de leur succession.

§ XII.

Parallèle entre la religion naturelle et la révélation.

Du moins ils ne nous accuseront pas d'avoir dissimulé ou affaibli leurs objections. En les rapprochant, nous avons cherché à leur donner plus de force qu'elles n'en ont dans leurs livres. Il n'en est presque aucune qui ne puisse être rétorquée contre leur prétendue religion naturelle; ainsi ils ont fourni des armes aux athées, et ont frayé le chemin au matérialisme.

La démonstration deviendra encore plus complète par un parallèle suivi entre ce que les déistes nomment la religion naturelle et la religion révélée. Vainement ils ont voulu les mettre en opposition : la première fait tout le fond de la seconde; tous les caractères qu'ils attribuent à l'une, conviennent également à l'autre; tous les reproches qu'ils font à celle-ci retombent évidemment sur celle-là.

Selon eux, la religion naturelle est universelle; elle oblige généralement tous les hommes, mais à proportion de la connaissance qu'ils en ont et qu'ils en peuvent avoir. La religion révélée est également faite pour tous les hommes; elle les oblige à proportion des moyens qu'ils ont de la connaître. Si l'ignorance invincible peut les excuser lorsqu'ils violent les lois révélées, elle ne les disculpera pas moins lorsqu'ils transgressent les lois naturelles; mais Dieu seul peut juger jusqu'à quel point l'ignorance est invincible et involontaire dans l'un et l'autre cas.

(2145) Tindal, c. 5, 9, 11, 13; *Emile*, t. III, p. 130, 141; *Lettre à M. de Beaumont*, p. 71 et 132; Morgan, t. I, p. 92; t. II, p. 27, etc.

(2146) Leviathan, IIIe partie, c. 33.

(2147) Tindal, c. 13, p. 261.

La religion naturelle, continuent les déistes, est fondée sur la nature de Dieu et sur celle de l'homme : il en est de même de la révélation. L'homme ignorant et sujet à s'égarer a besoin d'instruction : Dieu bon et miséricordieux a daigné la lui accorder. Tous ceux qui n'ont pas été dociles sont tombés dans l'erreur et y ont entraîné leur postérité. Un être sujet à l'ignorance, à la tyrannie des passions, au danger d'être égaré par ses propres raisonnements ou par ceux d'autrui, a besoin du secours de Dieu et d'un guide plus sûr que sa raison.

Si la religion naturelle est immuable parce qu'elle est fondée sur la nature de Dieu et sur celle de l'homme, la révélation est aussi immuable. Dieu l'a donnée pour toujours : elle est fondée sur sa parole et sur sa véracité suprême. Loin de déroger à aucun précepte de la loi naturelle, c'est elle qui les fait connaître et engage l'homme à les observer.

Puisque la loi naturelle n'a pour but que l'avantage de l'homme, fait sa sûreté, sa vraie liberté et son bonheur; la révélation qui la fait mieux connaître, qui fournit de nouveaux motifs et des secours plus abondants pour l'observer, n'a pas une fin différente. Le devoir naturel de l'homme est de faire ce que Dieu lui commande, de quelque manière qu'il lui soit intimé.

La loi naturelle n'est à portée de tous les hommes qu'autant qu'elle est intimée par la raison et par la conscience; mais l'une et l'autre sont à peu près nulles sans les leçons de l'éducation. Elles sont presque muettes dans un sauvage, souvent dépravées chez les nations policées. La révélation n'est inconnue qu'aux peuples qui l'ont rejetée ou qui se sont rendus indignes de la recevoir par leur résistance à la voix de la raison et de la loi naturelle. S'ils étaient plus dociles et moins corrompus, Dieu les éclairerait; il l'a promis, *il veut que tous soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* (2148).

§ XIII.

Il n'y a aucune opposition entre l'une et l'autre.

L'opposition prétendue entre la religion naturelle et la religion révélée, n'est donc fondée que sur un abus grossier du terme de *nature* et de *naturel*. La bonté infinie de Dieu et les besoins de l'homme exigeaient une révélation : Dieu l'a rendue analogue aux divers états de la nature humaine. Puisque le premier homme n'avait d'autre père que Dieu, il était naturel que ce père tendre l'instruisît pour lui et pour sa postérité, lui imposât des devoirs proportionnés au degré de lumières et de connaissances qu'il lui donnait, et aux circonstances dans lesquelles il le plaçait.

Par l'oubli volontaire de ces leçons précieuses, les besoins naturels de l'homme ont augmenté; malgré l'énormité de la faute, il était encore de la nature d'un Dieu infiniment bon d'en avoir pitié, de renouveler au moins à un peuple particulier les notions primitives, avec toutes les précautions nécessaires pour en prévenir l'extinction. Que ce bienfait, purement gratuit, ait été accordé plus tôt ou plus tard à une seule nation ou à plusieurs, qu'il ait plus ou moins de succès : cela ne diminue rien de son prix ni de sa nécessité. Dans tout ce qui dépend du libre arbitre de l'homme, l'événement ne prouve rien contre Dieu. Que ce bienfait soit encore naturel ou surnaturel : question superflue. Si l'homme le refuse, il est ingrat; s'il en abuse, il est coupable; s'il travaille à en priver ses semblables, sous prétexte qu'ils n'en ont pas besoin, il est forcené.

Ce que nous disons de la seconde révélation est encore plus vrai à l'égard de la troisième. Le genre humain, devenu plus sociable, pouvait recevoir des instructions plus étendues et plus sublimes. A proprement parler, sa nature n'était plus la même; aveuglé par une dépravation générale, corrompu par des législations vicieuses, égaré par une fausse philosophie, il avait besoin d'une religion telle que Dieu l'a donnée par Jésus-Christ.

Puisque la raison n'est point une faculté égale dans tous les hommes, que son étendue et sa pénétration dépendent de l'organisation et de l'éducation, ce qui est proportionné à la capacité et aux forces de l'un, ne l'est plus à celles de l'autre. Une vérité démontrable à celui-ci est un mystère incompréhensible à celui-là; une connaissance naturelle à tel homme, n'est plus naturelle à un autre homme. Il est donc impossible d'assigner une règle qui détermine, à l'égard de tous, ce qui est naturel ou surnaturel. Les déistes raisonnent en l'air quand ils veulent le décider en général.

§ XIV.

Les incrédules leur font les mêmes reproches.

On ne peut faire aucun reproche à la révélation qui ne soit également applicable à la religion prétendue naturelle, ou plutôt qui ne soit également injuste à l'égard de l'une et de l'autre. On dit que toutes les révélations dégradent la Divinité; mais a-t-elle jamais été plus dégradée que chez les peuples qui n'ont eu ou qui n'ont encore aucune connaissance de la révélation? Si nous disions que chez eux la raison dégrade la Divinité; ce n'est pas elle, répondraient les déistes, l'homme ne l'écoute point. Nous en convenons, mais il croit l'écouter, et il le soutient pendant qu'il n'écoute que les passions. De même la vraie révélation n'a jamais dégradé la Divinité; mais souvent les hommes, même éclairés par elle, ne l'écoutent pas plus que la raison.

De l'aveu de nos adversaires, la superstition est un défaut incorporé à l'humanité (2149). Il règnera tant qu'il y aura des esprits faibles, grossiers, ignorants, mau-

(2148) *I Tim.* II, 4.

(2149) TINDAL, c. 11, p. 151.

vais raisonneurs; mais il règne beaucoup moins chez les peuples éclairés par la révélation qu'ailleurs : c'est un grand avantage puisqu'il n'est pas possible de l'extirper entièrement. Les fausses révélations sont son ouvrage, il faut donc nécessairement choisir entre la véritable et les fausses. Sous l'empire de la raison seule, il est aussi impossible à l'homme d'être exempt de superstition que d'être exempt de passions.

C'est la paresse et non la révélation qui énerve la morale; celle-ci est plus sévère dans l'Evangile que dans les écrits d'aucun philosophe et d'aucun législateur. Il est dans la nature de l'homme de s'en tenir à ce qui coûte le moins : or, les pratiques religieuses sont moins pénibles que les actes des vertus morales. Cependant ces pratiques sont nécessaires. Si la religion ne prescrivait pas des rites innocents et louables, la prétendue raison des superstitieux en aurait bientôt créé de ridicules et de criminels; et si l'homme n'en connaissait aucune, il ne serait que plus à son aise pour se livrer au vice sans remords et sans retour.

Que dirons-nous des divisions, des disputes, des antipathies personnelles ou nationales? C'est le triste apanage de l'humanité, de la raison maîtrisée par les passions. Un ignorant stupide ne dispute point sur une religion qu'il ne connaît pas; l'homme instruit ou qui croit l'être, veut le paraître et dogmatiser : s'il n'est pas théologien, il sera philosophe; c'est encore pis. Qu'il croie à la révélation ou qu'il n'y croie pas, qu'il n'admette pas une religion naturelle, il disputera et déraisonnera jusqu'à la fin des siècles.

Dans le fond, les objections que l'on étale contre la révélation écrite sont les mêmes que celles que l'on a faites contre les sciences et les arts. Les hommes ne sont point orgueilleux et querelleurs parce qu'ils ont des connaissances, mais parce qu'ils sont passionnés, frivoles et toujours enfants. Dans des êtres de cette espèce, la raison est un mauvais guide ; jamais elle ne se révolte si aisément sous la férule d'un précepteur que lorsqu'elle en a le plus grand besoin. La raison, dans un homme parfait, serait un oracle ; où se trouve-t-il sur la terre ?

La religion naturelle s'apprend par l'éducation aussi bien que la religion révélée ; toutes deux nous enseignent des mystères ; la nature n'en est pas plus exempte que la religion. En dépit de l'orgueil philosophique, nous avons besoin de maîtres ; ceux que Dieu a préposés pour nous instruire valent bien ceux que la crédulité voudrait leur substituer.

RÉCAPITULATION ET CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE.

§ I.

L'existence de Dieu et ses attributs.

La première époque de la religion que nous venons d'examiner n'est pas la moins importante ; elle sert d'introduction aux deux autres ; mais c'est la moins agréable à parcourir, elle renferme un grand nombre de questions arbitraires. Celles que nous devons traiter désormais seront plus variées et plus historiques ; nous aurons peu de systèmes à détruire, mais beaucoup de faits à éclaircir. Si le lecteur a pu nous suivre jusqu'ici sans se rebuter, il aura moins à craindre l'ennui et le dégoût dans le reste de l'ouvrage.

Pour remettre sous ses yeux en peu de mots les matières que nous avons traitées, nous les rangerons selon le plan que l'on suit communément, afin qu'il puisse le comparer à celui que nous avons cru devoir préférer ; la chaîne des preuves ne sera pas moins forte dans l'un que dans l'autre.

Il y a un Dieu créateur et souverain maître de toutes choses ; son existence est démontrée par des preuves de toute espèce. Il faut une cause première de tout ce qui existe, puisque le néant ne peut rien produire. La nature contingente de la matière, les changements qui lui surviennent, nous convainquent qu'elle n'a pu exister que par création ; un principe éternel et agissant lui a donné l'être. Puisque l'inertie lui est essentielle, il faut une volonté pour la mouvoir; les lois qu'elle suit dans ses mouvements, la vie dont elle est douée dans certains êtres, la pensée propre à plusieurs, prouvent que la cause qui a tout produit est intelligente. Une relation marquée entre nos organes et les propriétés de la matière, nos sensations qui en résultent, sont évidemment un ordre établi par la volonté libre du Créateur. La durée bornée du monde, le rapport entre l'ordre physique qui y règne et nos besoins, ces attentions d'une providence bienfaisante, mettent pour ainsi dire la Divinité sous nos yeux et en rendent le sentiment invincible.

Sans attendre que notre esprit soit convaincu par des raisonnements abstraits, notre cœur se porte lui-même à l'adorer ; ce penchant religieux nous est commun avec tous les habitants du monde; partout la nature parle d'une manière uniforme. La nécessité de cette croyance pour le bonheur de l'homme, pour fonder l'ordre social et politique, pour donner une base à la morale, ajoute une nouvelle force au témoignage de la nature entière. Enfin, l'absurdité de tous les systèmes d'athéisme, la faiblesse des sophismes sur lesquels ils sont fondés,

achèvent de nous donner la plus ferme conviction de l'existence de Dieu. Si chacune de ces preuves suffit pour persuader un esprit raisonnable, que ne doit pas faire leur réunion ? Un incrédule est assez puni par le vide que l'athéisme laisse dans son esprit et dans son cœur.

De ces mêmes preuves s'ensuivent l'unité de Dieu et ses attributs. La simplicité, l'immutabilité, l'immensité, l'infinité de la nature divine, son indépendance et sa liberté parfaite, sont des conséquences de l'existence nécessaire : l'être qui n'a besoin de rien ne peut être gêné dans ses opérations ni par un autre ni par lui-même. La sagesse, la bonté, la puissance, la justice, sont des apanages nécessaires de la souveraine perfection ; l'homme n'en possède que la faible portion qu'il a plu à Dieu de lui en donner.

Il suffit de jeter les yeux sur l'ordre physique du monde, sur l'ordre moral des créatures intelligentes et de consulter notre propre cœur pour être convaincu de la Providence ; celui qui a tout créé est seul capable de tout gouverner ; le soin de l'univers ne peut lui coûter davantage que la création. Si le mal que nous voyons dans le monde jette un nuage sur la conduite de cette Providence paternelle, il ne détruit pas les démonstrations qui prouvent sa sagesse et sa bonté ; un esprit droit, un cœur reconnaissant n'est pas tenté de murmurer contre elle. Les difficultés que les philosophes se sont plu à rassembler sur cette question sont des sophismes subtils et non des raisonnements solides.

§ II

La nature de l'homme fondement de la morale.

Ces notions sublimes de la nature de Dieu servent à nous faire mieux connaître celle de l'homme ; elles donnent une force nouvelle au sentiment intérieur qui nous répond de la spiritualité, de la liberté, de l'immortalité de notre âme. Que la philosophie affecte d'en douter, cela n'est pas étonnant ; qui ne connaît pas Dieu ne peut se connaître soi-même : la nature n'est plus qu'un chaos, dès que son auteur disparaît. A quel être l'homme peut-il se comparer dans tout ce qui l'environne, sinon à Dieu ? Et comment pourrait-il se former l'idée de Dieu, s'il ne la puisait dans l'image vivante que Dieu a daigné former de soi-même?

Puisqu'il y a une relation sensible entre les attributs de Dieu et les nôtres, il n'est pas besoin de chercher ailleurs le fondement de la morale ; Dieu, créateur, est essentiellement le premier législateur : lui qui a tout fait avec intelligence, aurait-il produit l'homme sans dessein? Les attributs dont il l'a doué seraient-ils un hors-d'œuvre dans la nature? Sage et bon, il a destiné l'homme à la société, et cette destination est démontrée par les besoins et les inclinations naturelles de l'homme. Aucune société ne peut subsister sans devoirs mutuels entre ses membres : les devoirs de l'homme sont donc une conséquence de la volonté divine, ou des desseins du Créateur. Il les a gravés dans le cœur de l'homme, et lui a donné la conscience pour lui intimer sa loi : loi éternelle, aussi ancienne que le dessein ou le décret de la création ; loi générale, à laquelle tout homme est assujetti par sa nature même ; loi aussi immuable que la sagesse divine qui l'a conçue ; loi absolue qui nous prescrit, avec autant de force que d'évidence, ce que nous devons à Dieu, à nous-mêmes, à nos semblables.

Sous quelque rapport que l'on envisage la société, elle est réglée par cette loi même : société naturelle entre l'homme et son semblable, fussent-ils nés aux deux extrémités de l'univers ; société conjugale entre les deux sexes pour la durée de l'espèce ; société domestique entre les pères et les enfants pour leur avantage mutuel ; société civile entre une multitude de confédérés pour vivre sous la protection des lois ; société politique entre ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés ; tout est arrangé depuis la création par le Père commun pour toute la durée des siècles. De sa loi, comme d'une source féconde, naissent le droit naturel, le droit civil, le droit des gens ; tout droit est nul s'il n'est fondé sur la loi naturelle ; toute loi humaine est caduque si elle y est contraire.

Dès que les philosophes ont méconnu Dieu, ils n'ont pu chercher qu'en tâtonnant les règles du droit et de la justice. Pyrrhoniens, épicuriens, matérialistes, stoïciens, platoniciens, tous se sont égarés ; les uns ont sapé les fondements de la morale, les autres ne lui ont donné qu'un faible appui ; ils ont dénaturé toutes les sociétés, ils en ont méconnu tous les devoirs. Ils n'ont pas vu que la morale fait partie essentielle de la religion, que le culte de Dieu est le premier lien de la société ; que le respect et l'amour pour le législateur, est le plus puissant ressort de toutes les lois.

§ III.

Erreurs de toutes les nations et des philosophes.

Le même malheur est arrivé à toutes les nations qui n'ont point connu Dieu par la révélation ; il est aisé de s'en convaincre par l'examen des différentes religions du monde : nulle part on ne trouve un culte pur, des dogmes certains, des lois sages, une morale raisonnable. Dans tous les lieux cependant, l'homme a cru consulter sa raison ; comment cet oracle n'a-t-il pas été plus uniforme? La raison a dit aux Chinois que Dieu les instruit par le sort, par les songes, par les âmes de leurs aïeux ; que le culte doit être partagé entre l'Etre suprême et les génies dont le monde est peuplé ; que leurs ancêtres doivent y avoir la meilleure part. Elle a dit aux Indiens, par l'organe de leurs philosophes, qu'il faut adorer les divers attributs de Dieu personnifiés et confondus avec toutes les parties de la nature ; aux Perses, que leurs hommages doivent s'adresser à une créature à laquelle l'Eternel a confié le gouvernement du monde et le sort

au genre humain, qu'il faut tout invoquer, excepté Dieu ; aux Egyptiens, qu'il est bon d'encenser les animaux, que les dieux se sont cachés sous cette figure depuis qu'ils ont cessé de converser avec les hommes. Elle a enseigné aux Grecs et aux Romains qu'il y a autant de dieux que d'êtres dans l'univers; que leurs aïeux ont eu tort de n'en adorer qu'un seul; que s'il y a un Dieu suprême, il est trop grand pour s'occuper du gouvernement de ce monde.

Qu'a-t-elle dicté aux nations barbares qui habitent les diverses contrées de la terre? Rien ; l'animalité seule semble les conduire ; l'homme civilisé est forcé de rougir à l'aspect de ces êtres formés sur le même modèle que lui, mais auxquels il ne ressemble que par la figure.

Aucun de ces peuples n'a donc écouté la droite raison ; mais quelle règle pouvaient-ils avoir pour distinguer la voix de la raison d'avec celle de l'ignorance et des passions?

Les philosophes sans doute auraient pu les redresser; vainement nous avons interrogé ces prétendus sages : ils ont suivi le torrent des erreurs populaires, ils les ont confirmées par leurs sophismes, souvent ils en ont ajouté de nouvelles. En voulant remonter à l'origine des choses, ils n'ont trouvé que le chaos et les ténèbres; leurs variations, leurs doutes, leurs disputes, n'ont servi qu'à augmenter la confusion. Dans l'impuissance de réformer le culte, ils l'ont approuvé tel qu'il était; ils ont enseigné une morale fausse et corrompue, parce qu'elle était déjà suivie. Les plus sensés ont reconnu qu'il n'était pas donné à l'homme de trouver le vrai, à moins que Dieu lui-même ne daignât l'instruire. C'est peut-être la seule leçon vraiment utile qui se trouve dans leurs écrits.

Ceux d'aujourd'hui, loin d'en profiter, rejettent les secours dont les anciens sentaient la nécessité; ils ont mieux aimé parcourir le même cercle de doutes et d'erreurs, dans lequel leurs prédécesseurs se sont perdus. Les uns nous parlent d'une religion naturelle, sans savoir en quoi elle consiste ; d'autres ne veulent ni Dieu ni religion parce que, selon eux, tout est matière ; d'autres, ne voyant rien de certain, demeurent dans le doute et l'indifférence. Les excès des cyniques, des cyrénaïques, des épicuriens, des sceptiques ont reparu dans les écrits de nos philosophes : on croirait qu'ils ont eu peur de laisser dans l'oubli aucune des absurdités qui ont déshonore leurs maîtres. Ce qu'ils ont enseigné sur l'origine de la religion, sur les principes de la morale, sur les fondements de la société ; les contradictions de l'histoire qu'ils en ont tissue, les fausses conséquences qu'ils en ont tirées, les traits indécents de fureur qu'ils se permettent, ne sont certainement pas un trophée dressé à l'honneur de la raison et de la philosophie : c'est un tableau affligeant pour l'humanité et qui nous force à recourir à un meilleur guide.

§ IV.

De là résulte la nécessité d'une religion révélée.

La révélation faite aux premiers hommes, dont nous avons tracé brièvement l'histoire, est donc établie par le fait et par les principes. Il est impossible qu'un Dieu sage et bon ait abandonné l'homme naissant à un guide aussi infidèle qu'est la raison, tyrannisée et obscurcie par les passions. Si elle continue à l'égarer dans les siècles même où elle devrait avoir acquis toute la perfection de l'âge mûr, qu'eût-elle fait dans son enfance, lorsque l'homme était encore sans expérience et sans culture?

Cette révélation est prouvée par la marche des connaissances humaines; celles-ci se sont augmentées et perfectionnées avec le temps; la religion, au contraire, chez la plupart des peuples, a été plus pure dans leur origine que dans leurs progrès.

Elle est attestée par les plus anciens monuments; tous nous renvoient, ou à des révélations immédiates, ou à une tradition qui se perd dans l'obscurité des premiers âges. Tous les peuples ont cru que les premiers hommes avaient été instruits par la Divinité. Cette persuasion leur a fait adopter des erreurs qui, loin de descendre de la première souche du genre humain, n'étaient qu'une altération de la doctrine primitive, et une prévarication dont leurs pères étaient coupables.

Elle est confirmée par l'aveu des sages, des législateurs, des philosophes. Les uns se sont prétendus inspirés, parce qu'ils sentaient le besoin de ce secours pour instruire solidement les hommes ; les autres ont avoué leur incertitude et les bornes de leurs lumières sur les choses qu'il est le plus important de connaître : ils ont rappelé les anciennes traditions sur un Dieu unique et créateur du monde, sur l'immortalité de l'âme et sa vie future. Ils n'ont approuvé l'idolâtrie régnante que par respect pour son antiquité, et parce qu'ils ont cru qu'elle remontait à la même date que ces anciennes traditions.

Les déistes qui veulent aujourd'hui nous ramener au point d'où les différentes nations sont parties pour s'égarer, qui rejettent un flambeau dont l'homme a senti le besoin lorsqu'il en était privé, n'ont forgé sous le nom de religion naturelle, qu'un système incohérent qui se détruit par lui-même. Incapables de détruire ce que l'homme doit croire ou rejeter, quelle est l'étendue et quelles sont les bornes de ses devoirs naturels, comment seraient-ils en état de lui donner une religion? A quel titre l'homme serait-il obligé de déférer à leur autorité? Il sent très-bien le besoin qu'il a d'une religion; il ne sent pas moins l'incapacité dans laquelle il est de la composer avec certitude; il ne voit dans ses semblables aucun caractère, aucun droit de la lui imposer : il en conclut évidemment que c'est à Dieu seul de la donner. En s'écartant d'une vérité aussi palpable, les déistes pouvaient-ils ne pas

tomber dans l'athéisme? Cette révolution rapide et inévitable, achève de démontrer la nécessité de la révélation.

§ V.

Dieu l'a donnée en effet.

Enfin, cette révélation primitive est prouvée par l'idée même que les livres saints nous donnent de la religion d'Adam, et par le tableau qu'ils en ont tracé. Pure, simple, sublime, quelle est différente de la croyance des autres nations! Celle-ci est évidemment l'ouvrage d'une nature corrompue : la première à tous égards de la source divine d'où elle est sortie. Ses dogmes, son culte, sa morale, sont exactement conformes aux lumières d'une raison saine, affranchie de préjugés et de passions; ils sont relatifs aux besoins de l'homme et à sa destinée. Les dogmes plus obscurs que Dieu a révélés en même temps, rentrent dans le plan de la Providence divine; ils nous préparent à un ordre de choses qui se développe dans la suite des siècles. S'ils sont supérieurs à la raison, ils ne lui sont pas contraires : aucun système qui ne nous en propose de plus révoltants. Ces dogmes ont été conservés par la *tradition domestique* dans une suite de familles sur lesquelles Dieu a veillé avec une attention particulière. Où Moïse avait-il puisé des connaissances si supérieures à celles de ses contemporains, sinon dans cette tradition même, dont sa nation était dépositaire, ou dans une révélation immédiate? Il nous montre les premiers anneaux de la chaîne, et il la continue; mais il n'en voyait pas l'étendue pour la suite : Dieu qui seul l'avait tissue se réservait de la dévoiler.

Puisqu'au siècle de Moïse la révélation primitive était oubliée et la tradition interrompue, excepté chez les descendants des patriarches, il était de la bonté divine d'en assurer désormais le dépôt, de le rendre invariable par des monuments écrits, et par une loi qui rompît toute communication entre les Hébreux et les autres nations. C'est ce que Dieu a fait en faveur de ce peuple singulier; et les nations voisines auraient pu profiter de ce bienfait. Il nous reste à montrer la sagesse des moyens que la Providence a employés, l'effet qui en est résulté, l'influence qu'ils devaient avoir pour préparer le genre humain à la révélation générale et plus éclatante que Dieu voulait donner par Jésus-Christ.

Tel est le plan que nous aurions pu suivre dans notre première partie, et qui aurait peut-être paru plus conforme à l'ordre didactique. Quelque solide, quelque lumineux qu'il soit, nous avons cru devoir lui préférer une marche historique, établir d'abord les faits, en tirer ensuite les conséquences, savoir s'il y a une religion primitive, avant d'en examiner le catéchisme. Le point capital était de prouver que Dieu a donné aux premiers hommes une révélation depuis le commencement du monde; que la religion, que l'on nomme *naturelle*, n'est point l'ouvrage de la raison humaine abandonnée à ses propres lumières. Toutes les questions que nous avons traitées tendent à ce but essentiel, et nous croyons l'avoir porté à un tel degré d'évidence, qu'il n'est plus possible de le contester. La vraie religion naturelle, fondée sur la nature de Dieu et sur la nature de l'homme, n'a existé et ne s'est conservée que chez une seule nation, ou plutôt dans une suite de familles, qui ont fait profession de l'avoir reçue de Dieu, et d'avoir été assistées par des secours extraordinaires de la Providence. Partout où le fil de la tradition a été rompu, il ne s'est trouvé aucun homme assez habile pour le renouer, ni pour trouver par ses recherches ce que Dieu avait enseigné à nos premiers pères.

De là, il résulte que la conduite de la Providence a été constamment la même; que les trois époques de la révélation forment une chaîne continue et qui se soutient; que rien n'est isolé ni hors d'œuvre dans ce plan sublime qui embrasse toute la durée des siècles.

A la vue de ce fait incontestable, toutes les objections des déistes, des athées, des pyrrhoniens, tombent d'elles-mêmes; il est absurde d'argumenter contre les faits. Tous ont raisonné sur cette supposition fausse, que Dieu avait laissé le genre humain sans révélation pendant deux mille cinq cents ans; ils ont conclu que le monde pouvait donc s'en passer encore. Qu'ils jettent seulement les yeux sur l'état dans lequel étaient toutes les nations au siècle de Moïse, ils verront s'il était avantageux à aucune de demeurer dans un aveuglement aussi déplorable. C'est par cette considération même, que nous commencerons la seconde partie de notre ouvrage; mais il est nécessaire d'examiner auparavant la nature et les fondements des différentes espèces de certitude

DISSERTATION

SUR LES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE CERTITUDE.

§ I.

Absurdité du scepticisme des philosophes.

De tous les égarements dans lesquels la raison humaine a pu tomber, il n'en est aucun dont elle ait plus à rougir que de l'opinion des pyrrhoniens; soutenir qu'il n'y a rien de certain dans nos connaissances, c'est saper la philosophie par le fondement. Si le fruit de toutes nos veilles ne doit aboutir qu'à nous convaincre de cette triste vérité, ce n'est pas la peine de l'acquérir à si grands frais; il est plus simple de demeurer tran-

quillement dans l'ignorance, et de renoncer à un bien dont la possession est impossible.

Les acataleptiques, les académiciens rigides, les pyrrhoniens, les sceptiques, furent regardés avec raison comme des sectes de menteurs, qui contredisaient continuellement par leur conduite les maximes qu'ils établissaient dans leurs écoles (2150). Ils ne sont pas les seuls philosophes qui aient mérité ce reproche. Si l'exemple était capable de corriger les hommes, le ridicule dont les anciens sceptiques se sont couverts, aurait rendu les modernes plus circonspects; mais les fautes des pères sont presque toujours en pure perte pour les enfants: un travers cent fois remarqué est toujours prêt à reparaître, dès qu'il y a dans l'homme une passion intéressée à le reproduire. Quand l'incrédulité, en fait de religion, n'aurait point d'autre mauvais effet que de nous conduire au pyrrhonisme, ce serait assez pour en détourner tout homme raisonnable.

Le dessein de détruire les différentes preuves de la religion, a jeté ses adversaires dans les hypothèses les plus contradictoires. Les uns, embarrassés par la multitude des témoignages, des faits, des monuments que l'on allègue en faveur de la révélation, soutiennent qu'aucun fait ne peut être absolument certain; que la certitude historique ou morale se réduit à une simple probabilité; que nous ne pouvons être pleinement assurés d'un fait que par le témoignage de nos sens. D'autres prétendent que, quand il est question des faits surnaturels, ce témoignage même ne suffit pas; qu'il est plus probable que les sens nous trompent, qu'il ne l'est que le cours de la nature soit interrompu. David Hume assure, d'un côté, que l'expérience du cours de la nature est une preuve contre laquelle aucun témoignage humain ne peut prévaloir, pour établir la croyance d'un fait miraculeux (2151); de l'autre, que cette expérience ne donne aucune certitude, parce qu'il n'y a aucune impossibilité que le cours de la nature ne soit changé (2152). Ainsi il emploie tantôt l'expérience pour attaquer les miracles, et tantôt les miracles pour ébranler la certitude de l'expérience.

Certains matérialistes, fatigués par les démonstrations métaphysiques de l'existence de Dieu, ont avancé que nos idées, quelque évidentes qu'elles nous paraissent, ne prouvent point l'existence réelle des objets; que nous ne pouvons affirmer l'existence d'aucun être, que celle des corps, parce qu'ils frappent nos sens. D'autres pensent que, malgré l'attestation de tous nos sens, nous ne sommes pas assurés que les objets soient hors de nous tels que nous les apercevons.

« Que savons-nous, dit l'un d'entre eux, si, par la constitution de notre cerveau, nous ne trouvons pas plutôt dans les objets qui nous environnent, ce qui nous convient, que ce qui est réellement? Bien loin que toutes les choses qui paraissent soient existantes, rien au contraire de ce qui paraît n'existe (2153). » Un auteur capable d'écrire de pareilles absurdités, a grande raison de se défier de la constitution de son cerveau.

Selon le livre de l'Esprit, quiconque ne se rendrait réellement qu'à l'évidence, ne serait guère assuré que de sa propre existence (2154). Dans un endroit, l'auteur des *Pensées philosophiques* juge que les méditations sublimes de Malbranche et de Descartes, sont moins propres à ébranler le matérialisme, qu'une observation de Malpighi (2155); ailleurs, il dit qu'une seule démonstration le frappe plus que cinquante faits; qu'il est plus sûr de son jugement que de ses yeux (2156). Ainsi l'intérêt du moment décide de la préférence qu'il donne, ou à l'observation, ou au raisonnement.

Un partisan de l'athéisme enseigne, d'un côté, que la raison ne peut nous tromper, surtout dans les choses dont tous les hommes conviennent (2157): de l'autre, que l'opinion de toutes les nations ne fait pas une preuve (2158). Il soutient qu'il n'y a rien de certain que les vérités mathématiques (2159), et il assure que la certitude même géométrique est fondée sur le témoignage des sens (2160). Enfin, il se rétracte une seconde fois en affirmant que nos sensations ne prouvent point que les objets soient hors de nous, tels qu'ils nous paraissent (2161).

Quand nous avons pris la peine de comparer toutes ces décisions, ne sommes-nous pas bien instruits et bien convaincus des avantages que procure la philosophie?

§ II.

Ils la reconnaissent eux-mêmes.

Heureusement ces mêmes raisonneurs nous prémunissent contre la futilité et les pernicieuses conséquences de leurs sophismes. Ils nous avertissent que si la philosophie venait à bout de faire agir tous les hommes, selon les idées claires et distinctes de la raison, l'on peut être assuré que le genre humain périrait bientôt (2162). Ils reconnaissent que la logique subtile des pyr-

(2150) Carnéade, l'un des chefs, ayant un jour surpris son disciple Mentor qui lui jouait un tour infâme, ne disputa point sur la probabilité ni sur l'incompréhensibilité; il crut et comprit ce que ses yeux lui attestaient: il chassa ce disciple perfide et rompit avec lui. (Numen, dans Euseb., *Prép. évang.*, l. xiv, c. 8.)

(2151) *Xe Essai sur les Miracles.*

(2152) *IVe Essai sur la certitude morale.*

(2153) *Parité de la vie et de la mort*, art. 2, pages 11, 13.

(2154) *De l'esprit*, 1er disc., c. 13, note (*e*).

(2155) *Pensées phil.*, n. 18.

(2156) *Ibid.*, n. 50.

(2157) *Lettre de Trasib. à Leucippe*, p. 126.

(2158) *Ibid.*, p. 285.

(2159) *Ibid.*, p. 209.

(2160) *Ibid.*, p. 209.

(2161) *Ibid.*, p. 202.

(2162) Bayle, *XVIe Lett. crit. sur l'hist. de Calvin*, § 6.

rhoniens ne peut donner aucune satisfaction, qu'elle se confond elle-même; car si elle était solide, elle prouverait qu'il faut douter (2163); elle établirait du moins cette unique vérité sur la ruine de toutes les autres.

David Hume fait les mêmes aveux.

« Si les principes du sceptique, dit-il, prévalaient universellement dans le monde, ils entraîneraient la ruine de la vie humaine; toute conversation, toute action devrait cesser (2164)... Cette opération de l'âme, par laquelle nous inférons la ressemblance des effets de la ressemblance des causes, était trop essentielle à la conservation de l'espèce humaine, pour être confiée aux opérations trompeuses d'une raison fort lente dans sa marche et extrêmement sujette à l'erreur et aux méprises. Il était plus convenable à la prudence ordinaire de la nature, de pourvoir à la sûreté d'un acte si nécessaire, en l'attachant à l'instinct, ou à une tendance mécanique, infaillible dans ses opérations (2165). » Il avoue que les sceptiques et les pyrrhoniens sont obligés de contredire à tout moment leurs principes; que pour arrêter tout court leurs spéculations, il suffit de leur demander *cui bono?* Quel bien peut-il en résulter (2166)?

Il aurait dû lui-même faire cette question avant de renouveler les sophismes des sceptiques. On ne pardonnera jamais à des philosophes qui affectent du zèle pour l'humanité, d'avoir étalé une doctrine qui en entraînerait la ruine entière, si elle était suivie. C'est une mauvaise excuse de dire qu'il n'y aura jamais qu'un petit nombre de gens qui soient capables de se laisser tromper par les arguments des sceptiques (2167). Dès que leurs principes détruisent la religion et la morale, le libertinage et la vanité les feront adopter par les esprits pervers. Il n'est pas permis de vendre du poison, sous prétexte que peu de personnes seront tentées d'en prendre.

On a beau dire que cette philosophie préserve les hommes de l'esprit dogmatique, de l'entêtement, du zèle furieux, qu'elle inspire le sang-froid et la modération dans les disputes; cela n'est pas vrai : les pyrrhoniens ont été aussi entêtés, aussi malins, aussi hargneux que les philosophes. Un empirique pourrait soutenir de même, que la phtisie et la fièvre lente sont fort utiles, parce qu'elles préservent des maladies inflammatoires, du délire et des convulsions.

Nous opposons d'abord aux pyrrhoniens et aux sceptiques l'absurdité de leur logique, qui se détruit elle-même, la répugnance invincible de l'homme pour le doute universel, les conséquences pernicieuses qui s'ensuivraient; trois choses desquelles ils conviennent. C'est plus qu'il n'en faut pour faire détester leur philosophie; mais nous réfuterons encore leurs sophismes. Pour savoir s'il y a des vérités certaines, et quelles elles sont, il suffit de consulter le bon sens, et de remonter aux différentes sources de nos connaissances; pour sentir la valeur d'une preuve quelconque, il faut comparer les différentes manières dont une vérité peut être prouvée (2168).

On distingue trois espèces de certitude ou d'évidence, la certitude métaphysique, la certitude physique, la certitude morale; il n'en est aucune contre laquelle les sceptiques n'aient proposé de doutes : nous parviendrons à les dissiper, en distinguant les notions qu'ils ont affecté de confondre.

ARTICLE I.

De la certitude métaphysique.

§ I.

De l'évidence de nos idées et du sentiment intérieur.

La certitude métaphysique est fondée sur la liaison intime de nos idées clairement aperçues, ou sur le sentiment intérieur. Nous savons, par exemple, avec une certitude métaphysique, qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps; qu'il ne peut y avoir d'effet sans cause; que le tout est plus grand que la partie, etc. Ce sont là des premières vérités évidentes par elles-mêmes, qui ne peuvent être prouvées ni combattues par aucune proposition plus claire; quiconque les révoque en doute, est un disputeur de mauvaise foi.

Les axiomes de mathématique, concernant les propriétés des nombres et de l'étendue, sont de même espèce, sont également fondés sur la liaison intime de nos idées. Ainsi nous sommes certains que la ligne droite est la plus courte de toutes les lignes; que les trois angles du triangle sont égaux à deux droits; que si de deux nombres égaux l'on retranche une quantité inégale, ils demeureront inégaux, etc. Toutes ces propositions évidentes, et les conséquences *immédiates* que l'on en tire par un raisonnement simple, sont également certaines; la connexion que nous apercevons entre un principe évident et sa conséquence immédiate, forme ce que nous appelons *une démonstration.*

Je dis les *conséquences immédiates :* il n'en est pas ainsi des conséquences éloignées, qui ne peuvent être déduites que par une longue chaîne de propositions et de raisonnements : celles-ci sont souvent incertaines et fautives, parce que dans la multitude d'idées que renferme la chaîne, il peut s'en trouver quelqu'une qui ne soit pas assez claire. Souvent les géomètres disputent sur ces conséquences; souvent ils découvrent

(2163) *Dictionnaire critique*, article *Pyrrhon*, remarque C.

(2164) HUME, *XIIe Essai*, p. 329.

(2165) *Ibid.*, *Ve Essai*, p. 122.

(2166) *Ibid.*, *XIIe Essai*, p. 326, 328.

(2167) *Dictionnaire critique*, article *Pyrrhon*, remarque B.

(2168) V le *Traité des premières vérités* du P. BUFFIER; *An essay on the nature and immutability of truth.*, par BEATTIES.

que ce qui semblait une démonstration, était un paralogisme; souvent ils prétendent avoir des démonstrations pour et contre le même problème, tel qu'est la divisibilité de la matière à l'infini.

A quelle épreuve faut-il donc mettre ces démonstrations prétendues? C'est de voir si elles font la même impression sur tous les hommes capables de les comprendre; alors il est impossible qu'elles soient fausses. Ainsi, en dernière analyse, la certitude métaphysique se réduit aussi bien que les autres au *dictamen* du sens commun.

Nous n'adoptons point le sentiment de ceux qui prétendent que les vérités mathématiques ne sont que des vérités de définition, des identités d'idées, qui n'ont aucune réalité; qu'au contraire les vérités physiques ne sont point arbitraires, ne dépendent pas de nous, parce qu'elles sont appuyées sur des faits (2169). David Hume a établi cette maxime dans un endroit (2170); il la désavoue dans un autre, et veut réduire toute la science proprement dite, à la connaissance des figures et des nombres (2171). Excès de part et d'autre; le bon sens tient le milieu. Les vérités de géométrie ne sont pas plus identiques que les autres, quoiqu'elles se déduisent les unes des autres; elles ne dépendent pas de nous, puisqu'il n'est pas au pouvoir d'un homme sensé de s'y refuser; elles s'appliquent avec succès aux arts et aux mécaniques, se trouvent ainsi liées à des faits, et se vérifient souvent par le témoignage des sens. Laissons donc aux géomètres les vérités dont ils sont en possession; mais ils se tromperaient, s'ils s'attribuaient un droit exclusif à la certitude, s'ils soutenaient qu'un fait, physiquement ou moralement démontré, n'est pas une vérité.

On doit rapporter encore à la certitude métaphysique, les vérités ou les faits dont nous sommes convaincus, par le sentiment intérieur que les philosophes nomment *conscience*. Je suis métaphysiquement certain que je pense, que je veux, que je raisonne, que j'ai un corps, que je remue mes membres, que je suis en mouvement ou en repos, etc. C'est par ce sentiment intime que nous apercevons la liaison de nos idées; s'il pouvait induire en erreur, il n'y aurait plus de certitude d'aucune espèce. Rien n'est plus ridicule que d'attaquer ce sentiment intérieur par des raisonnements abstraits, tels que ceux des matérialistes, lorsqu'ils contestent notre liberté : sentirons-nous jamais mieux l'évidence prétendue de leurs arguments, que nous ne sentons la liberté de nos actions?

§ II.

Le doute général est absurde.

Une des plus folles prétentions des sceptiques, est de supposer que nous ne devons rien croire, que ce qui est démontré par le raisonnement. « Ce qu'on n'a jamais mis en question, disent-ils, n'a point été prouvé; ce qu'on n'a point examiné sans prévention, n'a jamais été bien examiné : le scepticisme est donc le premier pas vers la vérité. Il doit être *général*, car il est la pierre de touche (2172). »

Fausse maxime. Peut-on mettre en question les premiers principes du raisonnement, les vérités aperçues par le sentiment intérieur, les faits attestés par tous nos sens, ceux dont mille témoins oculaires déposent? Ce serait rendre tout raisonnement impossible. Le scepticisme général, loin d'être le premier pas à la vérité, est le dernier, après lequel on ne peut pas aller plus loin : quiconque doute de tout, ne peut être convaincu de rien.

Tout raisonnement démonstratif doit porter sur deux propositions évidentes par elles-mêmes, autrement elles auraient besoin d'être prouvées par un second raisonnement; celui-ci par un troisième, et ainsi à l'infini. Or il est absurde de mettre en question une proposition évidente par elle-même, une *première vérité.*

On doit regarder comme telle toute proposition qu'il est impossible de prouver ou de combattre par une autre proposition plus claire et plus évidente. Si l'on ne s'en tient pas à cet axiome, tout raisonnement, toutes disputes sont absurdes et ridicules. Nous sommes déterminés à croire ces vérités, non en vertu d'aucune preuve, puisqu'elles n'en sont pas susceptibles, mais en vertu du sens commun, ou du penchant invincible, qui porte l'homme à croire ce qui est vrai : résister à ce penchant naturel, sans lequel le genre humain ne pourrait subsister, ce n'est plus philosophie, c'est vanité puérile et démence pure.

Les sceptiques eux-mêmes ont-ils tout examiné *sans prévention?* Elle se fait sentir dans leurs écrits; ils les ont faits dans le dessein formel de se donner du relief, en rendant douteux tout ce que croient les autres hommes; il n'est point de prévention plus forte que celle-là. Tous ceux qui ont bâti des hypothèses, en commençant par le doute général, n'ont enfanté que des rêves.

§ III.

Les rêves, la folie, les sensations fausses ne peuvent rien.

Leurs objections contre la certitude métaphysique, sont très-faibles. Nous croyons quelquefois veiller, disent-ils, lorsque nous dormons; un fou se persuade qu'il est dans son bon sens; un homme à qui l'on a coupé la jambe droite, croit souvent sentir de la douleur au pied droit. Donc le sentiment intérieur est sujet à l'erreur.

Réponse. Pour rendre la conclusion démonstrative, il fallait ajouter : Nous croyons quelquefois dormir lorsque nous sommes

(2169) *Hist. nat.*, t. I, in-12, p. 76; *Lett. sur les aveugles*, p. 208.
(2170) Hume, p. 208.
(2171) *Ibid.*, p. 356.
(2172) *Pens. phil.*, n. 31.

bien éveillés; un homme de bon sens se persuade souvent qu'il est fou; un homme qui a tous ses membres peut croire qu'on les lui a coupés : on il faudrait prouver que notre vie est un rêve continuel, que le genre humain n'est qu'une troupe d'estropiés, de somnambules ou d'insensés.

Nous sentons très-bien à notre réveil que nous ne sommes plus affectés comme nous l'étions en rêvant; cette différence, clairement aperçue, nous convainc que si nos sensations, dans l'état de rêve, sont des illusions, elles ne sont plus telles dans l'état du réveil, qu'elles ont alors un objet réel, une cause hors de nous; à plus forte raison, un sujet réellement existant qui est nous-mêmes. Lorsqu'un fou revient dans son bon sens, il éprouve un état très-différent de celui où il était dans l'état de folie, et il sait le distinguer. Si un homme n'avait jamais eu l'usage du membre qu'on lui a coupé, il n'y sentirait aucune douleur; elle réside dans les nerfs qui aboutissaient autrefois au membre dont il est privé.

Bayle prétend que les mystères du christianisme fournissent aux pyrrhoniens des armes pour détruire la certitude de plusieurs principes de métaphysique : nous répondrons à ses objections dans l'article suivant.

§ IV.

Dieu ne peut rendre faux le sentiment de l'identité personnelle.

Il soutient encore que certaines opinions philosophiques ébranlent la certitude du sentiment intérieur de notre identité personnelle; voici son argument : « Votre âme a été créée; il faut donc qu'à chaque moment Dieu lui renouvelle l'existence, car la conservation des créatures est une création continuelle. Qui vous a dit que, ce matin, Dieu n'a pas laissé retomber dans le néant l'âme qu'il avait continué de créer jusqu'alors depuis le premier moment de votre vie, et qu'il n'a point créé une autre âme modifiée comme la vôtre? Donc, il n'est pas certain que vous soyez le même individu que vous étiez hier (2173). »

Réponse. Pure équivoque. Qu'entendent ceux qui disent que la conservation des êtres contingents est une création continuelle? Ils entendent que nous avons autant besoin de la volonté de Dieu pour continuer d'exister, que nous en avons eu besoin pour commencer d'être; que la même volonté de Dieu, qui nous conserve, suffirait pour nous faire sortir du néant, si nous n'existions pas déjà; que si Dieu cessait de vouloir nous conserver, nous serions anéantis. S'ensuit-il de là que Dieu *renouvelle l'existence* aux êtres qu'il conserve, que les êtres créés rentrent à chaque instant dans le néant, et en sortent par une nouvelle création? C'est une absurdité. Continuer l'existence et renouveler l'existence, ce n'est pas la même chose; une existence continuée n'est pas une existence nouvelle.

Du moins, dira-t-on, Dieu peut réaliser la supposition de Bayle : comment savons-nous qu'il ne l'a pas fait?

Réponse. Cette supposition est chimérique et impossible; Dieu ne fait point ce qui renferme contradiction. Il est absurde qu'un être dont l'existence commence, ait le sentiment ou la conscience d'une existence passée et continuée; que Dieu crée un être qui se sente exister autrement qu'il n'existe en effet. Il n'est point ici question d'idées, de mémoire, de réminiscence, qui sont des modifications accidentelles de l'âme ou de l'esprit; mais du sentiment ou de la conscience du *moi* individuel et permanent, qui est son essence. Or, il y a contradiction que Dieu crée un esprit, sans lui donner le sentiment essentiel à l'esprit; qu'une âme créée en place de la mienne, ait le même sentiment individuel que la mienne : elle serait tout à la fois le même individu, et un individu différent; elle se sentirait autre qu'elle n'est.

Tel est le vice de cette philosophie captieuse, qui veut substituer au sentiment intérieur essentiel à notre âme, et incapable de nous tromper, des idées abstraites et de prétendues démonstrations qui ne démontrent rien que la folie des philosophes. La nature et le sens commun s'inscrivent en faux contre cet abus du raisonnement.

Descartes est tombé dans cet inconvénient, lorsqu'il a dit : « Nous ne savons pas si Dieu ne nous a point voulu créer, de manière que nous nous trompions toujours, même dans les choses qui nous paraissent les plus claires (2174). »

Il est étonnant que ce philosophe, bon logicien d'ailleurs, ait posé pour principe de ses méditations, un doute destructif de toute philosophie. Dieu ne peut pas plus nous tromper, qu'il ne peut se tromper lui-même.

Pour nous rendre suspectes les vérités de sentiment, les sceptiques ont trouvé bon de les nommer des *préjugés*. Qu'importe le nom, s'ils viennent de la nature, s'il est impossible de nous en dépouiller? Le doute général, par lequel commencent les sceptiques, n'est-il pas lui-même un préjugé? Il n'est fondé sur rien. On doit donc établir pour règle, « que tous les préjugés naturels qui nous intéressent, dont la vérité ni la fausseté ne peuvent être démontrées, quoique l'on n'en puisse douter par caprice, et qui demeurent constamment dans notre esprit, malgré le doute et le défaut de preuves, doivent être censés des premières vérités. Le bon sens nous dicte qu'il est inutile de nous fatiguer à discuter scrupuleusement des choses dont nous sentons que nous serons constamment persuadés, quel que soit le succès de notre examen; comme il nous dicte qu'il y a de la folie à se raidir contre l'évidence (2175). »

(2173) *Diction. critique*, article *Pyrrhon*, remarque B.

(2174) *Princip.*, 1re part., *Médit.* 1 et 6, § 5 et 13.

(2175) *Témoignage du sens intime*, tome I, p. 72; *Traité des premières vérités*, p. 7, n. 8.

Les travers et les absurdités dans lesquels se plongent les sceptiques, en suivant leur méthode, suffisent d'ailleurs pour nous en dégoûter.

ARTICLE II.

De la certitude physique.

§ I.

La confiance à nos sens est nécessaire à notre conservation.

La certitude physique est fondée sur le témoignage de nos sens, et sur l'ordre constant de la nature. C'est par nos sens que nous sommes avertis de l'existence des corps qui sont hors de nous, et de leurs propriétés. Nous jugeons que le soleil luit, lorsque nos yeux sont frappés de sa lumière; qu'il y a des corps sonores, puisque nous en entendons le bruit; qu'une fleur a de l'odeur, lorsque nous en sommes affectés; qu'un fruit a de la saveur, dès qu'il flatte notre goût; qu'un corps est solide, quand il résiste au toucher, etc.

Par cette *expérience*, c'est-à-dire par l'uniformité de nos sensations, nous sommes convaincus qu'il y a un ordre dans la nature, qui a été, qui est, qui sera toujours le même; que dans tous les temps et dans tous les lieux, le feu est propre à nous échauffer, l'eau à nous désaltérer, le pain à nous nourrir; que les corps suivent telles lois dans leurs mouvements, etc.

On comprend que la conviction, née de la certitude physique, est susceptible d'accroissement et de diminution. Nous sommes plus assurés de ce que nous avons vérifié par tous nos sens, que de ce qui n'est attesté que par un seul : de ce que nous éprouvons tous les jours, que de ce que nous n'avons senti qu'une seule fois, de l'expérience de tous les hommes, que de notre expérience particulière. Mais pour être pleinement convaincu d'un fait, il n'est pas nécessaire d'être parvenu au plus haut degré de certitude physique. Un homme qui s'est brûlé une seule fois, n'est pas tenté de faire une seconde épreuve, ni de s'informer si le feu produit le même effet sur tous les hommes. Sur ce point, l'instinct des animaux est d'accord avec le nôtre : une seule sensation réelle peut nous donner une certitude entière qui exclut le doute raisonnable.

Nous ajoutons foi à nos sens, non en vertu d'aucun raisonnement, mais par une détermination irrésistible de la nature, qui a fait dépendre notre conservation de la confiance que nous donnons à nos sensations. Si les sens ne nous servaient de guides, il serait impossible de nous conserver. La folie de Pyrrhon, qui ne se détournait point à la vue d'un précipice ni d'un animal furieux, ne sera jamais un modèle à imiter

On ne comprend pas comment des philosophes ont pu employer tant de subtilités, pour étouffer en nous ce penchant de la nature, comment ils ont voulu être plus sages qu'elle.

§ II.

Les sens bien appliqués ne nous trompent point.

Les sens nous trompent, disent-ils; avant Copernic tous les hommes croyaient sur le témoignage de leurs yeux, que c'était le soleil et non la terre qui tourne : voilà une sensation constante et universelle qui a été une source d'erreur (2176). Qui nous a dit, qu'en nous fiant à nos sens, nous n'avons pas affaire à de faux témoins (2177).

Réponse. Le bon sens nous l'a dit, et nous nous trouvons bien de l'écouter plutôt que les philosophes.

Comment les physiciens sont-ils parvenus à connaître que c'est la terre et non le soleil qui tourne? Par les yeux aidés du télescope, par l'inspection du mouvement et de la situation des différents corps célestes. On se sert donc ici du témoignage même des sens pour prouver que les sens nous trompent; étrange manière de raisonner.

A cause de la distance immense qui est entre la terre et le soleil, à cause des illusions de l'optique, les yeux n'étaient pas à portée de distinguer lequel de ces deux corps est en mouvement. Il a fallu considérer la révolution des différents astres, la combiner, rapprocher en quelque manière tous ces globes par le secours du télescope, pour pouvoir porter un jugement plus juste. L'erreur reconnue ne prouve pas plus contre la certitude du témoignage des yeux, que celle du voyageur qui a cru qu'une tour fort éloignée était ronde, et qui, lorsqu'il s'en approche, reconnaît qu'elle est carrée. C'est donc par les sens mieux appliqués, que nous corrigeons les erreurs de ces mêmes sens mal employés. C'est aussi par le raisonnement que les mathématiciens réparent l'erreur d'un faux raisonnement, et par un calcul plus exact, qu'ils réforment les méprises d'un faux calcul.

Les sens ne nous trompent point, lorsque nous nous en servons avec les précautions que la raison et l'expérience nous suggèrent, lorsque leur témoignage est réuni et souvent réitéré, lorsque son résultat est le même à l'égard de tous les hommes, lorsque l'objet est suffisamment à portée des sens. Que l'on y fasse bien attention : généralement parlant, les sens ne nous trompent point à l'égard des objets qui ont rapport à nos besoins et à notre conservation, mais seulement à l'égard des objets de pure curiosité. Les sens ne nous font point connaître les objets infiniment éloignés, ni les infiniment petits, ni les éléments constitutifs des corps, parce que cela n'est pas nécessaire. Avant toutes les découvertes que l'on a faites par le secours du télescope et du microscope, le genre humain n'était ni moins policé, ni moins heureux. Ces connaissances de luxe et de surabondance n'ont pourvu à aucun de nos besoins. C'est en

(2176) *Dictionn. philosoph.*, articles *Certain*, *Certitude.*

(2177) *Lett. sur les aveugles*, p. 207.

quoi nous ne pouvons trop admirer la sagesse du Créateur : les sens ne sont jamais de faux témoins, lorsque leur témoignage est nécessaire à notre conservation.

La structure des organes, disent encore les sceptiques, n'est point exactement la même dans tous les hommes ; leur rapport ne peut donc pas être parfaitement semblable : il doit y avoir autant de variété dans la manière de voir et de sentir des différents individus, qu'il y en a entre les tempéraments et les visages.

Réponse. Ce raisonnement pourrait faire illusion, s'il n'était pas contredit par l'expérience. Quelque variété qu'il y ait dans la conformation des organes, deux hommes ne disputeront jamais pour savoir s'il est jour en plein midi, si la neige est blanche ou noire, froide ou chaude, plus dure ou plus molle que le marbre. Il est à la vérité des hommes qui ont les organes plus parfaits que les autres ; la vue plus perçante, l'odorat plus fin, le tact plus délicat ; ils peuvent fixer avec plus de précision la nuance d'une couleur, la différence de deux odeurs, le degré de mollesse ou de dureté d'un corps ; mais la perfection d'une sensation et sa certitude ne sont pas la même chose.

§ III.

Les qualités sensibles sont en nous et dans les objets.

Bayle, le docteur Berkley et M. Hume, ont cru faire contre la certitude physique, des objections plus redoutables (2178). « Les spéculateurs modernes, dit M. Hume, tombent unanimement d'accord, que toutes les qualités sensibles, telles que sont la dureté, la mollesse, la chaleur, le froid, le blanc, le noir, etc. ne sont que des qualités secondaires qui n'existent point dans les objets, et ne sont que des perceptions de l'âme (2179). Cette fameuse doctrine a été prouvée par la philosophie moderne, à la conviction de tout le monde. » De là il conclut avec Berkley que, « si cela est vrai des qualités secondaires, il doit l'être aussi de l'étendue et de la solidité. L'idée de l'étendue ne nous vient que par les sens de la vue et du toucher ; ainsi elle dépend entièrement d'idées sensibles, ou d'idées des qualités secondaires. Si donc toutes les idées aperçues par les sens, sont dans l'âme et non dans les objets, la même conséquence doit avoir lieu à l'égard de celle-ci (2180). » L'on ne peut donc juger avec certitude que les objets soient en eux-mêmes tels qu'ils paraissent à nos sens. Nous ne savons pas même s'il y a des corps distingués de nous, et si l'univers n'est pas un vain spectacle de fantômes.

Réponse. On peut ajouter, pour compléter l'objection, que, selon un métaphysicien moderne, les qualités sensibles ne sont ni dans les corps, ni dans notre âme (2181) ; et il n'est pas aisé de deviner où elles sont.

N'en déplaise à la philosophie moderne, cette *fameuse doctrine* n'est prouvée que par des sophismes fondés sur une pure équivoque. Quand on dit, *j'ai chaud*, ce terme ne signifie pas la même chose que si l'on disait, *le feu est chaud*. Dans le premier sens, *chaleur* exprime une sensation ou une perception de l'âme ; dans le second, il désigne la qualité d'un corps extérieur qui cause cette sensation. La *chaleur* est donc tout à la fois en nous et dans les objets, mais en différents sens. Le même terme exprime deux idées relatives, et qu'il ne faut pas confondre ; l'une est l'idée de l'effet, l'autre de la cause. En leur donnant le même nom, nous péchons peut-être contre la précision du langage philosophique : mais il est ridicule de bâtir des systèmes et des objections sur l'équivoque des termes.

Lorsque nous voyons l'herbe de couleur verte, le mot *couleur* désigne dans l'herbe une certaine disposition de parties, propre à réfléchir la lumière de telle manière, différente de toute autre, et dans nos yeux, une certaine manière d'être affectés : il en est de même du goût, de l'odeur, de la dureté, de la mollesse et de toutes les qualités sensibles des corps.

Si je reçois un coup sur les yeux, je vois les objets rouges ; il est clair qu'alors la couleur est dans mes yeux et non dans les objets. S'ensuit-il de là qu'il en est de même en tout autre cas, lorsque mes organes ne sont point blessés ; que quand je vois un habit écarlate, il n'y a rien dans le drap qui me cause cette sensation ? La première précaution nécessaire pour juger des objets par les sens, est sans doute de savoir si nos organes ne sont point blessés ou malades ; mais nous le sentons, et nous pouvons nous en assurer, en comparant nos sensations à celles des autres hommes.

La sensation renferme nécessairement trois idées : 1° telle disposition de parties dans le corps, propre à faire telle impression sur nos sens ; 2° l'impression même reçue dans l'organe ; 3° l'acte de l'âme, par lequel elle aperçoit cette impression. Tous les sophismes des sceptiques et des matérialistes ne sont appuyés que sur la confusion qu'ils font de ces trois idées : c'est à quoi se réduit leur *fameuse doctrine*.

§ IV.

Dieu a établi la liaison entre ces qualités et nos sensations.

Mais, réplique M. Hume, quelle relation y a-t-il entre trois choses aussi disparates, telle configuration dans les corps, telle impression faite sur mes sens, tel acte par lequel mon âme l'aperçoit. Nous répondons que cette relation est certaine par le fait et

(2178) BAYLE, art. *Pyrrhon*, rem. B.; BERKLEY, *Dial. entre Hylas et Philonous.*
(2179) HUME, t. I, *XXIe essai*, p. 356; *Parité de la vie et de la mort*, art. 2, p. 11.
(2180) HUME, t. II, *XIIe essai*, p. 317.
(2181) *De la nature*, par ROBINET, v^e partie, ch. 47.

par notre expérience continuelle. Nous n'avons pas besoin d'en savoir davantage.

Que l'on dise tant que l'on voudra que cette liaison n'est point *essentielle*, qu'elle ne dérive point de la nature des choses, qu'on ne peut la démontrer *a priori*. Si elle n'est pas essentielle, elle est contingente; c'est donc un effet libre, mais infaillible, de la volonté du Créateur; par conséquent, une démonstration de l'existence et de la providence de Dieu contre les athées : nous l'avons fait voir.

M. Hume convient que rien n'existe sans une cause de son existence ; que le hasard est un terme négatif, qui ne signifie aucun pouvoir réel qui soit dans la nature (2182). Si les qualités sensibles des objets ne sont pas la cause de nos sensations, ou celles-ci sont un effet sans cause, ou c'est Dieu qui les produit immédiatement par lui-même, il n'y a pas de milieu.

Est-il vrai qu'entre nos sensations et leur objet il n'y ait aucune liaison fondée sur la nature des choses ?

Nous sommes métaphysiquement certains, par le sentiment intérieur, que nous avons divers organes, que nous ne recevons point par les yeux la sensation des odeurs, ni celle des couleurs par l'odorat. Il est évident d'ailleurs, par la configuration intérieure des yeux, qu'ils sont plus propres à recevoir l'impression des couleurs, que celle de toute autre qualité sensible : il en est de même de chacun de nos organes relativement à son objet. Pourquoi cette analogie entre tel organe et telle qualité sensible des corps, s'il n'y a aucune relation entre ces qualités et l'effet qu'elles doivent produire sur nous? Dans le système des causes occasionnelles, l'âme logée dans une pierre serait aussi à portée de recevoir des sensations par l'action immédiate de Dieu, que quand elle est unie à un corps organisé. Croirons-nous que Dieu a fait, inutilement et sans dessein, briller tant d'art dans la conformation des organes de nos sens, et que cet art ne se rapporte à rien? 2° Je suis certain de même, par le sentiment intérieur, que mon âme aperçoit les différentes impressions faites sur mes sens, et les distingue. Toute impression est l'effet nécessaire d'une action ou d'un mouvement, quel qu'en soit le principe. Or, le mouvement renferme essentiellement l'idée d'un point d'où il part, et d'un terme où il aboutit. Si mon âme saisit le second, elle saisit aussi le premier qui est l'objet : encore une fois, ou c'est l'objet qui fait impression sur l'âme par le canal de l'organe, ou c'est Dieu. Puisque M. Hume n'admet point l'action immédiate de Dieu, dans nos sensations (2183), il doit nécessairement admettre l'action de l'objet, par conséquent l'existence des corps, en vertu de l'impression qu'ils font sur nos sens.

(2182) Hume, tome II, *VIIIe essai*, p. 196.
(2183) *Ibid.*, *VIIe essai*, p. 153.

§ V.

Les objets sont présents à notre âme par l'impression sur nos sens.

Il fait une nouvelle objection. La philosophie, dit-il, nous enseigne que rien ne peut être présent à l'âme, qui ne soit image ou perception; que les sens ne sont que des canaux qui transmettent les images, sans accorder à l'âme *aucun commerce* avec les objets externes. A mesure que nous nous éloignons d'un objet, nous le voyons diminuer en grandeur; et cependant cet objet réel, qui existe indépendamment de nous, ne reçoit aucun changement. Ce qui se présentait à notre esprit, n'était donc autre chose que l'image. Ce que nous nommons *un homme*, *un arbre*, ne sont donc rien de plus que des perceptions de l'esprit, des copies ou représentations d'êtres que nous croyons réels; ces copies changent, pendant que ces êtres demeurent uniformes et indépendants de nous (2184). C'est donc mal à propos que nous plaçons dans les objets mêmes, les qualités qui n'existent que dans les images que nous nous en formons.

Réponse. Toujours même sophisme. Les objets sont présents à nos sens, par l'impression qu'ils font sur eux, par l'ébranlement qu'ils y produisent; cette impression est présente à notre âme, par la perception qu'elle en a, en vertu de son union avec le corps. Les objets sont donc présents à notre âme, non pas immédiatement et par eux-mêmes, mais par l'impression qu'ils font sur nos sens, par l'image qu'ils y tracent de leurs qualités. Tel est *le commerce*, au moins médiat, qu'il y a entre l'âme et les objets. Lorsqu'un aveugle touche une borne avec son bâton, elle lui devient présente par le moyen du bâton ; c'est une mauvaise chicane de dire qu'il ne la sent point, puisqu'il ne la touche point immédiatement.

Que les images des objets varient à la vue, selon qu'ils sont plus ou moins éloignés, c'est un phénomène auquel nous sommes accoutumés, et qui ne nous trompe point, parce que la vue nous peint l'image de l'espace intermédiaire, aussi bien que celle de l'objet. Quoique l'image ne soit point l'objet même, il suffit qu'elle soit fidèle, pour que nous ayons droit d'attribuer à l'objet les traits qu'elle nous présente, et nous sommes assurés de sa fidélité par des sensations réitérées et comparées.

Les changements qui surviennent aux images, selon la distance et la situation des objets, par rapport à nous, selon la disposition des milieux, au travers desquels elles se forment, démontrent contre les sceptiques, que nous ne sommes point la seule cause productive de ces images, mais qu'elles viennent des objets. Il y a donc un commerce au moins médiat entr'eux et nous. Ce commerce peut être intercepté ou altéré dans le milieu par où il passe ; il ne s'ensuit rien,

(2184) *Ibid.*, *XIIe essai*, p. 312.

sinon qu'il y a des précautions à prendre, pour que nous soyons certains de la fidélité de nos sensations; et ces précautions nous sont indiquées par l'expérience.

D'où vient la certitude de nos sensations? D'un raisonnement simple, fondé sur le sentiment intérieur. J'aperçois un grand arbre très-vert, à cent pas de moi; je sens que ce n'est pas moi qui lui donne ces qualités, la grandeur, la verdure, la distance; il ne m'est pas libre de l'apercevoir autrement : donc ces qualités ne sont pas seulement dans ma perception, mais dans l'objet.

§ VI.

Dieu ne peut nous tromper par nos sens.

Quand on dit aux sceptiques, que si nos sens étaient trompeurs, lorsque leur témoignage est réuni, Dieu lui même serait cause de notre erreur, qu'il est indigne de sa véracité suprême, de nous rendre jouets d'une illusion continuelle : ils répondent que cette raison ne vaut rien, parce qu'elle prouve trop; il s'ensuivrait qu'aucune de nos sensations ne peut être fautive parce qu'il est indigne de Dieu de nous tromper jamais (2185).

Réponse. Nous avons déjà observé que nos sens ne nous trompent point, lorsque nous nous bornons à l'usage pour lequel ils nous ont été donnés. D'ailleurs, nous pouvons rectifier l'erreur d'un sens par l'application des autres, et en comparant nos sensations avec celles des autres hommes. Il n'était point indigne de Dieu de nous donner une raison sujette à se tromper quelquefois; mais il nous aurait fait un présent funeste, si cet e faculté était incapable de parvenir à aucune vérité; il en est de même de nos sens. C'est Dieu sans doute qui nous parle par la raison et par nos idées intellectuelles; c'est lui encore qui nous instruit par les sens; ces deux guides ont chacun leur usage et leur application particulière : mais Dieu n'a pas pu nous les donner pour nous tromper toujours, sans aucun secours pour découvrir l'erreur.

Il l'a pu, répondent certains philosophes; c'est à la raison de vous tenir en garde contre l'illusion de vos sens. Quoiqu'ils vous attestent unanimement qu'il y a des corps, il ne s'ensuit pas que les corps existent, ni que Dieu soit responsable de votre erreur, parce que la raison vous avertit que Dieu peut produire immédiatement sur votre âme, toutes les impressions que vous attribuez aux corps.

Réponse. Par ce raisonnement lumineux, on prouverait que les trompeurs les plus habiles ne sont jamais répréhensibles, que ce sont toujours les hommes de bonne foi qui ont tort. Quand un faussaire aurait contrefait l'écriture d'un notaire avec tout l'art imaginable, il est toujours en droit de répondre que l'on a eu tort de s'y fier, puisqu'il est physiquement possible que toute écriture soit contrefaite. Depuis le commencement du monde jusqu'à la naissance des sceptiques, les hommes n'avaient jamais soupçonné que Dieu leur fît illusion par le témoignage des sens; jamais il ne leur a révélé ce secret important, il leur a même imprimé une persuasion contraire. La confiance que nous donnons à nos sens, est un penchant naturel et irrésistible, il est même dans tous les hommes; la défiance fondée sur une simple possibilité métaphysique, ne serait pas raisonnable.

Il y a plus, la différence que nous éprouvons entre l'état du rêve et celui du réveil, nous fait distinguer sans nous y méprendre, les sensations imaginaires d'avec les sensations réelles; il est donc impossible que ces derniers soient une illusion comme les premiers : autrement le sentiment intérieur serait sujet à l'erreur, il n'y aurait plus de certitude d'aucune espèce. Cette différence, loin de nous inspirer du doute sur nos sensations lorsque nous veillons, est au contraire ce qui fonde notre confiance. La certitude physique porte donc sur le même principe que la certitude métaphysique, comme nous l'avons observé.

Inutilement l'on recourt à la toute-puissance divine; Dieu est tout-puissant avec sagesse, dit saint Augustin : *Deus est sapientior omnipotens*, ce qui est contraire à l'un de ses attributs est incompatible avec les autres. Si Dieu, absolument parlant, peut faire que les sens nous trompent, il peut faire aussi que le sentiment intérieur soit illusoire; il peut rendre tous les hommes fourbes et trompeurs. Cesserons-nous de compter sur le sentiment intérieur, sur le témoignage constant de tous les hommes, sous prétexte que ces miracles absurdes ne sont point au-dessus de la puissance divine? Ce serait le comble de la folie.

§ VII.

Cette persuasion ne porte point sur un cercle vicieux.

Mais en fondant la certitude du témoignage des sens, aussi bien que celle du sentiment intérieur, sur la sagesse et la véracité de Dieu, ne faisons-nous pas un cercle vicieux? Selons-nous, l'existence de Dieu se prouve par l'ordre physique de la nature, et c'est par nos sens que cet ordre physique nous est connu. Si le témoignage de nos sens n'est pas absolument sûr, indépendamment de l'existence de Dieu nous sommes donc forcés de supposer cette existence avant de la prouver. Nous démontrons l'existence de Dieu par la déposition de nos sens, et la certitude de cette déposition par l'existence de Dieu : on ne peut pas raisonner plus mal.

Réponse. Le raisonnement que nous faisons ici est un argument personnel, et non un cercle vicieux; nous disputons contre des philosophes qui admettent l'existence de Dieu, du moins pour le moment, puis-

(2185) BAYLE, *Dict. crit.*, art. *Pyrrhon*, rem. B; HUME, t. II, *XII*e *essai*, p. 315; *De l'esprit*, 1er dis., c. I, note (*c*).

qu'ils ont recours à la toute-puissance divine pour attaquer la certitude du témoignage de nos sens. Nous nous servons donc de leur propre principe pour répondre à leur objection; ce n'est point là un cercle vicieux.

D'autre côté, les athées, qui nient l'existence de Dieu, admettent la certitude de nos sensations; ils soutiennent même que nous ne pouvons affirmer l'existence d'aucun être, à moins qu'il ne frappe nos sens : nous sommes donc en droit d'argumenter contre eux sur leur propre aveu; nous n'avons pas besoin de l'existence de Dieu pour prouver que les sens ne nous trompent point.

Si nous avions affaire à un pyrrhonien qui fît profession d'un doute universel, qui ne voulût convenir ni de la certitude du sentiment intérieur, ni de celle des sensations, ni de l'existence de Dieu; il nous serait impossible d'argumenter contre lui. Peut-on raisonner avec un homme qui n'admet aucun principe de raisonnement? Nous nous bornerions à lui opposer les réflexions générales que nous avons faites contre le pyrrhonisme, au commencement de cette dissertation. S'il n'y avait aucun égard, ce serait un insensé.

L'auteur anglais de l'*Essai sur la Vérité*, a eu raison de reprocher à Descartes qu'il bâtissait toute sa philosophie sur une pétition de principe, lorsqu'il voulait prouver la véracité de nos facultés, parce que c'est un Dieu sage et bon qui nous les a données. En effet, pour démontrer l'existence de Dieu, selon Descartes, il faut commencer par raisonner : mais que prouvera le raisonnement, si nous ne sommes pas déjà convaincus que notre faculté de raisonner n'est point fautive (2186)?

Nous ne tombons pas ici dans le même inconvénient. Pour donner notre confiance au sentiment intérieur et au témoignage des sens, il suffit d'avoir le sens commun; nous n'avons pas besoin d'autre preuve.

§ VIII.

Il n'est pas besoin pour cela d'une démonstration métaphysique.

En supposant même la fidélité de nos sens, M. Hume soutient que l'expérience n'est point une règle absolument sûre pour diriger nos jugements, parce qu'il n'est pas certain que les mêmes causes produiront toujours les mêmes effets, parce que nous n'avons aucune idée claire de la connexion qu'il y a entre les uns et les autres. Nous ne connaissons rien, dit-il, dans la nature d'une pierre qui nous apprenne évidemment qu'elle tombera plutôt que de demeurer suspendue en l'air; nous ne voyons rien dans les qualités sensibles d'une boule, qui nous démontre qu'en frappant contre une autre boule, elle lui communiquera le mouvement. La nature intime du feu ne nous est pas assez connue pour décider qu'il est la cause de la chaleur que nous éprouvons à son approche, et qu'il produira toujours le même effet. Quoique le pain ait eu jusqu'à présent la propriété de nous nourrir, sa nature peut changer sans qu'il se fasse aucune altération dans ses qualités sensibles. Le contraire de tous les phénomènes naturels est très-possible, très-concevable, et ne renferme aucune contradiction. Tout ce que nous savons par expérience, c'est que tel effet arrive ordinairement à la suite de telle circonstance, que tel événement accompagne tel autre événement; mais nous n'en connaissons point la liaison intime. L'habitude où nous sommes de conclure l'un de l'autre, n'est qu'un instinct : elle n'est fondée sur aucune raison *a priori*, sur aucune démonstration (2187).

Réponse. Tout ce qui s'ensuit de ces réflexions, c'est que la certitude physique n'est point du même genre que la certitude métaphysique, qu'elle n'est point immédiatement fondée comme celle-ci sur la liaison de nos idées : si un sceptique veut en conclure autre chose, il cherche à nous tromper.

La liaison qu'il y a entre les causes physiques et leurs effets, est suffisamment connue, suffisamment certaine, par l'uniformité des sensations dans tous les hommes. Il en résulte que Dieu, pour le bien de ses créatures, a établi dans la nature un ordre constant, il ne le changera point sans raison, et sans nous en avertir. Sur cet ordre physique est fondé l'ordre moral; le premier ne pourrait être détruit sans que le second fût ébranlé : nous le montrerons, lorsque nous traiterons la question des miracles dans la seconde partie de cet ouvrage.

Il est singulier qu'un même philosophe soutienne, d'un côté, que Dieu ne peut faire des miracles, et de l'autre, paraisse avoir peur que Dieu n'en fasse à tout moment. M. Hume prétend qu'aucun miracle ne peut être prouvé par le témoignage des hommes, ni même par le témoignage des sens, parce que l'on peut toujours opposer à cette preuve *l'impossibilité absolue*, ou la nature miraculeuse du fait (2188). Dans un autre endroit, il dit que les opérations de la matière sont produites par des *forces nécessaires*, que les causes physiques ont une *liaison nécessaire* avec leurs effets (2189). Ici il veut nous persuader que cette liaison, loin d'être nécessaire, n'est pas certaine, parce que le cours de la nature peut être changé. Le sera-t-il sans que Dieu le change et sans qu'il arrive un miracle? Ainsi les sceptiques accumulent les contradictions et se jouent du raisonnement.

La cause de la pesanteur et celle de la communication du mouvement sont inconnues; ce n'est pas dans ces deux phénomènes que nous pouvons puiser l'idée de la

(2186) *An essay on the nature and immutability of truth*, p. 458.

(2187) Hume, tome II, *IVe essai*, pages 62, 85, 88.

(2188) Hume, *Xe essai*, p. 252, 256.

(2189) *VIIIe essai*, p. 17, 182.

causalité ou de la connexion qu'il y a entre une cause physique et son effet. Mais l'existence d'une chose est-elle douteuse parce que nous ne pouvons pas expliquer pourquoi et comment elle est? De ce que nous ne connaissons pas toutes les causes, s'ensuit-il que nous n'en connaissons aucune?

Nous sommes certains que le feu est la cause de la brûlure, non-seulement parce que nous sentons toujours cet effet à l'approche du feu, mais encore parce que nous ne le sentons jamais sans lui, ou sans l'attouchement d'un corps qui le renferme : il ne faut point séparer ces deux circonstances. Lorsqu'un phénomène résulte constamment de la présence d'un corps, *et n'arrive jamais dans son absence*, nous avons droit de juger que le premier est l'effet du second. M. Hume, en supprimant la seconde de ces conditions, pèche contre la bonne foi.

Que ce jugement vienne de l'instinct ou de l'habitude, ou d'un autre principe, cela est égal, puisque, selon l'aveu des sceptiques mêmes, cet instinct est plus sûr que le raisonnement (2190). Quoique je ne connaisse pas la nature intime du feu, je ne suis pas moins assuré d'être brûlé lorsque je m'en approche trop près. Je mettrai volontiers tout sceptique à l'épreuve sur ce point. Il est absurde de soutenir, comme fait M. Hume, que les motifs de nos actions en sont la *cause nécessaire*, et que nous n'avons aucune notion claire de la *causalité*, ou de la connexion entre la cause et l'effet.

Concluons donc avec lui que la nature sera toujours plus forte que les sophismes des sceptiques. Leurs contradictions continuelles et palpables suffisent pour nous tenir en garde contre eux. Les hommes continueront à se servir de leurs sens, à y donner leur confiance, pendant que les philosophes s'obstineront à disputer et à *détruire la raison par le raisonnement* (2191).

§ IX

Objection tirée des mystères.

Bayle, zélé partisan du scepticisme, a soutenu que les mystères du christianisme fournissaient des armes invincibles aux pyrrhoniens, qu'ils pouvaient s'en servir pour ébranler toute certitude physique et métaphysique. Nous abrégerons ses objections, sans rien supprimer d'essentiel (2192).

1° Il est évident, dit-il, que les choses qui ne sont pas différentes d'une troisième, ne diffèrent pas entre elles; c'est la base de tous nos raisonnements, c'est sur cela que nous fondons tous nos syllogismes. Néanmoins, la révélation du mystère de la sainte Trinité nous assure que cet axiome est faux.

2° Il est évident qu'il n'y a nulle différence entre individu, nature et personne. Cependant le même mystère nous a convaincus que les personnes peuvent être multipliées, sans que les individus et les natures cessent d'être uniques.

(2190) V^e essai, IIe partie, p. 122.

(2191) Hume, *XIIe essai*, p. 519, 529.

3° Il est évident que pour faire un homme qui soit réellement et parfaitement une personne, il suffit d'unir ensemble un corps humain et une âme raisonnable. Cependant le mystère de l'incarnation nous a appris que cela ne suffit pas, puisqu'il y a en Jésus-Christ une âme et un corps humain, sans qu'il y ait une personne humaine.

D'où il s'ensuit que nous ne sommes pas certains si nous sommes des personnes, et si Dieu ne nous a pas dépouillés de la personnalité.

4° Il est évident qu'un corps humain ne peut pas être en plusieurs lieux à la fois; que sa tête ne peut pas être pénétrée avec toutes ses autres parties sous un point indivisible : et néanmoins le mystère de l'Eucharistie nous apprend que ces deux choses se font tous les jours.

D'où il s'ensuit que nous ne saurions être certains si nous sommes distingués des autres hommes, si tous les hommes ne sont pas un seul et même individu multiplié en plusieurs lieux. Il est incertain si nous ne sommes pas, à l'heure qu'il est, à Constantinople, dans le Canada, dans le Japon.

Cette doctrine nous fait perdre les vérités que nous trouvions dans les nombres, car on ne sait plus ce que c'est que deux et trois, nous ne savons ce que c'est qu'identité et diversité.

Nous ignorons même s'il y a de la différence entre un corps et un esprit; car, si la matière est pénétrable, il est clair que l'étendue n'est qu'un accident du corps. Ainsi le corps, selon son essence, est une substance non étendue : il peut donc recevoir tous les attributs que l'on conçoit dans l'esprit, l'entendement, la volonté, les passions, les sensations. Il n'y a donc plus de règle qui nous fasse discerner si notre substance est spirituelle de sa nature, ou si elle est corporelle.

5° Il est évident que les modes d'une substance ne peuvent point subsister sans la substance qu'ils modifient; et néanmoins le mystère de la transsubstantiation nous a fait savoir que cela est faux. Cela confond toutes nos idées; il n'y a plus moyen de définir la substance; car si l'accident peut subsister sans aucun sujet, la substance, à son tour, pourra subsister dépendamment d'une autre substance, à la manière des accidents; l'esprit pourra subsister à la manière des corps, comme dans l'Eucharistie la matière existe à la manière des esprits; ceux-ci pourront être impénétrables, comme la matière est là pénétrable.

Les objections que Bayle a faites dans le même endroit, contre les principes de morale, ont été résolues dans la question de la providence.

§ X.

Réfutation : faux axiomes de Bayle.

Réponse. Les mystères sont hors de la portée de notre raison et de nos sens, tout

(2192) *Pyrrhon*, rem. B.

comme les objets, trop éloignés ou trop élevés, sont hors de la portée de notre vue; la révélation fait à notre égard le même effet que le télescope à l'égard des *yeux*. Lorsque nous jugeons des mystères sans écouter la révélation, c'est comme si nous voulions dresser la théorie des comètes sans le secours des lunettes. Les erreurs dans lesquelles nous tombons alors ne détruisent pas plus la certitude de la lumière naturelle, que les fausses théories des anciens, sur le mouvement des astres, ne renversent la certitude du témoignage de nos yeux.

Cette seule observation suffit pour anéantir les sophismes de Bayle; mais il faut y répondre en détail.

Dans la première objection, il fait semblant d'ignorer notre croyance. Le principe vulgaire des logiciens n'est point faux, même dans le mystère de la sainte Trinité. Le Fils et le Saint-Esprit ont la même nature que le Père, ils ont aussi la même nature entre eux: la seconde et la troisième personne sont distinguées de la première, elles sont aussi distinguées entre elles. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans une discussion de logique pour expliquer le vrai sens du principe dont Bayle veut abuser.

Toute la force de cette première objection et de la deuxième consiste dans ce raisonnement: Dans les êtres créés et bornés, la distinction des personnes emporte nécessairement distinction de nature; donc elle l'emporte aussi dans l'Etre divin, dans l'Etre infini et incréé. Y a-t-il de la justesse à raisonner ainsi?

Bayle s'exprime encore très-mal quand il dit qu'il n'y a point de différence entre individu, nature et personne. Si cela était vrai, on aurait tort de définir la personne l'*individu d'une nature raisonnable;* individu et nature seraient deux termes identiques, ce qui est faux.

Dans la troisième, il assure que pour faire un homme qui soit une personne, il suffit d'unir ensemble un corps humain et une âme raisonnable. Cela ne suffit point; il faut encore la *conscience* ou le sentiment du *moi*. Je suis assuré que je suis une personne, parce que je sens que je suis *moi*, et non un autre. Dieu ne peut rendre ce sentiment faux et trompeur. Jésus-Christ sentait qu'il était une personne divine, et non une personne humaine.

Quoique le corps de Jésus-Christ existe en plusieurs lieux en même temps, il ne s'ensuit pas que d'autres corps ou d'autres hommes existent peut-être de même. La révélation qui m'apprend cette vérité, m'avertit que c'est un miracle, par conséquent une exception unique aux lois de la nature; mais elle ne m'apprend point de quelle manière le corps de Jésus-Christ est dans l'Eucharistie, s'il est sous un point indivisible, s'il y a pénétration de parties, etc. Parce que Jésus-Christ a opéré des guérisons en proférant une parole, s'ensuit-il que cette parole répétée aura peut-être encore aujourd'hui le même effet? Un sceptique me dit : De ce que le feu brûlait hier, il ne s'ensuit pas qu'il brûle encore aujourd'hui. Selon un autre, puisque Dieu place le corps de Jésus-Christ dans plusieurs lieux, il s'ensuit qu'il fait peut-être de même à l'égard des autres corps. Comment accorder ces vains discoureurs?

Par la *conscience* ou par le sentiment intérieur; je sens que je suis un, et non plusieurs, que j'existe ici, et non ailleurs; que Dieu par conséquent ne fait pas à mon égard le même miracle qu'à l'égard du corps de Jésus-Christ. Il est donc faux que le mystère de l'Eucharistie nous fasse perdre l'idée des nombres, ni la connaissance de l'identité et de la diversité.

Vainement Bayle ajoute que ce mystère répand des doutes sur l'essence des corps: nous ne connaissons pas l'essence des êtres, parce que nous n'avons pas besoin de la connaître; leurs propriétés connues, suffisent pour en faire usage et pour les distinguer. Dans l'état naturel des choses, la matière est une substance étendue et divisible, l'esprit une substance non étendue et indivisible; c'en est assez pour ne pas confondre ces deux êtres, pour distinguer les propriétés et les opérations dont l'un ou l'autre sont capables. Dès que les matérialistes soutiennent que toute matière est essentiellement étendue et divisible, n'avons-nous pas droit de conclure qu'elle est donc essentiellement incapable de penser?

Il serait encore plus ridicule de nous informer de quelle manière Dieu peut faire subsister les esprits et les corps. Dieu seul sait ce qu'il peut faire, et nous ne savons que ce qu'il a daigné nous apprendre; mais c'est une absurdité de soutenir que nous ne savons rien, parce que nous ne sommes pas aussi savants que Dieu; qu'en nous révélant une vérité dont nous n'avions aucune idée, il a détruit toutes les autres vérités.

Le concile de Trente a décidé que le corps de Jésus-Christ est dans l'Eucharistie d'une manière incompréhensible et inexplicable (2193); il est donc inutile de vouloir l'expliquer: si les scholastiques ont tâché de le faire, leurs explications ne sont pas des dogmes de foi, le concile ne les adopte pas.

Les sceptiques se contredisent encore, en posant pour principe, que les qualités sensibles d'une substance ne peuvent exister sans elle, après avoir décidé que ces qualités ne sont pas dans les corps, mais dans nos sens ou dans notre âme. Ont-ils lieu de douter si dans l'Eucharistie, où la substance du pain n'est plus, Dieu peut affecter nos sens, comme si elle y était encore? Nous n'en sommes pas moins certains que, hors le cas du miracle, la substance et les accidents sont inséparables.

Il est donc absolument faux que les mystères ébranlent la certitude métaphysique,

(2193) Sess. XIII, c. I.

et que les miracles affaiblissent la certitude physique. Encore une fois, dans toute espèce de théorie, une exception unique et connue confirme la règle et ne la détruit pas.

§ XI.

Exemple contre la transsubstantiation.

L'argument de Bayle contre les mystères revient au même que celui de La Placette, de Tillotson, de David Hume contre la transsubstantiation. Quand ce dogme, disent-ils, serait clairement révélé dans l'Ecriture, nous ne pourrions avoir de sa vérité qu'une certitude morale, semblable à celle que nous avons de la vérité de la religion chrétienne en général : or, nos sens nous donnent une certitude physique que la substance du pain se trouve partout où nous en sentons les accidents, donc cette certitude doit prévaloir à la première (2194).

Réponse. Il est étonnant que des protestants, éclairés d'ailleurs, n'aient pas compris que l'on peut faire le même argument contre le mystère de l'incarnation, et qu'ils sont obligés d'y répondre eux-mêmes. Est-il plus certain que la substance du pain en accompagne toujours les accidents, qu'il ne l'est que la personne humaine est toujours jointe au corps et à l'âme d'un homme? Ceux qui voyaient en Jésus-Christ tous les caractères sensibles de la nature humaine, n'avaient-ils pas une certitude physique apparente que c'était une personne humaine? Comment donc pouvaient-ils croire le mystère de l'incarnation? Selon la manière de raisonner de nos adversaires, nous ne pouvons croire aucun miracle, à moins que nous n'en soyons témoins oculaires : la certitude morale de leur existence ne peut jamais l'emporter sur la certitude physique que nous avons de la constance et de l'uniformité du cours de la nature. C'est le grand argument de M. Hume contre tous les miracles; nous l'examinerons ci-après ; s'il a regardé comme invincible l'argument de Tillotson, il a eu ses raisons, il n'a fait que l'appliquer aux miracles en général.

C'est ainsi que les protestants ont toujours frayé le chemin aux incrédules. Beattie, quoique d'ailleurs excellent logicien, a donné dans le même piége que les autres : en s'élevant contre la transsubstantiation, il n'a pas vu qu'il confirmait les sophismes des sceptiques, au moment même qu'il se proposait de les détruire (2195) : fatalité singulière, à laquelle aucun incrédule n'échappera jamais.

§ XII.

Exemple des mystères crus par un aveugle-né.

Pour mieux sentir le faible des arguments de ces différents adversaires, supposons qu'un aveugle-né recouvre la vue pour un moment, et qu'il aperçoive un homme placé entre deux glaces de miroir. Il verra trois figures parfaitement semblables, et qui font exactement les mêmes mouvements. Selon les observations des philosophes qui ont donné la théorie de la vision, il lui est impossible de discerner laquelle de ces trois figures est l'homme palpable, à moins qu'il n'en soit assuré par le tact (2196). Supposons encore que cet aveugle perde un instant après l'usage des yeux : là-dessus imaginons, s'il est possible, les mystères et les miracles que l'aveugle se trouve obligé de croire, et les arguments qu'il en peut tirer contre toute espèce de certitude.

1° On lui dit que ces trois personnes ou figures visibles, qui ont frappé ses yeux, ne sont qu'un seul homme. Cela est-il plus aisé à comprendre pour lui, que le mystère de la sainte Trinité? Les axiomes allégués par Bayle, que deux choses qui ne sont pas distinguées d'une troisième, ne peuvent être distinguées entre elles, que la personne est la même chose que la nature, ne peuvent plus être d'aucun usage pour cet aveugle.

2° Voilà pour lui le miracle de la reproduction pleinement réalisé, un corps humain qui existe en plusieurs lieux à la fois. Il est donc fondé à douter s'il n'existe pas lui-même en plusieurs lieux, s'il est distingué lui-même des autres hommes.

3° Il est forcé de croire que les qualités visibles de la substance humaine existent dans les deux miroirs sans la substance même, par conséquent toutes les merveilles de la transsubstantiation, et toutes les inductions que Bayle veut en tirer.

4° Il doit se persuader que la matière est pénétrable, puisqu'il a vu distinctement un corps humain se mouvoir dans une glace solide, et qui résiste au toucher.

On lui dira, si l'on veut, que c'est une illusion faite à sa vue, il en conclura que la vision n'est qu'une illusion perpétuelle, propre à nous faire douter des axiomes les plus évidents de physique et de métaphysique.

Quel parti prendra-t-il ? Doit-il douter de ce que lui attestent tous les hommes ? Doit-il opposer à la certitude morale de leur témoignage la certitude métaphysique des principes du raisonnement, et la certitude physique du cours de la nature ?

Depuis longtemps nous supplions les incrédules de répondre à ce parallèle, de montrer en quoi leurs raisonnements sont différents de ceux de l'aveugle. Jusqu'à présent nous n'avons rien vu dans leurs livres qui puisse servir à éclaircir cette difficulté; quelques-uns même ont eu la bonne foi de convenir qu'ils n'ont rien à y opposer (2197).

(2194) HUME, *X^e essai*, p. 222.
(2195) *Essay on nature and immutability of truth.*
(2196) LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, l. II, ch. 9; BERKLEY, *Nouv. théorie de la vision*, n. 102; BUFFON, *Hist. natur.*, tome IV, in-12, page 442.
(2197) *Lett. sur les aveugles*, pages 12, 15, 44, 45.

§ XIII.

Les différentes certitudes ont la même force.

L'auteur des *Pensées philosophiques* n'a fait qu'un sophisme, lorsqu'il a dit : « Je ne puis croire qu'il y a trois personnes en un seul Dieu, aussi fermement que je crois que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits; toute preuve doit produire en moi une certitude proportionnée à son degré de force, et l'action des démonstrations géométriques, morales et physiques, doit être différente, ou cette distinction est nulle (2198).

Réponse. La distinction entre les démonstrations géométriques, morales et physiques, ne se tire point de leur *degré de force*, mais de la différence du principe qui les produit. Nous venons de voir qu'il y a des cas où une démonstration morale doit prévaloir à une certitude physique apparente, à tous les raisonnements fondés sur l'évidence prétendue de nos idées, et qui semblent d'abord aussi concluants que des preuves géométriques. L'action de ces diverses démonstrations sur notre esprit, n'est donc pas différente, *quant au degré de force.* Nous sommes aussi fermement convaincus de l'existence de la ville de Rome, que nous le sommes de la présence du soleil lorsque nous le voyons, et de cette proposition géométrique : *Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.* Nous ne doutons pas plus de l'une que de l'autre de ces vérités; mais ces différentes certitudes ne viennent pas de la même source; c'est ce qui en fait la distinction.

Autre sophisme du livre *De l'esprit.* « Comme la vérité est un point indivisible, qu'on ne peut pas dire d'une vérité *qu'elle est plus ou moins vraie;* il est évident que si nous sommes plus certains de notre propre existence que de celle des corps, l'existence des corps n'est par conséquent qu'une probabilité. (2199). »

Réponse. La vérité et la certitude ne sont pas la même chose; la première est dans les objets : la seconde est en nous. Dès que nous n'en pouvons plus douter raisonnablement, nous avons la certitude; mais dans ce cas-là même nous pouvons encore acquérir de nouveaux motifs de croire. Ces motifs ne servent plus à exclure le doute, puisqu'il est déjà exclus; mais à confirmer notre acquiescement à la vérité. Il est faux que nous soyons *plus certains* de notre propre existence que de l'existence des corps; il y a autant d'absurdité à douter de l'une que de l'autre. Mais ces deux certitudes ne viennent pas de la même source; la première vient du sentiment intérieur; la seconde, de la déposition constante et uniforme de nos sens: toutes deux ont pour objet une première vérité, qu'il est impossible de prouver ni de combattre par aucune proposition plus claire.

Voilà bien des subtilités mises en usage par les sceptiques, pour obscurcir les notions les plus claires du sens commun : il est triste d'avoir à relever un abus aussi visible de la philosophie. Heureusement le commun des hommes ignore toutes ces inepties; ils n'en sont que plus tranquilles et plus raisonnables. Qu'y aurait-il à gagner pour eux à devenir philosophes?

ARTICLE III.

De la certitude morale.

§ I.

Elle porte sur le même fondement que la certitude physique.

Les principes de la certitude morale ont été mis dans le plus grand jour par Boulier, dans son *Essai philosophique sur l'âme des bêtes.* L'abbé de Prades a réuni les réflexions de cet auteur avec beaucoup d'intelligence et d'agrément, dans sa dissertation sur la certitude des faits. Nous nous bornerons à les suivre et à les abréger l'un et l'autre.

La certitude morale est fondée sur le témoignage des hommes; elle a pour objet les faits aussi bien que la certitude physique. Nous savons par exemple qu'il y a une ville de Rome, parce que nous l'avons appris de la bouche d'une infinité de témoins oculaires, quoique nous ne l'ayons jamais vue; nous n'en doutons pas plus que si nos yeux nous attestaient cette vérité.

« Quand nous considérerons, dit M. Hume, avec quel accord l'évidence naturelle et l'évidence morale se joignent, pour ne former qu'une même chaîne d'arguments; nous conviendrons sans peine qu'elles sont de même nature, et viennent des mêmes principes (2200). » En effet, entre un fait quelconque et les preuves qui lui servent d'appui, il y a à peu près la même connexion qu'entre une cause physique et son effet. Le témoignage d'une infinité d'hommes qui attestent l'existence de Rome, les relations que nous avons avec ceux qui y demeurent, l'influence des événements qui s'y passent sur les affaires dont nous sommes témoins, sont autant d'effets qui ne peuvent partir d'une autre cause que de la réalité même du fait, autant de phénomènes qui ne peuvent être expliqués par un autre principe : il y aurait donc autant de folie à contester ce fait qu'à douter s'il y a des corps, lorsqu'ils font impression sur nos sens.

Quand les faits sont passés, nous en sommes informés, ou par les témoins qui les ont vus et qui subsistent encore, ou par la tradition orale qu'ils ont laissée et qui remonte jusqu'à eux, par l'histoire qui rapporte ces faits, par les monuments qui en déposent. Lorsque toutes ces preuves sont réunies pour constater un événement, il est aussi certain pour nous, que s'il était présent et exposé sous nos yeux. Tout homme sensé et instruit, tient pour certain que Jules-César a conquis les Gaules, parce que ce fait est attesté par la tradition orale, par les

(2198) *Pens. phil.*, n. 59.

(2199) *De l'esprit*, 1er discours, chapit. 1, note (e).

(2200) Hume, *VIIIe essai*, p. 187.

historiens, par une infinité de monuments. Il est impossible que cette tradition, ces histoires, ces monuments aient une autre origine que la vérité du fait : s'ils s'étaient réunis par hasard, ce serait un effet sans cause.

La conviction qui résulte des preuves morales, aussi bien que celle qui vient de nos sensations, est susceptible de plus et de moins. Dans nos raisonnements sur les matières de fait, dit M. Hume, il y a tous les degrés imaginables de certitude, depuis l'évidence complète jusqu'à la moindre probabilité (2201). Toutes choses d'ailleurs égales, un fait raconté uniformément par trente témoins, est plus croyable qu'un autre fait qui n'a que dix témoins; un événement célèbre qui intéresse une nation tout entière, qui a produit des effets considérables, est mieux constaté qu'un fait moins public, moins intéressant, qui a eu des suites moins frappantes. Mais nous n'attendons pas toujours qu'un fait soit poussé jusqu'à la certitude entière, qui exclut la possibilité du doute, pour lui donner croyance. Le témoignage d'un seul homme sensé, instruit, désintéressé, suffit ordinairement pour nous persuader un fait, quelque singulier qu'il paraisse d'abord. Le premier philosophe qui publia ses expériences sur l'électricité, ne fut point soupçonné de mensonge; mais les faits qu'il annonça, sont devenus absolument certains, depuis qu'ils ont été confirmés par un grand nombre de témoins.

La certitude morale peut être poussée à un tel degré, qu'elle l'emporte sur les raisonnements métaphysiques et sur les preuves physiques, comme nous l'avons observé ci-dessus, en parlant de l'aveugle-né.

§ II.

Lois morales de l'humanité, aussi certaines que les lois physiques.

De même que la certitude physique est fondée sur les lois physiques de la nature, la certitude morale est appuyée sur les lois du monde morale; lois non moins constantes, ni moins sages que les autres; lois également analogues à la nature de l'homme, également connues par l'expérience, et qui sont comme les premières, l'ouvrage de la sagesse divine. Les hommes sont toujours et partout les mêmes pour le fond : la nature ne varie point dans la succession des siècles; de même que l'homme naît aujourd'hui avec la même conformation et les mêmes organes qu'il eut au commencement du monde, il conserve les mêmes passions, les mêmes penchants. « Chez toutes les nations, dit M. Hume, et dans tous les siècles, les actions humaines ont une grande uniformité : la nature de l'homme ne s'est point écartée jusqu'ici de ses principes et de sa marche ordinaire. Les mêmes motifs produisent toujours la même conduite; les mêmes événements résultent des mêmes causes.... L'eau, la terre et les autres éléments, examinés par Aristote et par Hippocrate, ne ressemblent pas davantage à ceux de nos jours que les hommes, décrits par Polybe et par Tacite, ressemblent aux habitants du monde que nous voyons aujourd'hui (2202). »

Pendant que l'espèce demeure la même, les individus varient à l'infini. Nous savons qu'en général, l'homme agit selon ses intérêts, ses préjugés, ses inclinations; mais ces divers mobiles changent selon l'âge, le tempérament, le sexe, l'éducation, les circonstances. Nous sommes donc certains qu'un grand nombre d'hommes ne peuvent avoir le même intérêt, les mêmes goûts, le même tour d'esprit, le même penchant. Lorsqu'ils s'accordent à rapporter un même fait de la même manière, la vérité seule a pu réunir leurs témoignages. Il est naturel qu'une même vérité fasse parler toute la terre d'une manière uniforme; mais il est impossible que le même intérêt la fasse mentir. L'amour de la vérité et le désir de la faire connaître, sont un penchant naturel à tous les hommes; l'intérêt particulier qui les engage à la trahir en certains cas, ne saurait jamais devenir l'intérêt général du genre humain.

Il est impossible d'ailleurs que la croyance d'un fait public et important, mais faux, s'établisse sous les yeux d'un million d'hommes intéressés à dévoiler l'imposture. Ce phénomène ne pourrait arriver sans que les hommes changeassent de caractère et de nature, et sans que l'état de la société fût renversé.

Tous les liens de la société humaine, nos devoirs les plus sacrés, nos intérêts les plus chers, portent sur des faits. Le gouvernement des Etats, la force des lois, les engagements mutuels, ne sont appuyés que sur la certitude morale (2203). Si ce guide n'était pas infaillible, plus de confiance, plus d'intérêt commun, plus de liaisons réciproques; la société ne tarderait pas de se dissoudre, et le genre humain de périr. A quoi se réduiraient les sciences, s'il nous fallait tout voir par nos yeux? De quoi servirait la prudence, si la connaissance du passé et la certitude du présent ne nous mettaient pas en état de prendre des mesures pour l'avenir? La société serait impossible, si les hommes ne se fiaient pas les uns aux autres : cette maxime est aussi évidente qu'un axiome de mathématique.

En contestant des principes de métaphysique ou de géométrie, un philosophe s'exposerait à passer pour insensé : mais en attaquant les faits appuyés sur la certitude morale, il court risque d'être regardé comme un mauvais cœur, comme un homme dominé par des passions aveugles. Que penserait-on de celui qui refuserait de rendre

(2201) HUME, X^e^ *essai*, p. 225.
(2202) HUME, *VIIIe essai*, p. 174, 175.
(2203) S. AUG., lib. *De fide rerum quæ non videntur*, c. 1, n. 2; c. 2, n. 4; lib. *De util. credendi*, c. 10, n. 24; c. 12, n. 26.

des devoirs à son père, sous prétexte qu'il n'est pas physiquement certain d'être né de son sang, ou qui ne voudrait pas obéir aux lois, jusqu'à ce qu'il eût une démonstration physique de leur existence? Sur ce point le philosophe n'est pas plus privilégié que le vulgaire ignorant; s'il est sceptique, il ne peut se sauver que par des contradictions. Au sortir de son cabinet où il vient d'écrire une dissertation contre la certitude morale, rendu à la société, il rougirait de suivre ses principes, et de ne pas agir comme le reste des hommes (2204).

§ III.

Différence entre la certitude et la probabilité.

Il est essentiel de distinguer la certitude morale d'avec la probabilité. Lorsqu'un fait n'est attesté que par un ou deux témoins; quelque bonne opinion que nous puissions avoir de leurs lumières et de leur probité, il est seulement probable qu'ils n'ont pu et qu'ils n'ont point voulu nous tromper. Tous les raisonnements que nous pouvons faire sur leur caractère, sur leur conduite passée, sur les motifs qui ont dirigé leur témoignage, pourront nous inspirer une croyance raisonnable, ils ne nous donneront pas une certitude entière, qui exclue toute espèce de doute (2205). Mais si le fait est confirmé par la déposition unanime d'un grand nombre de témoins, nos raisonnements changent de base; ils se trouvent appuyés sur la connaissance de l'humanité en général. Autant il est difficile de démêler quel est le caractère de chaque témoin en particulier, quelle est la trempe de son esprit, quels peuvent être ses intérêts cachés; autant il est aisé de savoir qu'une multitude d'hommes ne peuvent être dans les mêmes dispositions d'esprit et de cœur, être conduits par les mêmes motifs et les mêmes intérêts. Plus on supposera que ces témoins sont dominés par les passions, par les préjugés et capables de trahir la vérité, plus on rendra impossible le concert et la collusion entre eux. Le propre des passions est de diviser les hommes; la vérité seule peut les réunir.

Lorsqu'un fait intéresse différents partis, ils disputeront sûrement sur sa nature, sur les circonstances, sur les motifs, sur les conséquences; c'est le cas de suspendre notre jugement sur tous ces chefs. Si tous néanmoins conviennent du fait en lui-même, il y aurait de la folie à le révoquer en doute La contestation sur les accessoires est justement ce qui donne plus de poids à leur témoignage sur l'existence du fait. Quand il est question d'une fable, le récit n'en est jamais uniforme, jamais les circonstances essentielles ne sont semblables. Les hommes ne mentent point tous de la même manière, chacun y met du sien; et cette variété trahit bientôt l'imposture.

C'est donc mal à propos que quelques écrivains ont prétendu que la certitude morale n'était composée que de probabilités. Un jugement probable et un jugement certain ne peuvent reposer sur le même fondement. S'il m'était démontré qu'un seul témoin qui m'atteste un fait n'a pu se tromper et qu'il ne veut pas m'en imposer, dès lors son témoignage opérerait sur moi une certitude entière. Mais, comme il m'est impossible de m'assurer pleinement de ces deux circonstances, quelque éclairé, quelque véridique que ce témoin me paraisse, il ne peut me donner tout au plus qu'une probabilité très-grande ou une assurance raisonnable de la vérité. Dès que son témoignage se trouve appuyé par celui d'un grand nombre d'autres témoins oculaires, sans entrer dans la discussion de la capacité et de la probité de chacun en particulier, je suis certain que cette multitude de témoins, différents par le sexe, par l'âge, la complexion, les préjugés, les passions, et qui ne se connaissent peut-être pas, ne peuvent avoir été jouets de la même illusion, ni inspirés par le même motif de me tromper, surtout si le fait dont ils déposent est de nature à ne donner aucun lieu à l'erreur ni à l'intérêt. La probabilité résulte donc des qualités personnelles de chaque témoin, chose toujours difficile à constater; la certitude se tire de la constitution même de l'humanité, qui n'est point exactement la même dans les différents individus. Et c'est un point sur lequel on ne peut former aucun doute.

Le philosophe qui a décidé que douze mille témoins oculaires ne peuvent produire qu'une forte probabilité qui n'est point égale à une certitude (2206), n'a pas seulement entendu la force des termes.

§ IV.

La certitude n'est point soumise au calcul.

Par une suite de l'erreur précédente, et par un abus assez commun des mathématiques, un géomètre anglais a prétendu prouver que, quel que soit le nombre des témoins, ils ne peuvent jamais donner une certitude entière du fait qu'ils attestent. Les divers degrés de probabilité, dit-il, nécessaires pour rendre un fait certain, sont comme un chemin dont la certitude serait le terme. Le premier témoin dont l'autorité est assez grande pour m'assurer le fait à demi, ou pour dissiper la moitié de mes doutes, me fait parcourir la moitié du chemin. Le second, aussi croyable que le premier, et dont le témoignage est de même poids, ne me fera parcourir de même que la moitié de cette moitié qui reste à franchir. Le troisième, par la même raison, ne peut me faire avancer que jusqu'à la moitié

(2204) HUME, *XIIe essai*, p. 326, 329.

(2205) Cette observation ne déroge point à la justice de la loi du *Deutéronome*, ch. XVII, v. 6, etc., qui ordonne de constater tous les faits litigieux par l'attestation de deux ou trois témoins; loi qui est encore suivie dans notre jurisprudence.

(2206) *Questions sur l'Encycloped.*, article *Vérité.*

de l'espace qui m'éloigne encore du terme, et ainsi à l'infini (2207).

Réponse. Il est évident que ce calcul ne porte sur rien, et qu'il est abusif. 1° Sur quoi fondé le géomètre suppose-t-il que tous les témoignages pris en particulier n'ont qu'une force égale? Dans un nombre de témoins, il en est toujours qui méritent plus de croyance que les autres. Le premier témoin pourrait, dans certain cas, ne me faire parcourir que le quart du chemin, pendant qu'un autre, plus digne de foi, m'en ferait franchir les deux tiers ou les trois quarts. 2° Lorsque le premier témoin m'a conduit à la moitié, pourquoi le second ne peut-il m'en faire faire autant, puisque, placé au premier rang, il aurait eu ce pouvoir? Le poids des témoignages dépend-il de l'ordre selon lequel on veut les arranger? Il est absurde de supposer ce témoin *aussi croyable* que le premier, et de ne vouloir pas qu'il me fasse parcourir autant de chemin. 3° Il est évident que le premier témoin oculaire seul me ferait franchir tout l'espace, me donnerait une certitude entière, si je pouvais m'assurer qu'il a bien vu et qu'il ne m'en impose pas. Comme il m'est impossible de vérifier parfaitement ces deux points, je ne puis être entièrement convaincu que quand la déposition unanime d'un assez grand nombre de témoins, la nature du fait qu'ils attestent, les circonstances dans lesquelles ils se trouvent, m'auront fait sentir qu'ils ne peuvent avoir été trompés tous ni avoir tous le même dessein de me tromper. On ne peut pas, j'en conviens, fixer le nombre précis de témoins nécessaires pour me mettre en état de porter ce jugement; ce nombre varie selon les circonstances. C'est pour cela même que le calcul ne peut avoir lieu dans cette matière.

Je dis que l'on doit faire attention à la nature du fait, à la qualité et au nombre des témoins, aux circonstances dans lesquelles ils parlent. Si le fait est intéressant et facile à constater; si les témoins sont gens sensés, indifférents ou inconnus les uns aux autres; s'il y a pour eux des risques à courir en altérant la vérité, je soutiens que l'unanimité de leur récit opère la conviction, ne laisse aucun lieu à un doute raisonnable.

Prenons pour exemple la mort d'un souverain. Plusieurs personnes, parties de la capitale, arrivent successivement dans une ville éloignée avec un air consterné; elles disent: nous avons vu ce bon prince étendu sur son lit, au moment où il venait d'expirer; nous avons été témoins des larmes que sa mort faisait répandre; nous avons vu commencer les préparatifs de sa pompe funèbre, et prendre les marques du deuil que cause ce triste événement. L'un raconte les différentes circonstances de la maladie du prince; l'autre répète les paroles qu'il a dites dans ses derniers moments; un troisième fait le récit de l'appareil lugubre dont ses yeux ont été frappés. Bientôt différentes lettres confirment la nouvelle; bientôt l'on voit dans tout le royaume les divers mouvements que doit produire une perte aussi intéressante.

Quel est le sceptique assez intrépide, ou plutôt assez insensé, pour former des doutes sur la réalité du fait, sous prétexte que le prince était d'un tempérament robuste, que sa maladie n'était pas mortelle, ou que les différentes narrations varient dans quelques circonstances? Ce n'est point ici une fable que l'on puisse forger impunément; ceux qui ont publié la nouvelle n'auraient osé s'exposer à être bientôt confondus, et peut-être punis; aucun intérêt n'a pu les engager à mentir; il leur a été impossible d'en former le complot, ils ne se sont pas vus, ils ne se connaissaient pas. Un délire subit n'a pas pu les saisir tous, et leur faire rêver qu'ils avaient vu ou entendu ce qui n'a aucune réalité. Les événements qui s'ensuivent viennent à l'appui de leur récit. Ce concours de témoignages, d'écrits, d'actions, de changements dans les affaires, de mouvements dans la société, est un phénomène impossible, si le fait n'est pas vrai. Nous soutenons qu'un événement, ainsi poussé au dernier degré de notoriété publique, est aussi certain pour les contemporains, que s'il était arrivé sous leurs yeux; qu'il est aussi impossible à un homme sensé de le contester que de douter d'une démonstration géométrique.

§ V.

Source et effets de la tradition orale.

Mais si un fait est passé depuis plusieurs générations, ou depuis plusieurs siècles, quel moyen aurons-nous pour en acquérir une conviction semblable, pour dissiper le nuage dont le laps des temps a dû le couvrir? La tradition orale perpétue le récit des témoins oculaires; l'histoire le représente à nos yeux, les monuments servent d'appui à l'un et à l'autre.

Il ne faut pas oublier que nous parlons seulement d'un fait public, intéressant, qui a opéré de grands effets dans la société, propre par conséquent à faire une impression profonde dans les esprits, et dont le souvenir a dû se réveiller dans une infinité d'occasions. Parmi la multitude de petits événements qui s'effacent journellement de la mémoire des hommes et se plongent dans l'oubli, les faits éclatants surnagent, pour ainsi dire, passent d'une génération à l'autre, parviennent par un canal non interrompu aux oreilles de la postérité. Les pères les racontent à leurs enfants; ceux-ci les transmettent à leurs successeurs; les vieillards aiment à s'entretenir de ce qu'ils ont vu, de ce qu'ils ont appris de leurs aïeux: la jeunesse curieuse prête une oreille avide au récit de ces témoins respectables. Il n'est pas rare de trouver, parmi des peuples grossiers et qui n'ont point l'usage des lettres, des traditions de plusieurs siècles, sur les événe-

(2207) On emploie le même calcul, *Encyclop.*, art. *Probabilité.*

ments qui ont décidé du sort de leurs ancêtres, et conformes pour le gros des faits, à ce que nous apprend l'histoire.

Lorsque plusieurs traditions semblables, concernant le même fait, subsistent dans des lieux fort éloignés les uns des autres, dont les peuples n'ont eu ensemble que très-peu de commerce et ont un langage différent, il est impossible que ces traditions soient fondées sur une imposture, et que l'esprit de mensonge ait répandu ses influences dans tant de contrées différentes. Une tradition douteuse ou apocryphe demeure concentrée dans un court espace, ne conduit jamais jusqu'à l'époque des faits qu'elle nous apprend; plus on remonte, moins on en trouve de vestiges; elle disparaît avant de nous avoir menés jusqu'aux témoins oculaires, qui sont le terme auquel une tradition vraie doit aboutir.

Choisissons donc un fait très-ancien et très-célèbre, tel que la conquête des Gaules par César; et sans faire attention à ce qu'en ont écrit les historiens, voyons seulement ce qu'en a conservé la tradition populaire, et si une tradition semblable aurait pu s'établir sur un fait fabuleux.

Il n'est aucune de nos provinces, où le nom de Jules-César ne soit connu des plus ignorants. Ceux même qui n'ont jamais lu l'histoire romaine, en ont ouï parler comme du vainqueur des Gaules. Il y a des erreurs populaires qui tiennent à ce fait principal, et qui n'auraient pas pu s'introduire, si ce grand capitaine n'avait jamais mis le pied en deçà des Alpes. Les routes publiques, construites sous les empereurs suivants, ont été nommées *levées* ou *chemins de César*; les camps occupés par les différentes armées romaines ont été abusivement appelés *camps de César :* des esprits frappés de son nom lui ont attribué ce qui n'a été fait que sous ses successeurs.

L'expédition de César ne put être ignorée d'aucun gaulois contemporain; elle fut portée au plus haut degré de certitude physique pour les témoins oculaires. Les peuples mêmes concentrés dans les montagnes et les forêts, où ses troupes ne purent pénétrer ne furent pas moins convaincus des malheurs de la nation entière, n'en connurent pas moins l'auteur que ceux qui le virent de leurs yeux. Cette génération vivante transmit le fait avec ses principales circonstances à l'âge suivant.

On ne soutiendra pas sans doute que la croyance eût pu s'en établir parmi les contemporains, si le fait eût été supposé. Il est impossible que plusieurs millions d'hommes, qui ne se connaissent pas, qui vivent à deux cents lieues les uns des autres, saisis tout à coup du même accès de folie, se persuadent qu'ils ont vu ce qui n'a jamais été, ou entendu ce dont on ne leur a jamais parlé, ont éprouvé une révolution imaginaire. Il ne l'est pas moins qu'un seul homme attaqué de cette maladie, la communique à un million d'autres.

§ VI

Elle ne s'affaiblit point en passant d'un âge a un autre.

Ce phénomène était-il plus possible dans l'âge suivant? cet âge était composé en très-grande partie de ceux qui avaient vécu avec les contemporains. Si un imposteur s'était avisé de corrompre la fable des campagnes de César, et de la débiter sérieusement, il aurait eu contre lui autant de témoins que d'auditeurs. Ils lui auraient répondu tout d'une voix : Nous avons vécu avec ceux qui auraient dû être témoins oculaires du fait que vous inventez, et jamais ils n'en ont parlé; s'il était réel, nos pères en auraient eu la mémoire récente; ils nous en auraient appris le détail et les circonstances; nous verrions autour de nous des effets de la révolution qu'il aurait produite; nos mœurs, nos usages, nos lois, notre gouvernement, notre état, ne seraient point tels qu'ils sont. L'imposteur aurait couru le danger de perdre la vie chez un peuple jaloux de sa liberté.

La même réponse reviendrait au troisième et au quatrième âge, et dans les âges suivants, la fable n'y serait pas mieux accueillie et n'aurait pas un plus heureux succès.

La collusion n'est donc pas moins possible pour établir l'erreur au second âge, au troisième et dans les suivants, qu'elle l'était au premier. Il n'est point dans la nature, qu'un million d'hommes croient faussement avoir ouï conter à leurs prédécesseurs ce que ceux-ci ont profondément ignoré; croient voir les suites et les effets subsistants d'une cause imaginaire. L'état contemporain de la société dépose toujours contre l'existence d'un fait qui aurait dû y apporter du changement s'il était réel. Il dépend de nous d'inventer des fables; mais il n'est pas en notre pouvoir d'en faire cadrer toutes les circonstances avec l'état actuel ou passé du genre humain, ni de placer dans l'imagination des autres les idées qui ont pris naissance dans la nôtre.

Que l'on y fasse bien attention : la succession des âges est imperceptible, le fil des générations n'est jamais interrompu. Nous passons nos dernières années avec les jeunes gens qui composeront l'âge qui doit nous suivre, et nous avons passé les premières avec les vieillards du siècle précédent. Nous avons reçu de ceux-ci la tradition de ce qu'ils ont vu et de ce qu'ils ont appris; nous la transmettons à ceux-là sans pouvoir y rien changer. Un homme de cinquante ans est-il le maître de former, avec tous ceux de son âge, le complot d'en imposer en matière grave à tous les jeunes gens de vingt ans? Quand ce concert serait possible, pourrait-il produire aucun effet? ceux-ci répondraient toujours : nous avons déjà vécu pendant vingt ans avec des hommes plus âgés que vous, et qui auraient dû être instruits comme vous des faits publics et intéressants que vous nous apprenez; ils n'en

ont jamais rien dit, et l'état présent des choses dépose contre votre narration.

Un fait isolé, sans suite, et qui ne laisse aucune trace de son existence, qui n'intéresse personne, peut être supposé dans tous les temps; il peut trouver croyance parmi les esprits légers, dont il étonne ou dont il amuse l'imagination : mais on défie les sceptiques, d'assigner dans toute la durée des siècles et dans aucun lieu du monde connu, un fait important, capable d'opérer une révolution et un nouvel ordre de choses, dont la croyance se soit établie sans aucun fondement. Toute tradition fabuleuse porte nécessairement plusieurs caractères de fausseté, et souvent les réunit tous. Elle rapporte ou un fait obscur dont personne n'a été témoin, ou un fait sans conséquence, qui ne peut produire aucun effet sensible, ou elle ne remonte point jusqu'à la date et aux témoins oculaires du fait, ou elle se contredit sur les circonstances essentielles, ou elle est renfermée dans un espace très-étroit, et parmi un petit nombre de personnes. Lorsqu'une tradition est revêtue des caractères contraires, elle est aussi certaine, aussi infaillible que le témoignage même des témoins oculaires ou contemporains.

L'évidence de ces réflexions fait sentir la fausseté des calculs du géomètre anglais, qui a prétendu que la certitude des faits anciens diminuait par la succession des âges et des générations, et qu'après une longue suite de siècles, ces faits devenaient absolument incertains. Il a confondu la vivacité des impressions que fait un événement sur tous les esprits, avec la certitude que l'on peut en avoir; deux choses très-différentes. Nous sommes moins touchés sans doute et moins occupés des exploits de César, que ne le furent les Gaulois de son siècle et ceux du siècle suivant, qui virent leur sort changé par la conquête de leur pays; mais nous n'en sommes pas moins certains. Autre chose est d'être assuré d'un fait, autre chose de l'avoir toujours présent à la mémoire.

Il s'ensuivrait, de la supposition du géomètre, qu'un homme de quatre-vingts ans, quoique sain d'esprit et de corps, n'est plus croyable lorsqu'il atteste un fait dont il a été témoin oculaire à l'âge de vingt ans; qu'une histoire écrite depuis plusieurs siècles est moins vraie qu'elle ne l'était lorsqu'elle a été publiée; qu'un monument fort ancien est moins lié avec les événements qu'il atteste qu'au moment de son érection : toutes ces suppositions sont d'une absurdité qui saute aux yeux. Il est étonnant que l'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie* ne s'en soit pas aperçu, puisqu'il a renouvelé le paradoxe du géomètre anglais (2208).

§ VII.

L'histoire nous transmet la certitude des contemporains.

Quelque certaine que soit une tradition revêtue des caractères dont nous avons parlé, si nous n'avions pas d'autre moyen de connaître les événements anciens, ils ne seraient parvenus qu'imparfaitement jusqu'à nous; une partie des circonstances se seraient effacées de la mémoire des hommes. C'est à l'histoire de nous conserver les uns et les autres dans toute leur intégrité. Lorsque des témoins oculaires ou contemporains ont écrit les faits en détail, dans le temps que la mémoire en était encore récente, que tous les esprits étaient encore frappés, leur narration ne peut être suspecte; nous y voyons les événements comme dans un tableau. Quand nous craignons d'oublier quelques particularités d'une affaire qui nous intéresse personnellement, nous prévenons ce danger, en les mettant par écrit; par là nous rendons les faits aussi présents, aussi sensibles à nous-mêmes et aux autres que si nous en étions encore spectateurs. Par une espèce de prodige, l'histoire nous transporte au temps où les événements se sont passés, et fait revivre pour nous les témoins oculaires. Quel que soit le motif qui met la plume à la main de l'historien, il n'écrit pas pour lui seul; il parle à tout son siècle et aux siècles suivants. S'il déguisait essentiellement les faits, dans le temps qu'ils sont encore présents à la mémoire avec toutes leurs circonstances, l'intérêt que plusieurs personnes ont à son récit, l'amour de la vérité, la jalousie même et la malignité armeraient contre lui d'autres écrivains; il serait bientôt confondu et son ouvrage décrié.

Il y a eu dans tous les temps des écrivains passionnés, qui ont présenté les faits sous des couleurs trompeuses, qui ont chargé leurs écrits d'anecdotes fausses; le public n'a pas été longtemps dupe de leur mauvaise foi. Lorsque plusieurs auteurs ont rapporté les mêmes événements, ils ont varié sur le caractère ou sur les motifs qu'ils ont prêtés aux divers personnages, sur quelques circonstances qui ne pouvaient pas être également connues de tous; mais ils s'accordent toujours sur le fond des choses, sur les événements publics et intéressants. Nous sommes les maîtres de suspendre notre jugement sur les divers accessoires empruntés du génie particulier des divers historiens; mais il y aurait de la folie à douter du fond des événements sur lesquels ils sont d'accord. La variété qui se trouve dans leur récit démontre qu'il n'y a point eu de collusion entre eux ; que la vérité seule a pu leur dicter le témoignage unanime qu'ils rendent à la substance des faits.

Quand nous n'aurions point d'autre monument historique de l'expédition de César dans les Gaules, que les *Commentaires* ou mémoires qu'il a laissés lui-même, le ton de candeur et de sincérité qui y règne, l'exactitude des détails géographiques, la peinture des mœurs gauloises, conforme à ce que nous en savons d'ailleurs, la suite

(2208) *Questions sur l'Encycloped.*, article *Vérité.*

naturelle des événements qui se lient les uns aux autres, le silence de son siècle et des suivants qui n'ont point réclamé, suffiraient pour nous inspirer une entière confiance. Mais, lorsque nous savons que ces mémoires ont été publiés dans le même temps, à la face de Rome entière, sous les yeux des témoins; lorsque nous voyons les historiens contemporains et postérieurs supposer la conquête des Gaules par César comme un fait indubitable; lorsque nous comparons ces divers écrits entre eux, avec la tradition orale et avec les suites naturelles de cet événement; ce concert de témoignages ne laisse aucun prétexte au pyrrhonisme le plus soupçonneux. Supposerons-nous que dans la capitale d'un empire, toujours partagé en différentes factions, sous les yeux des guerriers qui avaient accompagné César, en présence d'une foule d'ennemis jaloux de sa gloire, la vanité a pu porter ce héros à forger une fausse histoire de ses campagnes; que la crainte de son pouvoir a tenu l'Europe entière dans le silence; qu'après sa mort la même impression de terreur a étouffé la voix et retenu la plume de tous ceux qui auraient pu dévoiler l'imposture, et les a forcés de la copier? Croirons-nous encore que l'illusion s'est perpétuée dans les siècles suivants, malgré l'état actuel de la société qui déposait contre elle? Cette idée ne naîtra jamais dans le cerveau d'un homme sensé; il n'oserait la proposer sérieusement.

§ VIII.

Règle pour en connaître l'authenticité.

Un sceptique dira sans doute qu'une histoire ne prouve rien, si elle n'est pas authentique; qu'il y a eu des histoires supposées, attribuées à des auteurs qui ne les ont jamais écrites; que rien ne peut nous rassurer contre la témérité des faussaires, et contre l'ignorance crédule des lecteurs.

Il y a eu des livres supposés : s'ensuit-il qu'ils le sont tous; on a forgé des fables : cela prouve-t-il qu'il n'y a plus aucun fait certain? Les mêmes règles de critique par lesquelles on a démontré la supposition de plusieurs ouvrages, servent sans doute à établir l'authenticité des autres. Car enfin, ou ces règles sont certaines, ou elles ne le sont pas; si elles sont fautives, elles ne prouvent point démonstrativement que tel ouvrage est supposé, et l'on a tort d'affirmer qu'il l'est : si elles sont infaillibles, on peut donc s'en servir pour prouver que tel autre ouvrage est authentique. Il serait absurde d'admettre des signes pour discerner la fausseté, et de n'en point admettre pour reconnaître la vérité.

Malgré la sévérité de la critique, a-t-on élevé des soupçons contre l'authenticité des *Commentaires* de César? Ce livre porte donc des caractères capables de réunir toutes les opinions, et de faire cesser tous les doutes. Si d'autres ouvrages en sont également revêtus, pourquoi ne leur attireraient-ils pas la même confiance?

Un ouvrage est regardé comme suspect, lorsqu'il n'a point été cité par les auteurs contemporains auxquels il devait être connu; lorsqu'il ne porte point l'empreinte du génie de l'écrivain auquel on l'attribue, ni le caractère du siècle dans lequel on suppose qu'il a été composé; lorsqu'il fait allusion à des mœurs, à des usages, à des opinions qui n'ont pris naissance que dans les siècles postérieurs. Telles sont les marques auxquelles on a reconnu la supposition de plusieurs livres attribués à des auteurs anciens : donc les marques contraires démontrent l'authenticité des *Commentaires* de César, et de tout autre livre vraiment original.

Cicéron et d'autres écrivains du même temps ont fait l'éloge des mémoires de ce grand capitaine; les historiens postérieurs se sont appuyés de leur autorité, lorsqu'ils ont parlé des Gaulois. On y reconnaît la noble franchise d'un guerrier, avec toute l'habileté d'un homme consommé dans l'art militaire; il peint les mœurs et la situation de nos ancêtres tels qu'ils devaient être pour lors; parle des affaires de Rome en homme qui y avait la plus grande influence. Quelqu'habile que l'on pût supposer un imposteur dans les siècles suivants, il lui eût été aussi impossible de prendre ce ton et cette manière, que de remplacer César à la tête d'une armée. Quand il l'aurait pu faire, le silence des siècles précédents eût été contre lui un argument sans réplique.

On dira peut-être que de nos jours l'on a porté l'art jusqu'à imiter parfaitement le style des auteurs anciens, et à leur donner des suppléments capables de tromper les plus fins critiques. Mais ce phénomène n'eût pu arriver, si les imitateurs n'avaient eu devant eux l'auteur même dont ils voulaient copier le style. Toute imitation suppose un original connu, un peintre peut rendre exactement son modèle; mais il ne peindra jamais trait pour trait un homme qu'il n'a jamais vu.

Ce n'est pas assez, diront encore les sceptiques, qu'une histoire soit authentique, il faut qu'elle soit venue jusqu'à nous sans altération. Les variantes des manuscrits sont une preuve que les anciens auteurs ont été altérés, et dès-lors leur narration ne peut plus fixer notre croyance.

Ceux qui font cette objection conviendront sans doute, que la multitude des variantes du texte d'un auteur vient de son antiquité, et de la multitude des copies qui en ont été faites. La source du mal en fournit donc le remède : en comparant les manuscrits, il est clair que partout où ils s'accordent, l'on est sûr d'avoir le texte même de l'auteur. On doit raisonner sur ce point comme sur un fait rapporté par un grand nombre de témoins qui varient dans quelques circonstances; celles-ci sont douteuses pour lors, mais le fait sur lequel ils s'accordent demeure incontestable. Le grand nombre de variantes dans les *Commentaires* de César ne peut donc autoriser aucun cri-

tique à douter du fond même de l'histoire. Ces altérations légères n'attaquent jamais la substance des faits principaux; il est sans exemple qu'un livre historique, copié mille fois en différents temps et en différents lieux, ait été altéré au point de ne pouvoir plus y reconnaître les principaux événements qui en sont l'objet.

L'on a poussé jusqu'au scrupule l'attention à examiner les anciens auteurs; la critique s'est épuisée en notes, en comparaisons de textes, et souvent en conjectures : si ce travail utile a servi à découvrir quelques altérations; s'il a ôté à quelques imposteurs le masque dont ils s'étaient couverts, il n'a pas moins contribué à rétablir le vrai sens des auteurs défigurés, et à confirmer le crédit dont ils jouissent depuis tant de siècles. De même qu'il est impossible de supposer impunément une histoire ou un livre qui intéresse des nations entières, qui a dû être entre les mains de tout le monde, dont les écrivains de tous les temps ont copié une infinité de passages; il ne l'est pas moins de l'altérer dans des choses importantes, de tromper la sagacité de tous les critiques attentifs à relever jusqu'aux moindres méprises des écrivains et des copistes.

§ IX.

Monuments d'une révolution ; effets qu'elle produit.

Lorsqu'à la tradition orale, conservée chez différents peuples, et qui remonte jusqu'à l'origine des événements, au récit des historiens contemporains qui la confirment, nous ajoutons encore les monuments qui en déposent, peut-il rester des doutes sur la fidélité de ces divers témoins réunis? Le même fait éclatant et remarquable, qui fait une impression profonde dans l'esprit des témoins oculaires, qui parvient à la postérité par la voix de la renommée et par les fastes de l'histoire, laisse toujours après lui des vestiges sensibles, et des signes capables d'en perpétuer la mémoire. Dès l'origine du monde, avant la naissance des sciences et des arts, les hommes ont été jaloux de transmettre à leurs descendants le souvenir des faits arrivés sous leurs yeux; un monceau de pierres brutes, un trophée, un autel, un nom particulier donné à un lieu ou à une famille; des cantiques, des fêtes, des cérémonies, ont été les premiers monuments par lesquels l'antiquité grossière s'est efforcée de fixer l'attention des générations futures, sur les révolutions qu'elles a vues, sur les exploits de ses héros. Dans les siècles polis, les arts ont consacré leurs travaux à l'instruction de la postérité; inscriptions, colonnes, statues, édifices, tableaux, médailles, tombeaux, pyramides, tout a été mis en usage pour braver les injures du temps, et réveiller l'attention des hommes.

Outre ces monuments volontaires, il en est d'autres, d'autant moins suspects, qu'ils sont l'ouvrage de la nécessité, et non de l'industrie. Souvent un événement célèbre a changé les mœurs, les lois, le gouvernement, le langage même de nations entières. Ces effets que le hasard n'a pu opérer, sont autant de degrés par lesquels nous remontons jusqu'à leur cause, autant de témoins muets qui nous instruisent, qui marchent à côté de la tradition et de l'histoire pour les appuyer. Quand les victoires de César n'auraient pas été écrites, ne seraient-elles pas suffisamment attestées par la révolution qu'elles produisirent? Les mœurs, les arts, les lois, le gouvernement, la religion des Romains introduits chez le peuple vaincu, la langue latine établie sur les ruines de la langue gauloise, les anciens noms des villes et des peuples changés, Alexie et Gergovie détruites par le vainqueur, et dont il ne restait que des ruines; des routes, des aqueducs, des temples, des amphithéâtres, dont les débris subsistent encore, sont autant de monuments incontestables de la conquête qui les avait précédés; ils n'auraient jamais existé, si les Gaules n'avaient été réduites sous la domination romaine.

On ne manquera pas d'objecter qu'une inscription, une statue, une fête, une cérémonie, ne sont pas toujours une preuve du fait qu'elles semblent attester; que la Grèce et l'Italie étaient pleines de monuments des fables grecques et romaines, qui ne prouvaient autre chose que la crédulité et la superstition des peuples. Mais on doit faire attention que ces monuments ne remontaient point jusqu'à la date des événements qu'ils représentaient. Le plus ancien monument historique de la Grèce, les marbres d'Arundel sont postérieurs de douze cents ans aux premières époques que l'on a voulu y fixer; le siècle des artistes célèbres est encore plus éloigné de la date des fables dont ils ont tracé l'image; celui des dieux et des héros a précédé de longtemps l'établissement des fêtes et des cérémonies de la religion grecque : la même chose est arrivée chez les Romains. La plupart de ces monuments se contredisaient; ils plaçaient la scène d'un événement fabuleux dans cinq ou six endroits différents : cela ne serait point arrivé, s'ils avaient été érigés d'après un événement réel.

§ X.

Conditions que doivent avoir ces monuments.

Si les monuments, dit un philosophe, n'ont pas été élevés par des contemporains, s'ils célèbrent quelques faits peu vraisemblables, ils ne prouvent autre chose, sinon que l'on a voulu consacrer une opinion populaire (2209). Il le montre par l'exemple des statues, des temples, des fêtes chez les Grecs et chez les Romains.

Donc, si les monuments ont été élevés par des contemporains ou par des témoins oculaires, s'ils célèbrent des faits qui ne sont point impossibles, s'ils ne sont point contredits par d'autres monuments aussi authentiques, ils prouvent invinciblement la réalité des faits qu'ils attestent.

(2209) *Quest. sur l'Encyclop.*, art. *Histoire*, page 60.

Quel est l'effet d'un monument quelconque? Le même que celui de la tradition orale et du témoignage de l'histoire; c'est de prouver qu'au temps où il a été érigé, le fait qu'il atteste était universellement cru et passait pour constant. Or, nous avons fait voir qu'il est impossible que la croyance d'un fait public et éclatant, mais faux et imaginaire, s'établisse parmi les contemporains. Il est donc impossible qu'un monument soit élevé par les contemporains en mémoire d'un événement forgé à plaisir. Ne serait-ce pas s'exposer à la dérision publique que de bâtir un monument pour attester un fait que personne ne croit, et dont on n'a jamais entendu parler? A-t-on quelque exemple d'une pareille folie?

Il serait encore plus absurde de supposer qu'un peuple a changé tout à coup ses lois, ses mœurs, sa croyance, son langage, sans aucune raison, par l'effet d'un délire subit. On sait quelle est chez toutes les nations la force des habitudes contractées dès l'enfance, la résistance qu'ont éprouvée les législateurs et les conquérants lorsqu'ils ont voulu toucher aux anciens usages d'un peuple quelconque. Il faut une cause puissante pour opérer une pareille révolution; si elle est due à un fait célèbre, elle lui servira d'attestation, et en prouvera l'existence jusqu'à la fin des siècles.

Pour résumer en deux mots toutes ces réflexions, un fait constaté par la tradition orale, par le témoignage des historiens, par les monuments, par les effets qu'il a opérés, et porté au plus haut point de certitude morale: il est aussi impossible d'en douter que d'une démonstration géométrique. On a regardé comme un jeu d'esprit le projet d'un critique, qui prétendait prouver par des raisonnements que la conquête des Gaules par César était une fable; que jamais ce Romain n'avait passé les Alpes (2210).

ARTICLE IV.

Les principes de la certitude physique et morale sont-ils applicables aux faits miraculeux.

§ I.

Variation des philosophes sur ce point.

Les philosophes modernes n'auraient jamais pensé à renouveler les sophismes des anciens pyrrhoniens, ni à ébranler les principes de certitude, s'ils n'avaient pas eu à combattre les faits sur lesquels le christianisme se fonde. Ils ont prétendu que les preuves qui suffisent pour rendre incontestable un fait naturel, n'ont aucune force pour établir la croyance d'un événement surnaturel et miraculeux; que l'impossibilité physique d'un miracle suffit pour contrebalancer et pour détruire tous les témoignages que l'on peut produire en sa faveur. M. Hume a consacré un de ses *Essais* à établir cette doctrine (2211); c'est l'opinion de tous les incrédules. Quelques-uns ont poussé l'entêtement jusqu'à décider qu'aucun fait ne peut être invinciblement prouvé; que Dieu n'a pas pu faire dépendre notre foi de la vérité ni de la fausseté d'aucun fait (2212).

Locke a pensé différemment; il reconnaît qu'il y a des cas dans lesquels la nature étrange d'un fait ne doit point diminuer notre acquiescement à un témoignage suffisant. Car, dit-il, lorsque ces événements surnaturels sont conformes aux fins et aux vues de celui qui a le pouvoir de changer la nature, dans ces circonstances, ils sont d'autant plus capables de trouver croyance, qu'ils sont plus contraires aux observations communes. Tel est le cas des miracles, qui, bien attestés, non-seulement se font croire, mais établissent la foi des autres vérités, qui ont besoin de cette confirmation (2213).

Sur ce point, comme sur tous les autres, M. Hume n'est point d'accord avec lui-même; il a posé des principes qui détruisent ses propres objections. Lorsqu'il a voulu ébranler les fondements de la certitude physique, il a décidé que le contraire de tous les phénomènes naturels, ou l'interruption des lois de la nature, est très-possible, très-concevable, et ne renferme aucune contradiction; que ces lois ne nous sont connues que par l'expérience (2214). « En raisonnant *a priori*, il nous paraîtra, dit-il, que toute chose peut produire toute chose; la chute d'un caillou peut éteindre le soleil, au moins nous ne sommes pas sûrs du contraire, et la volonté de l'homme peut arrêter les planètes dans leur course. Il n'y a que l'expérience qui puisse nous enseigner la nature des causes et des effets, et leurs limites; il n'y a qu'elle qui nous mette en état de déduire de l'existence d'un objet l'existence d'un autre. La maxime impie: *Ex nihilo nihil fit*, dont les anciens philosophes se servaient pour nier la création du monde, cesse d'être une maxime dans notre philosophie. Non-seulement la volonté du souverain Être peut créer la matière, mais nous ne savons pas, *a priori*, si elle ne peut pas être créée par la volonté de tout autre être, ou de toute autre cause que l'imagination la plus fantasque puisse concevoir (2215). »

Cette réflexion de M. Hume mérite la plus grande attention. Selon lui et selon la vérité, nous ne sommes assurés du cours de la nature que par l'*expérience*, c'est-à-dire par le témoignage constant et uniforme de nos sens. Ce sont eux qui nous ont appris que le feu brûle, que le soleil n'interrompt point sa course, que les morts ne reviennent point à la vie. Quoi! ces mêmes sens qui nous ont convaincus de la continuité du cours de la nature ne peuvent nous convaincre de son interruption lorsqu'elle arrive? Ils ne peu-

(2210) *Nouv. de la républ. des lettr.*, avril 1685, art. 7.

(2211) *X° essai sur les miracles.*

(2212) MORGAN, *Moral. philosoph.*, tome I, page 343.

(2213) *Essai sur l'ent. humain*, liv. IV, chap. 16, sect. 13.

(2214) *IV° essai*, page 62; *XII° essai*, page 556.

(2215) *XII° essai*, p. 557, 558.

vent nous assurer si, à ce moment, le feu cesse de brûler, si le soleil est arrêté, si un mort est ressuscité? Un fait contraire au cours de la nature est-il donc moins sensible qu'un fait qui y est conforme? J'ose dire qu'il l'est davantage, parce qu'il est plus propre à exciter notre attention.

Si tous les hommes peuvent, par le témoignage de leurs sens, être certains d'un miracle présent, ils peuvent donc aussi le certifier à d'autres, comme témoins oculaires; ils peuvent l'écrire, ils peuvent en dresser un monument. Dès que les preuves physiques sont applicables à un fait naturel, les preuves morales ne le sont pas moins. Un tel fait, dit-on, ne peut pas être prouvé, *parce qu'il est contraire à l'expérience.* Que signifie cette maxime? C'est-à-dire les sens ne peuvent en déposer, parce que jusqu'ici il n'est pas tombé sous les sens; ce fait ne peut pas être vu aujourd'hui, parce qu'il n'a pas encore été vu. Y a-t-il là du bon sens?

Admirons les ressources du sceptique, de M. Hume, lorsqu'il veut détruire les fondements de la certitude physique. Nous ne sommes pas sûrs, dit-il, si la volonté de l'homme ne peut pas arrêter les planètes dans leur course, parce que notre expérience passée ne prouve rien *a priori.* Lorsqu'il veut attaquer la certitude morale, c'est autre chose. Aucune preuve, aucun témoignage ne peuvent nous obliger à croire un miracle, parce que nous avons du cours de la nature une expérience *ferme et inaltérable*, qui prévaut à toute autre preuve. L'expérience est donc ferme et inaltérable pour anéantir la certitude morale; elle ne l'est plus pour établir la certitude physique.

Qu'est-ce donc que l'*expérience*, sur le poids de laquelle M. Hume est si peu décidé? De son propre aveu, ce n'est souvent qu'une preuve négative, une pure ignorance (2216). De l'eau glacée est un phénomène contraire à l'expérience des habitants de Sumatra, parce que l'eau ne se gèle point dans un climat aussi chaud. Il paraissait impossible aux lettrés chinois de faire de la glace sur un brasier, parce qu'ils n'avaient jamais vu cette merveille. Avant l'invention de la poudre à canon, l'on n'aurait pas soupçonné qu'une poignée de cette matière pût porter un boulet de cinquante livres à une lieue de distance. Avant les expériences de M. l'abbé Spalanzani, on ne croyait pas qu'un animal auquel on a coupé la tête pût en produire une nouvelle. Dans tous ces cas et autres semblables, le témoignage des sens est-il récusable, parce que le fait n'est pas conforme à notre expérience passée? La déposition des témoins oculaires de tous ces faits est-elle indigne de croyance, parce qu'ils sont contredits par l'expérience, ou plutôt par l'ignorance de ceux qui ne les ont pas vus? M. Hume le prétend; c'est là-dessus qu'il a fondé presque tous ses arguments.

(2216) *X*e *essai*, p. 231.
(2217) *Ibid.*, p. 229.

§ II.

La prétendue expérience n'est souvent qu'une ignorance.

Nous ajoutons foi, dit-il, aux témoins et aux historiens, parce que nous savons par expérience que leur témoignage est ordinairement conforme à la vérité. Or, dès qu'il est question d'un fait extraordinaire, contraire à l'expérience commune, il y a deux expériences en conflit, par conséquent destruction de croyance et d'autorité (2217).

Réponse. Ce sceptique n'a pas vu que l'on peut tourner cet argument contre les sensations. Nous ajoutons foi à nos sens, parce que nous savons par expérience que leur témoignage est ordinairement conforme à la vérité. Or, dès qu'il est question d'un fait extraordinaire, contraire à l'expérience commune, il y a deux expériences en conflit : donc, nous ne devons point ajouter foi à nos sens lorsqu'ils nous attestent un fait de cette espèce. Celui qui voit et qui touche de la glace pour la première fois doit douter si ses yeux et son toucher ne le trompent point.

Il est faux que l'expérience que nous avons de la véracité ordinaire des témoins et des historiens soit la seule raison de la croyance que nous leur donnons. Nous les croyons, parce qu'il est impossible qu'un grand nombre de témoins et d'historiens contemporains se soient trompés sur les faits qu'ils rapportent, ou qu'ils se soient accordés pour nous tromper. Notre foi est donc fondée non-seulement sur nos observations, mais sur l'impossibilité du contraire.

L'expérience du passé n'est souvent qu'une ignorance; M. Hume en convient. Or, il est absurde que l'ignorance serve de preuve ou contre la déposition de nos sens, ou contre le témoignage positif des autres hommes. Parce que je n'avais jamais vu les effets de l'électricité, devais-je me défier de mes yeux lorsque j'ai vu des phénomènes pour la première fois, ou suspecter le témoignage des physiciens qui me les attestaient?

« Ce prince indien, dit M. Hume, qui refusa de croire aux premières relations qu'on lui fit des effets de la gelée raisonna juste. Il était naturel qu'il n'ajoutât pas foi, sans les plus forts témoignages, à des faits qui concernaient un état de la nature *dont il n'avait aucune connaissance*, et qui avaient si peu d'analogie avec les événements dont il était instruit par une expérience constante. Ces faits n'étaient pas contraires à ce qu'il avait expérimenté, mais il suffisait qu'ils n'y fussent pas conformes (2218). »

Réponse. Ce prince indien raisonna très-mal. Si les premières relations qu'on lui fit des effets de la gelée n'avaient qu'un ou deux témoins pour garants, il eut lieu de s'en défier, sans doute; mais ce n'est point là le cas dont il s'agit : on n'a jamais prétendu que la religion d'un ou deux témoins produisît une certitude entière et invincible. Si l'existence de la glace fut attestée au prince indien par plusieurs voyageurs différents entre lesquels il ne pouvait y avoir

(2218) *Ibid.*, p. 230.

eu de collusion, leur témoignage uniforme dut le persuader, à moins qu'il ne fût opiniâtre ou imbécile : M. Hume en conviendra bientôt (2219).

Il s'ensuivrait du raisonnement de ce philosophe que, plus un homme est ignorant, plus il a droit de récuser des témoins; que moins nous avons de connaissance de la nature, plus nous devons nous défier des nouvelles lumières que nous pouvons acquérir. Continuons d'écouter ces sophismes.

§ III.
Sophisme de David Hume

« Supposons, dit-il, que le témoignage par lequel un miracle est attesté, considéré à part et en lui-même, fasse *une preuve complète*. Tout miracle étant une infraction des lois de la nature, et ces lois étant établies sur une *expérience ferme et inaltérable*, la nature même du fait fournit ici contre les miracles une preuve aussi complète qu'il soit possible d'en imaginer.. Qu'un homme mort revînt en vie, ce serait un miracle, sans doute, parce que cela ne s'est vu dans aucun pays. Il n'y a donc point d'événement qui puisse mériter le titre de miracle que celui qui a une *expérience uniforme* contre lui. Or une pareille expérience fait preuve : elle ne peut être détruite que par une preuve opposée qui lui soit supérieure. » De là, M. Hume conclut qu'il n'y a point de témoignage assez fort pour constater un miracle : à moins que ce témoignage ne soit de telle nature que sa fausseté serait plus miraculeuse que n'est le fait qu'il doit établir.

« Quelqu'un me dit, continue-t-il, qu'il a vu un homme ressuscité : je considère lequel des deux est le plus probable, ou que le fait soit arrivé comme on le rapporte, ou bien que celui qui le rapporte se soit trompé, ou veuille tromper les autres. Je pèse ici un miracle contre l'autre, je décide de leur grandeur, et je ne manque jamais de rejeter le plus grand. C'est uniquement lorsque la fausseté du témoignage serait plus miraculeuse que le fait raconté, que le miracle a droit de captiver ma croyance, d'entraîner mon opinion (2220). »

Réponse. Cette tournure captieuse ne tend qu'à tromper les lecteurs, mais nous sommes aguerris aux subtilités des sceptiques.

1° Cet argument prouve autant contre la déposition de mes sens, lorsqu'ils m'attestent un miracle que contre le témoignage des hommes qui me le rapportent. M. Hume, en voulant donner du poids à l'expérience, la détruit évidemment : il raisonne donc contre lui-même.

2° Qu'entend-il par une *expérience ferme et inaltérable?* Est-ce une expérience dont le contraire est impossible? Alors il se contredit. Il a posé pour principe que le contraire de tous les phénomènes naturels est très-possible, très-concevable et ne renferme aucune contradiction. Est-ce une expérience dont le contraire n'est jamais arrivé? Alors, il suppose ce qui est en question, puisqu'il s'agit entre nous de savoir s'il y a eu des miracles, ou s'il n'y en a pas eu, et si on peut le prouver. Entend-il une expérience dont lui-même n'a jamais vu le contraire? Alors, il se fonde uniquement sur son ignorance, comme le prince indien qui n'avait jamais vu d'eau glacée. Cette preuve purement négative peut-elle contrebalancer des témoignages positifs?

Le raisonnement de M. Hume n'est évidemment qu'un cercle vicieux. Un miracle, selon lui, est un fait contraire à l'expérience, puisque l'on n'en a jamais vu? et comment savons-nous que l'on n'en a jamais vu? C'est que cela est contraire à l'ordre de la nature conçu par l'expérience : il ne sort pas de là.

3° Il a parlé d'abord d'un témoignage capable de faire une *preuve complète* en faveur d'un miracle; ensuite il suppose que la résurrection d'un mort lui soit attestée par un seul témoin, afin d'avoir lieu de conclure que le fait est moins probable que l'erreur ou la mauvaise foi du témoin. Est-ce là raisonner avec candeur? Jamais l'on n'a supposé que la déposition d'un seul témoin pût faire *preuve complète* d'un miracle.

§ IV.
Tout fait sensible est susceptible de témoignage.

Posons donc le fait tel qu'il doit être, pour que l'on puisse dire que la preuve est complète. Un homme très-connu, à la conservation duquel plusieurs personnes étaient intéressées, vient à mourir; il est vu, touché après sa mort, enseveli et inhumé avec les cérémonies accoutumées et avec toute la publicité possible. Différentes personnes partagent ses dépouilles, héritent de ses biens, succèdent à ses emplois, et l'on voit dans la société les divers changements qu'une mort semblable a coutume de produire. Quelques jours après, un homme qui se dit envoyé de Dieu fait ouvrir le tombeau, et, à la vue d'un grand nombre de témoins de différents états, commande au mort de se lever : à cette voix, le cadavre se ranime, il reparaît plein de vie; les témoins publient hautement ce qu'ils ont vu; la résurrection de cet homme devient aussi publique que sa mort l'avait été.

Dans ce cas, on demande à M. Hume et à la foule des incrédules qui le copient (2221): Le même nombre de témoins qui a suffi pour constater la mort du personnage ne suffit-il pas pour prouver sa résurrection? Non, répondent-ils : le premier de ces faits est naturel, le second ne l'est point. Pour rendre croyable ce dernier, il faudrait un

(2219) § 4, ci-après.
(2220) *Xe essai*, p. 232 et suiv.
(2221) *Pens. phil.*, n. 46; *Encycl.*, art. *Histoire*; *Dict. philos.*, art. *Certain* et *Miracles*; *De l'esprit*, 2e disc., ch. 3; Rousseau, *IIIe lett. écrite de la Montagne*, p. 96; *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Histoire*, p. 57.

témoignage dont la fausseté fût impossible et plus miraculeuse que la résurrection même : quel que soit le nombre des témoins, ils peuvent se tromper ou ils sont capables de nous en imposer.

Réponse. Lorsqu'il s'agit de constater la mort d'un homme, ces deux raisons de suspecter les témoins n'ont pas moins lieu que quand il faut prouver sa résurrection ; l'on n'y a point égard dans le premier cas, pourquoi les fait-on valoir dans le second? Il n'est pas plus difficile, il est même plus aisé de nous assurer de la vie d'un homme que de sa mort. Les sens sont-ils plus sujets à l'erreur sur un fait palpable, précisément parce qu'il est surnaturel? Le surnaturel d'un fait est-il par lui-même un caractère capable d'offusquer les lumières, ou d'ébranler la probité des témoins, de les engager à mentir ou à se parjurer?

Nous soutenons que les deux suppositions sur lesquelles nos adversaires fondent leur incrédulité, sont plus impossibles, plus contraires à l'ordre de la nature que la résurrection d'un mort.

1° Il n'est point naturel qu'une multitude de témoins, sensés d'ailleurs, croient voir, entendre, toucher un homme vivant, pendant qu'ils ne voient et ne touchent qu'un homme mort, ou au contraire. Il n'est point dans l'ordre de la nature que les sens de cette multitude se trouvent fascinés, et qu'un fantôme leur fasse illusion. Il n'est point selon le cours ordinaire des choses, que deux hommes soit tellement semblables par les traits du visage, par la taille, par l'âge, par le son de la voix, par l'humeur, par les talents, etc., que le vivant puisse être substitué à la place du mort, de manière qu'après trois ou quatre jours tout le monde y soit trompé, même sa famille et ses meilleurs amis. Connaît-on des exemples d'une erreur semblable? Ce phénomène est donc contraire à *une expérience ferme, inaltérable, uniforme,* c'est un miracle, selon la définition de M. Hume, mais miracle plus impossible qu'une résurrection. Dieu peut ressusciter un mort pour confirmer la mission d'un de ses envoyés ; mais il ne peut faire illusion aux sens de tout un peuple pour l'induire en erreur; cette conduite répugne à sa sagesse et à sa bonté.

2° Il est impossible qu'un grand nombre de témoins aient le même intérêt et la même passion de tromper en pareille circonstance, et il est impossible qu'ils y réussissent au point de rendre la supercherie *indémontrable.* Depuis la création il n'y a point d'exemple d'un pareil phénomène ; il ne peut arriver, à moins que Dieu ne change le cours de la nature pour établir une imposture, et ne viole tout à la fois l'ordre physique et l'ordre moral.

Dans l'une et l'autre supposition, nous avons donc ce qu'exigent les sceptiques, *un témoignage de telle nature, que sa fausseté serait plus miraculeuse que n'est le fait qu'il doit établir*

§ V

Une résurrection peut être constatée comme la mort

Cet argument ne conclut point, disent certains déistes. Dans une résurrection il y deux faits successifs, la mort d'un homme, ensuite sa vie : je puis m'assurer du second; mais cette assurance même me fait défier du témoignage de mes sens sur la mort précédente, que je ne puis plus constater. Lorsqu'un malade, tombé en syncope, et qui paraissait mort, revient de lui-même à la vie, ce second fait démontre que la mort apparente n'était pas réelle : donc il en est de même de la vie récupérée par une prétendue résurrection ; l'ont doit raisonner dans l'un de ces cas comme dans l'autre.

Réponse. Nous soutenons que la défiance du témoignage des sens, dans le second cas, lorsque la mort a été constatée par les signes ordinaires, est absurde. Pour nous en convaincre, il suffit d'appliquer la comparaison à un phénomène naturel. La renaissance des têtes de limaçons paraissait incroyable et contraire au cours de la nature, avant que l'expérience en eût démontré la possibilité. Le philosophe qui l'a tentée, et qui avait coupé la tête à plusieurs, a-t-il été en droit de douter de la réalité de l'opération et du témoignage de ses sens, lorsqu'il a vu renaître ces têtes, sous prétexte qu'après leur renaissance il ne pouvait plus constater la réalité de l'amputation? J'ose défier aucun philosophe de le soutenir.

Donc, dans le cas d'une résurrection, lorsque la mort a été constatée par le témoignage des sens, il est absurde de douter de ce témoignage, précisément parce qu'on ne peut plus le vérifier de nouveau. La seule raison qui inspire alors de la défiance aux sceptiques, c'est que la vie rendue est un événement surnaturel. Or, nous avons prouvé que le surnaturel d'un fait n'influe en rien sur nos sens, ni sur leur fidélité : donc la défiance dans ce cas n'est point fondée en raison.

Dans le cas d'une syncope, la vie recouvrée est une preuve certaine de la fausseté des apparences précédentes de la mort, pour deux raisons. 1° Parce qu'il est évident pour lors qu'aucune cause surnaturelle n'est intervenue ; Dieu ne ressuscite pas les morts sans le leur faire connaître, et sans en rien dire à personne. Il n'en est pas de même, lorsqu'un homme, qui se dit envoyé de Dieu, opère une résurrection pour prouver son caractère. La défiance dans laquelle on tombe pour lors sur la certitude de la déposition des sens qui ont constaté la mort, n'est plus fondée sur rien. 2° A-t-on quelques exemples d'une syncope qui ait réuni tous les signes et tous les symptômes d'une mort réelle? Si cela était, nous n'oserions plus enterrer aucun mort avant la corruption du cadavre.

Il est donc faux que, dans le cas d'une syncope, la vie recouvrée soit la raison qui démontre que la mort n'était qu'apparente. La vraie raison, c'est que jamais une syncope n'a été caractérisée par tous les symp-

tômes et tous les signes qui accompagnent et qui suivent une mort réelle et incontestable.

Il faut distinguer avec soin la défiance raisonnable du témoignage des sens, d'avec une défiance ridicule qui vient de l'intérêt, des passions, de l'entêtement de système; celle-ci n'a point de bornes, elle augmente à proportion de l'opiniâtreté et de l'orgueil de celui qui en est atteint; c'est le cas dans lequel sont tous les incrédules. Pour en sentir l'absurdité, il suffit d'en faire l'application à un objet qui n'ait aucun rapport à la religion : le philosophe y renonce alors; il rougirait de penser et de raisonner autrement que les autres hommes. Mais la raison peut-elle autoriser, en fait de religion, un procédé qu'elle défend comme absurde en toute autre matière? Lorsqu'un sceptique s'est trouvé dans le cas de faire enterrer son père ou son épouse, il ne lui est pas venu en pensée de douter si leur mort était suffisamment constatée par le témoignage des sens, ni de faire les arguments par lesquels il veut prouver que, dans le cas d'une résurrection, l'on doit toujours douter de la mort précédente.

Selon l'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie*, « c'est un grand paradoxe de dire, qu'on devrait croire aussi bien tout Paris qui affirmerait avoir vu ressusciter un mort, qu'on croit tout Paris quand il dit qu'on a gagné la bataille de Fontenoi. Il paraît évident que le témoignage de tout Paris sur *une chose improbable*, ne saurait être égal au témoignage de tout Paris sur une chose probable. Ce sont-là les notions de la saine logique (2222). »

Réponse. La saine logique se trouve rarement dans les écrits de nos adversaires; une de ses premières règles est de définir les termes : or, qu'entend l'auteur par *une chose improbable?* Est-ce une chose qui ne peut pas être prouvée? Mais tout ce qui est possible peut exister, et tout ce qui existe peut être prouvé dès qu'il tombe sous les sens; la mort d'un homme et sa vie sont de ce genre. Jamais l'on n'a imaginé qu'il fût impossible de vérifier si un homme est mort ou vivant. *Improbable* signifie-t-il *impossible?* Alors il faut commencer par démontrer qu'un miracle est absolument impossible. C'est ce dont la saine logique des incrédules n'est pas encore venue à bout.

La maxime établie par l'auteur d'*Emile*, que les preuves morales, suffisantes pour constater les faits qui sont dans l'ordre des possibilités morales, ne suffisent plus pour constater les faits d'un autre ordre et purement surnaturels (2223), est d'une fausseté palpable.

§ VI.

Aveu de David Hume, qu'un miracle peut-être prouvé.

Nous aurons souvent occasion de reprocher des contradictions à M. Hume; il pose des principes et n'en suit aucun.

« J'accorde, dit-il, la possibilité des miracles ou *d'infraction du cours ordinaire de la nature*, susceptible d'être prouvée par le témoignage humain, quoique peut-être il serait impossible d'en trouver des exemples dans toutes les annales. Supposons, par exemple, que tous les auteurs, dans toutes les langues, s'accordent à dire que depuis le premier janvier 1600, la terre ait été couverte d'une obscurité totale pendant huit jours. Supposons que la tradition de ce singulier événement conserve encore aujourd'hui toute sa force et sa vigueur parmi le peuple; que tous les voyageurs nous la rapportent des contrées étrangères d'où ils reviennent, sans varier ni se contredire le moins du monde; il est évident que les philosophes d'à présent, au lieu de douter de ce fait, seraient obligés *d'en reconnaître la certitude*, et d'en rechercher les causes (2224). »

Voilà un aveu qui pourrait embarrasser un sophiste moins subtil que M. Hume : mais il s'est ménagé des subterfuges; il faut les prévenir.

1° A supposer que les philosophes ne pussent découvrir la cause naturelle de l'obscurité dont on vient de parler, seraient-ils obligés d'avouer que c'est un miracle, et de le croire? Ou seraient-ils en droit de dire que c'est l'effet d'une cause naturelle inconnue? Dans le second cas, l'exemple est étranger à la question; un fait qui a une cause naturelle n'est point *une infraction du cours de la nature.* 2° Qu'entend M. Hume, quand il appelle les miracles des infractions du *cours ordinaire* de la nature? La peste noire du XIVe siècle fut-elle un miracle, parce que l'on n'en connaît point d'autre exemple dans l'histoire? De l'eau glacée à Sumatra serait-elle un miracle, parce que l'on n'y en a jamais vu? Tout cela demandait une explication; mais notre sceptique va enfin se dévoiler.

§ VII.

Contradiction dans laquelle il tombe.

« Supposons, dit-il, que tous les écrivains de l'*Histoire d'Angleterre* s'accordent à dire que la reine Elisabeth mourut le 1er janvier 1600; qu'elle fut vue devant et après sa mort par ses médecins et par toute sa cour, comme l'usage le veut à l'égard des personnes de son rang; que son successeur fut reconnu et proclamé par le parlement; et qu'après avoir été enterrée pendant l'espace d'un mois elle reparut, se remit en possession du trône, et gouverna l'Angleterre pendant trois ans. J'avoue que je serais surpris du concours de tant de circonstances étranges, sans cependant me sentir la moindre inclination à croire un événement aussi miraculeux. Je ne douterais ni de la prétendue mort de cette reine,

(2222) *Quest. sur l'Encyclop.*, art. *Histoire*, p. 58, MORGAN, t. II, p. 32.

(2223) *Lett. à M. de Beaumont*, p. 104; *IIIe lett. écrite de la montagne*, p. 88.

(2224) *Xe essai*, p. 264.

ni des autres circonstances publiques qui l'auraient suivie. Je me contenterais de soutenir que cette mort n'était que feinte, et qu'elle n'était ni ne pouvait être réelle. En vain m'objecterait-on la difficulté, *l'impossibilité de tromper le monde* dans une affaire de cette importance; en vain ferait-on valoir la sagesse et l'intégrité de cette grande reine, le peu d'avantage qu'elle eût pu recueillir d'un si pitoyable artifice, ou son entière inutilité. Tout cela serait capable de m'étonner; mais je répondrais encore que la fourbe et la folie des hommes sont des *phénomènes si communs*, que j'aimerais toujours mieux attribuer à leur concours les événements extraordinaires, que d'admettre une aussi singulière violation des lois de la nature (2225). »

Réponse. Par cette déclaration de M. Hume, il est évident que tout ce qu'il a dit sur la possibilité des miracles, et sur la possibilité de les prouver par le témoignage humain, n'est pas sincère. S'il avait dit d'abord : Les miracles sont impossibles ; quand Dieu pourrait en faire, il ne pourrait pas les rendre sensibles; quand les miracles seraient sensibles, ils ne pourraient pas être prouvés ; ce langage absurde aurait révolté le lecteur. Il a donc pris un détour artificieux, pour établir dans le fond cette même doctrine qui choque le bon sens.

1° Il admet *l'impossibilité de tromper le monde* dans le cas qu'il a posé; et il aime mieux croire cette tromperie quoiqu'impossible, que de croire un miracle. Cependant, selon lui, un miracle est possible ; il ne renferme point contradiction. M. Hume a donc plus de répugnance à croire une chose possible qu'une chose impossible. 2° Selon lui, la fourbe et la folie des hommes sont *des phénomènes si communs*, qu'il préfère de supposer leur concours, plutôt que d'admettre une résurrection. Puisque c'est un phénomène si commun, il ne pouvait se dispenser d'en alléguer des exemples. Il fallait citer au moins un cas où la fourberie et la folie des hommes aient concouru au point d'établir universellement, chez toute une nation et sous les yeux des témoins oculaires, la croyance d'un fait palpable, faux et fabuleux, de manière que tous les historiens l'ont rapporté, et que tout le monde y a été trompé. 3° M. Hume devait assigner la cause naturelle, capable de rendre une nation entière fourbe et insensée. Si cela ne peut pas se faire naturellement, c'est un miracle, et un miracle bien supérieur à une résurrection, puisqu'il est tout à la fois contraire à l'ordre physique et à l'ordre moral de l'univers. Notre philosophe rejette donc un miracle moindre pour en croire un plus grand.

Nous convenons que la résurrection de la reine Elisabeth, opérée sans aucun motif raisonnable, et avec *une entière inutilité*, n'est plus un miracle ; c'est une absurdité contraire à la sagesse et à la sainteté de Dieu : la supposition de M. Hume est donc chimérique et impossible. Mais il est des cas où une résurrection et d'autres miracles peuvent être nécessaires à l'exécution des desseins de la Providence, et utiles au salut du genre humain. C'est dans ces cas-là seulement que nous admettons des miracles ; et, par un travers d'esprit singulier, c'est justement alors que notre sceptique soutient qu'on ne doit point les admettre.

§ VIII.

Il n'admet point de miracle en fait de religion.

« Mais, continue-t-il, si ce miracle était attaché à un système de religion, les hommes de tous les âges ont été trompés par tant de ridicules histoires de ce genre, que cette seule circonstance serait une preuve complète de fausseté frauduleuse. Elle suffirait à tous les hommes sensés pour rejeter le fait et le rejeter même sans examen ultérieur. »

Réponse. Fort bien ! c'est-à-dire que tous les miracles doivent être rejetés sans examen, précisément dans le cas où ils sont plus convenables, plus nécessaires, plus dignes de la sagesse et de la bonté de Dieu, par conséquent dans le cas où ils méritent un examen plus mûr et plus sérieux. Cela est d'une justesse et d'un bon sens admirable !

Tel est néanmoins le sentiment de M. Hume; bientôt il s'en expliquera encore plus clairement. Dès qu'il est question de religion, le témoignage humain n'est plus admissible , toutes les règles de certitude sont fautives ; tous les hommes deviennent ou imposteurs ou insensés, souvent l'un et l'autre. La Providence divine, qui devrait veiller plus particulièrement sur le genre humain dans ces circonstances, cesse justement alors de le gouverner ; la nature change, l'homme n'est plus semblable à lui-même , il ne connaît plus la raison ni la vertu. Dieu ne fait point de miracles pour éclairer les hommes et les rendre meilleurs, mais il permet que la religion en fasse un, et viole le cours de la nature pour les aveugler et les pervertir. Lumineuse doctrine qui fait un honneur infini aux cerveaux qui l'ont enfantée !

S'il y a un cas où l'on puisse espérer que Dieu fera des miracles , c'est certainement lorsqu'ils sont nécessaires pour instruire , pour corriger, pour sanctifier une ou plusieurs nations, pour les tirer de l'aveuglement, pour les ramener à la vérité et à la vertu. S'il est un motif capable de toucher la divine Providence, c'est le salut de plusieurs millions d'hommes. L'ordre de la nature n'a été établi que pour le bien des créatures intelligentes : lorsque leur plus grand bien demande que Dieu en suspende pour quelques moments le cours, il suit le plan tracé par sa sagesse et sa bonté infinie en leur accordant ce bienfait. Ce serait une absurdité de penser que Dieu fait des

(2225) *Xe essai*, p. 265.

miracles sans motif; jamais il n'en a opéré de tels. Si un imposteur en alléguait de cette espèce, c'est alors qu'il faudrait les rejeter *sans examen*. Les proscrire parce qu'ils tiennent à la religion, est un trait de fanatisme et de démence.

« La toute-puissance de l'être auquel on attribue ici le miracle, dit M. Hume, n'augmente en rien sa probabilité, puisque nous ne connaissons les attributs et les actions de cet être, que par l'expérience qui nous découvre ses ouvrages dans le cours ordinaire de la nature : et comme le témoignage humain est plus souvent faux, que le cours de la nature n'est interrompu, nous devons rejeter tous les miracles sans autre examen. »

Réponse. On doit s'apercevoir qu'il y a constamment, dans la manière de raisonner de M. Hume, le même cercle vicieux et la même contradiction. 1° Selon lui, tout miracle est faux et doit être rejeté ; pourquoi ? Parce que les hommes de tous les âges ont été trompés, parce que le témoignage des hommes est souvent faux. Et comment le savons-nous ? C'est que tous les miracles qu'ils ont crus ou attestés sont faux. Point d'autre preuve. Encore une fois, il faut citer dans l'histoire au moins un fait revêtu des mêmes circonstance que la résurrection supposée de la reine Elizabeth, attesté de même, et cependant faux. Tant que M. Hume n'en alléguera point, son argument n'aura aucune force.

2° Nous avons démontré que le témoignage humain, tel que nous le demandons pour faire preuve, ne peut être faux, sans que le cours de la nature soit interrompu. C'est donc une contradiction d'affirmer que ce témoignage est plus souvent faux, que le cours de la nature n'est interrompu.

Est-il vrai que nous ne connaissions les attributs et les actions de Dieu, et en particulier sa puissance, que par le cours ordinaire de la nature ? Si cela était, nous serions réduits à juger que Dieu ne peut pas faire autre chose que ce qu'il a fait, et ce que nous voyons. Dans cette hypothèse, sur quel fondement M. Hume a-t-il décidé que le contraire de tous les phénomènes naturels *est possible* ? Est-ce par le cours ordinaire de la nature ? Ici la contradiction est encore palpable. Les miracles sont pour le moins aussi capables de nous donner une haute idée des attributs divins, que le cours ordinaire de la nature; ils démontrent que ce cours est un effet libre de la volonté de Dieu, et qu'il peut le changer quand il lui plaît ?

Le dénoûment des contradictions de M. Hume est aisé à trouver. Dans le quatrième essai et les suivants, il voulait ébranler la certitude physique : il avait intérêt de renverser que le cours de la nature peut être changé : dans le dixième, pour soutenir la certitude morale, il a besoin de supposer que ce cours est immuable. C'est ainsi que les philosophes cherchent la vérité ; fions-nous à leur bonne foi.

§ IX.

Il récuse tout témoignage humain.

M. Hume a rassemblé toutes les objections possibles contre la certitude du témoignage humain, en fait de miracles. « Premièrement, dit-il, on ne trouve pas dans toute l'histoire un seul miracle attesté par un nombre suffisant de témoins d'un bon sens, d'une bonne éducation et d'un savoir *assez* généralement reconnu, pour pouvoir nous rassurer contre toutes les illusions qu'ils auraient pu se faire à eux-mêmes ; de témoins d'une intégrité *assez* incontestable pour les mettre au-dessus de tout soupçon d'imposture ; d'une réputation *assez* accréditée aux yeux des contemporains, pour avoir eu beaucoup à perdre, en cas qu'on les eût convaincus de fausseté, et dont en même temps le témoignage roule sur des faits arrivés d'une manière *assez* publique, et dans une partie du monde *assez* célèbre, pour qu'on n'eût pas manqué de découvrir l'abus. Ce sont là cependant autant de circonstances requises pour pouvoir se reposer pleinement sur le témoignage des hommes (2226). »

Réponse. Il n'est pas difficile de voir à quels miracles et à quels témoins M. Hume en veut ; nous montrerons ailleurs qu'ils sont à couvert de ses exceptions. Contentons-nous d'observer, 1° que par la manière dont il parle, il se réserve le privilége de rejeter toute espèce de témoignage quelconque, sous prétexte qu'il n'est pas *assez* revêtu des conditions qu'il prescrit. Car enfin, à quel degré faut-il que soient portés le bon sens, la bonne éducation, le savoir, l'intégrité, la réputation des témoins, pour qu'ils les aient *assez* au gré de M. Hume ? Ils n'en auront jamais assez pour lui persuader un miracle, puisqu'il est bien résolu de n'en croire aucun.

2° Selon la règle qu'il établit, il ne reste pas un seul fait naturel attesté dans l'histoire, que l'on ne puisse révoquer en doute, sous prétexte que les témoignages ne sont pas assez convaincants, assez uniformes, assez célèbres, assez multipliés, etc. Ce pyrrhonisme historique ne fera jamais honneur à un philosophe. La seule maxime raisonnable que l'on puisse établir, est que toute preuve qui est assez forte pour fonder la certitude d'un fait naturel, suffit aussi pour rendre un miracle incontestable ; parce qu'un miracle peut être aussi sensible et aussi aisé à vérifier qu'un fait naturel, et que la nature du fait ne change point la nature des témoins. Si nous sortons de là, nous n'aurons plus de règle certaine, plus d'autre mesure que l'incrédulité des sceptiques qui s'étend à l'infini. Il leur est libre de la porter aussi loin qu'ils le veulent ; mais nous ne sommes pas obligés de multiplier les preuves et d'augmenter l'évidence à proportion de leur opiniâtreté.

(2226) *X^e essai*, p. 236.

§ X.

Prétendue avidité des hommes pour le merveilleux.

« En second lieu, dit M. Hume, la nature humaine nous découvre un principe, qui, étant examiné de près, rabattra extrêmement de la croyance de toute sorte de prodiges... C'est l'amour du merveilleux... Si l'esprit de religion vient s'y joindre, dès-lors le sens commun expire, et le témoignage humain perd tous ses droits. Un homme qui professe quelque religion peut être enthousiaste, jusqu'à s'imaginer qu'il voit ce qu'il ne voit point, ce qui n'a même aucune réalité ; il peut savoir que ce qu'il raconte est faux, et cependant y persévérer avec les meilleures intentions du monde, afin d'avancer les intérêts d'une si sainte cause... Ceux qui l'écoutent, pourront ne point avoir, et pour l'ordinaire, n'auront pas assez de jugement pour apprécier l'évidence de son rapport, ou s'ils en ont quelque peu, ils y renoncent par principes, dès qu'il s'agit de sujets aussi sublimes et aussi mystérieux ; et supposé qu'ils voulussent en faire usage, les passions et la chaleur de l'imagination en troubleraient bientôt l'exercice. La crédulité d'une part augmente l'impudence de l'autre, et l'impudence à son tour subjuge la crédulité (2227). »

Les règles de certitude morale se trouvent donc fautives, dès qu'il s'agit d'attester un fait favorable à la religion ; tous les témoins se trouvent réunis par le même intérêt, par la même passion, par le même préjugé, par le même vertige, par l'envie de faire valoir leur religion.

Réponse. On ne peut pas faire une déclaration plus modeste, plus honorable au genre humain, plus respectueuse envers la religion. Tout homme qui a le malheur d'en professer une, change de nature ; il n'a plus de jugement, plus de sens commun, plus de honte, plus de vertu : c'est un enthousiaste, un faussaire, un impudent. Le seul homme digne de foi, en fait de miracles, serait un athée ou un sceptique, qui ne croit ni à Dieu ni à la religion, et qui, en attestant un miracle, se contredirait lui-même. Tel est le résultat des spéculations de M. Hume.

Ce n'est pas ici la seule occasion où nous aurons besoin de patience pour digérer les insultes de nos adversaires. « Une grande partie des hommes, dit notre philosophe intègre, est un ramas de bigots, d'ignorants, de gens rusés et de fripons (2228). » Oserions nous lui demander dans laquelle de ces catégories il prétend se placer ?

Nous en appelons à la conscience de tout homme qui a une religion, pour savoir s'il sent en lui-même les dispositions que M. Hume lui prête. Le témoignage de la nôtre nous convainc qu'un sceptique sans religion est incapable de savoir ce qui se passe dans l'esprit et dans le cœur de ceux qui en ont une.

(2227) Hume, *X^e essai*, p. 237 ; *Christian. dévoilé*, c. 6, p. 72.

Mais suivons la chaîne des absurdités que nous avons sous les yeux. M. Hume a décidé que s'il était bien prouvé que la terre a été totalement obscurcie pendant huit jours, les philosophes seraient forcés de *reconnaître la certitude* de ce phénomène, et d'en rechercher les causes : cependant ce fait serait très-merveilleux ; donc il est faux que l'amour des hommes pour le merveilleux affaiblisse ou détruise la certitude de leur témoignage. Les premières expériences sur l'électricité, celles de M. l'abbé Spalanzani sur les animaux, ont paru très-merveilleuses. A-t-on suspecté le jugement ou la bonne foi des témoins à cette occasion ? Un ignorant est-il en droit de leur dire que l'amour du merveilleux a fait expirer en eux le sens commun ?

Si l'amour du merveilleux n'opère que quand il s'agit de la religion, il est étonnant que les miracles soient si rares, qu'il n'en paraisse pas de nouveaux tous les jours. Dans un ramas de bigots, d'ignorants, de gens rusés et de fripons, les prodiges devraient être aussi communs que les phénomènes naturels. La vanité d'avoir vu un miracle, le plaisir de le raconter, l'envie de duper tout le monde, devraient produire sans cesse de nouveaux effets.

Notre religion défend expressément le mensonge ; elle nous enseigne qu'il n'est pas permis de faire le mal, afin qu'il en arrive du bien ; elle nous avertit que l'imposture, en fait de religion, est plus criminelle qu'en tout autre matière ; et l'expérience nous convainc que ce moyen fait toujours plus de tort à la religion, qu'il ne lui procure d'avantage. Malgré des vérités aussi palpables, croirons-nous qu'un chrétien est toujours prêt à contredire sa propre religion, et à vouloir la servir par des moyens qu'elle réprouve ?

Quand cela serait aussi commun qu'il est absurde, ceux qui avaient été élevés dans une religion différente, les Juifs, les païens ont-ils pu croire aux miracles du christianisme par zèle et par enthousiasme, en attester la réalité par l'effusion de leur sang ? « Celui, dit l'auteur des *Pensées philosophiques*, celui qui mourrait pour un culte dont il connaît la fausseté, serait un enragé (2229). » A plus forte raison, celui qui mourrait pour attester un fait qu'il aurait inventé lui-même. Nous voudrions savoir quel est l'intérêt commun, le préjugé uniforme, la passion semblable, qui ont pu inspirer cette frénésie à un si grand nombre de témoins.

§ XI.

Soupçons lancés contre Jésus-Christ et ses apôtres.

Peu content d'avoir attaqué la probité et le bon sens des premiers témoins de notre religion, M. Hume ose élever les mêmes soupçons contre son divin fondateur. « Quelle tentation plus forte, dit-il, que celle de passer pour messager, pour prophète, pour ambas-

(2228) *X^e essai*, p. 253.
(2229) *Pens. phil.*, n. 38.

sadeur envoyé du Ciel. Qui refuserait d'essuyer des dangers et des difficultés, pour être en droit de se parer d'un titre aussi pompeux? Ou lorsque quelqu'un, à l'aide de la vanité et d'une imagination échauffée, est devenu le premier prosélyte de sa propre fiction, et a donné sérieusement dans le piége, se ferait-il scrupule d'employer la fraude pieuse, pour appuyer une cause aussi sainte et aussi méritoire (2230)? »

Réponse. Ce n'est pas ici le lieu de venger la gloire de Jésus-Christ, auquel il paraît que l'on veut appliquer ce portrait; ce sera l'objet de la troisième partie de notre ouvrage. La calomnie que l'incrédulité élève contre lui, est une absurdité complète. Il est impossible qu'un homme soit le prosélyte de sa propre fiction, qu'il croie sérieusement une imposture qu'il a forgée lui-même, à moins qu'il n'ait le cerveau absolument troublé; dans cet état, il n'est plus capable de séduire personne. On a pitié des insensés, on les enferme, mais on n'ajoute aucune foi à leurs rêveries. Il est encore impossible qu'un imposteur envisage comme *une cause sainte et méritoire*, un tissu de mensonges et de fourberies dont il est l'auteur. Il peut être hypocrite par intérêt, mais fût-il le plus scélérat des hommes, il ne pensera jamais que l'hypocrisie et la fausseté soient des vertus.

A force d'outrer les suppositions, les sceptiques démontrent qu'ils ont eux-mêmes l'*imagination échauffée.* Si M. Hume croyait un Dieu et une providence, il comprendrait que la sagesse divine n'a pas pu se servir d'un fourbe insensé pour établir sur la terre la plus sainte et la plus parfaite de toutes les religions.

§ XII.

Multitude de miracles chez les nations ignorantes.

La troisième objection qu'il fait contre les miracles, « c'est qu'ils abondent surtout parmi les nations ignorantes et barbares, et que, si l'on en trouve chez les peuples civilisés, il est visible qu'ils leur ont été transmis par leurs grossiers ancêtres, avec cette sanction et cette autorité inviolable affectée à toutes les opinions anciennement reçues (2231). » Il donne pour exemple l'imposteur Alexandre, qui, après avoir dupé les Paphlagoniens par ses prestiges, parvint à séduire des philosophes grecs, des personnes de la première distinction à Rome, et à tromper l'empereur Marc-Aurèle par de fausses prophéties.

Réponse. Cet exemple prouve précisément le contraire de ce que veut M. Hume. Les prestiges de l'imposteur Alexandre n'avaient point été transmis à ceux qui les crurent, par leurs grossiers ancêtres; ils en avaient été témoins eux-mêmes, et c'étaient des peuples civilisés qui prenaient des tours de souplesse pour des miracles.

Les prodiges qui ont servi à l'établissement du christianisme sont très-différents · nous le prouverons en son lieu : il ne nous ont point été transmis par nos ancêtres grossiers, puisqu'ils ont été opérés dans un des siècles les plus éclairés, sous les yeux des deux nations les plus civilisées qu'il y eût pour lors. Ces miracles ont éclairé et converti le monde, leur effet dure encore : les prestiges d'Alexandre n'ont rien produit, ils n'avaient d'autre but que de donner une vaine réputation à leur auteur; encore fut-il démasqué par Lucien : mais Lucien, quoique ennemi du christianisme, n'a pas tenté de démontrer la fausseté des miracles de l'Evangile. Nous ne les croyons pas sur la simple parole de nos ancêtres, mais en vertu de la déposition des témoins oculaires, et de l'effet qui en a résulté. Nous prions nos adversaires de nous citer des prestiges qui aient produit une révolution semblable.

§ XIII.

Les ignorants peuvent attester un fait sensible

Puisque M. Hume et tous les incrédules allèguent sans cesse l'ignorance, la grossièreté, la stupidité de ceux qui ont cru et attesté des miracles, voyons si ce motif de récuser des témoins est fort solide.

Dans aucun tribunal de l'univers il n'est établi, que, pour attester un fait sensible et palpable, il faut quatre témoins tirés du peuple, pendant que deux philosophes pourraient suffire. Le sens commun fait concevoir à toutes les nations que, quand il s'agit du témoignage des yeux ou des oreilles, les sens d'un ignorant ne sont pas plus sujets à l'erreur que ceux d'un savant.

A la vérité, lorsqu'il est question de *la qualité* du fait, de savoir s'il est rare ou commun, naturel ou surnaturel, si une action est juste ou injuste, les ignorants seraient de mauvais juges; ce n'est point là-dessus que l'on interroge des témoins, ceux-ci sont seulement requis de déposer s'ils ont vu ou entendu, si le fait ou telle circonstance sensible du fait sont vrais ou faux. Quant à la *qualification* du fait, c'est aux jurisconsultes, aux médecins, aux philosophes qu'il appartient de prononcer.

Lorsque nous lisons un fait extraordinaire dans quelque relation, le premier point de l'examen est de savoir si celui qui le raconte l'a vu lui-même, ou s'il le tient de plusieurs témoins oculaires : sur ce chef, la probité de l'historien est le seul article à considérer; pour la science, elle ne fait rien à la chose. Il suffit de savoir s'il a vu, ou s'il a été capable de rendre fidèlement ce qu'il a entendu : il n'est pas nécessaire d'être philosophe pour cela.

S'agit-il de la résurrection d'un mort? Les témoins ont à constater que cet homme était mort, et qu'il a reparu vivant : il n'est pas besoin de philosophie pour vérifier ces deux faits. L'on ne voit pas que chez les peuples grossiers l'on enterre plus souvent des

(2230) Xe essai, p. 260.

(2231) *Ibid.*, p. 242.

hommes qui ne sont pas morts, que chez les peuples policés et les mieux instruits. De savoir si le retour d'un homme mort à la vie est un miracle ou non, c'est une autre question qui se décide par la nature même du fait.

Dans les histoires fabuleuses et pleines de prodiges, nous examinons en premier lieu, si tel fait singulier est attesté par des témoins oculaires ou à portée de le vérifier, et nous ne le trouvons jamais. Nous considérons en second lieu si tel fait, qui paraît constant et bien attesté, est vraiment surnaturel ; nous le trouvons encore moins. Il reste donc à savoir si ces deux défauts se rencontrent de même dans les miracles que rapportent les Livres saints; et c'est à cet examen que nous ne cessons d'inviter les incrédules.

Ils le refusent ; ils se retranchent dans un préjugé général contre l'ignorance et la grossièreté de la nation juive ; ils ne sentent pas que ce préjugé est absurde, puisqu'il se réduit à supposer que les hommes de cette nation n'ont eu ni des yeux ni des oreilles.

Chez les nations ignorantes, il est sans doute plus commun qu'ailleurs de se tromper sur la nature et la qualité d'un fait, de prendre pour surnaturel ce qui ne l'est pas, et dans ce sens les prodiges doivent y être plus communs qu'ailleurs. Mais aussi un peuple ignorant est moins sujet qu'un autre à forger des faits imaginaires, à les attester comme témoin oculaire et d'un ton ferme ; en général, les ignorants sont moins imposteurs que les hommes rusés et instruits.

Indépendamment de toute autre considération, c'est blesser le sens commun que de rejeter tout miracle sans examen, sous prétexte qu'il est arrivé chez une nation peu instruite et incapable d'en juger : c'est elle qui atteste ; mais c'est nous qui jugeons.

§ XIV.

Il est faux que les miracles déposent les uns contre les autres.

Une quatrième raison qui, selon M. Hume, diminue beaucoup l'autorité des prodiges, c'est qu'il n'y en a pas un seul qui ne soit combattu par un nombre infini de témoins. En fait de religion, dit-il, toutes les différences sont des contrariétés. Il serait impossible que la religion de l'ancienne Rome, celle des Turcs, celle de Siam, celle de la Chine et la nôtre, fussent toutes également établies sur de solides fondements. Or, chacune de ces religions produit des miracles opérés en sa faveur, et dans la vue directe de confirmer le système qui lui est propre. Tout miracle qui appuie l'une, est un démenti formel donné aux miracles vantés par les autres.

Réponse. On ne peut pas accumuler plus de faussetés. Il est faux que les partisans des fausses religions soient autant de témoins qui déposent contre nos miracles ; c'est comme si l'on disait que les faux monnoyeurs sont des témoins qui déposent contre la monnaie frappée par le souverain.

Il est faux qu'en fait de religion, toutes les différences soient des contrariétés. Que les miracles prétendus vantés par les païens, soient vrais sans être surnaturels, ou qu'ils soient surnaturels sans être vrais, cela ne prouve rien, ni pour, ni contre la réalité des nôtres.

Il est faux que les religions citées par M. Hume soient établies sur les mêmes fondements que la nôtre ; celle-ci est fondée sur des miracles, et sans eux, elle n'aurait jamais pu s'établir. Les autres subsistaient déjà avant les prétendus prodiges que l'on a fait venir à leur appui ; il serait aisé de le prouver en détail.

Il est faux que chacune de ces religions produise des miracles, opérés *dans la vue directe* de confirmer le système qui lui est propre. Nous défions M. Hume et tous les incrédules du monde, de citer dans les fausses religions un seul prodige qui ait toutes les conditions suivantes : 1° qui ait été opéré dans la vue directe de confirmer le système propre à cette religion, ou de prouver la mission de son fondateur : 2° qui soit attesté par un nombre de témoins oculaires, dont plusieurs aient répandu leur sang pour en sceller la vérité ; 3° qui ait été fait en présence des spectateurs élevés dans une religion différente, et qui les ait convertis ; 4° qui ait soutenu pendant dix-sept siècles l'examen des critiques les plus éclairés, sans que l'on ait jamais pu en démontrer la fausseté ni affaiblir la croyance qu'il avait d'abord obtenue. Il faut montrer tous ces caractères dans les prodiges des fausses religions, avant d'affirmer que ce sont autant de *démentis formels* donnés aux miracles du christianisme. Il y a longtemps que nous demandons aux incrédules un parallèle exact entre les vrais et les faux ; c'est en vain que nous l'attendons.

§ XV.

Fausse comparaison entre les miracles obscurs et les plus éclatants.

« Est-ce raisonner juste, dit M. Hume, que de conclure que, parce que quelques témoignages sont de la plus grande force en certains cas, comme, par exemple, lorsqu'il s'agit de la bataille de Philippes, ou de celle de Pharsale, toutes sortes de témoignages doivent être d'un poids égal dans tous les cas? Supposons que dans les batailles mentionnées la faction de César eût balancé la victoire avec celle de Pompée, et que tous les historiens de côté et d'autre eussent unanimement attribué l'avantage au parti dont ils étaient; comment, à la distance où nous sommes de ces temps-là, serions-nous en état de décider entre eux? Or, il y a tout autant de contrariété entre les miracles rapportés par Hérodote, par Plutarque, et entre ceux qui nous ont été transmis par Ma-

riana, par Bède et par les autres historiens monachaux (2232).

Réponse. M. Hume nous prête sa manière de raisonner; mais nous ne faisons aucun usage de sa logique. 1° Il n'est point question de comparer *quelques témoignages à toutes sortes de témoignages*, mais de comparer ensemble des témoignages égaux. Nous demandons si les mêmes témoignages qui suffisent pour nous convaincre de la victoire de César à Pharsale, ne sont pas assez forts pour nous assurer de la réalité d'un miracle. Voilà sur quoi M. Hume ne s'explique point.

2° Dans le cas d'opposition entre le récit des historiens, ne pourrait-on pas constater la victoire de l'un des deux partis, par les suites qu'elle entraîna, par les effets qu'elle produisit? Nous demandons encore, si des miracles attestés par une révolution aussi éclatante que celle qui suivit la victoire de Pharsale, par la conversion d'une infinité de peuples, ne sont pas aussi certains que cette victoire même. Point de réponse là-dessus dans M. Hume.

3° Il n'est pas vrai qu'il y ait autant de contrariété entre les miracles anciens du paganisme et nos miracles modernes, qu'il y en aurait entre des historiens dont les uns attribueraient la victoire de Pharsale à César, les autres à Pompée. Ici il y aurait contestation sur le même fait; là sur des faits différents. Les prodiges cités par Hérodote et par Plutarque peuvent être vrais sans être miraculeux, et ceux que racontent Bède et Mariana pourraient être faux, quoique miraculeux en eux-mêmes. Il n'y a donc point là d'opposition réelle. Ce parallèle sur lequel porte toute l'objection de M. Hume, manque de justesse et de vérité.

4° Il ne s'agit point ici des miracles rapportés par les *historiens monachaux;* mais de ceux qui ont servi à fonder le christianisme. Y a-t-il sur ce point des historiens pour et contre, comme il y en aurait sur la victoire de Pharsale, dans le cas supposé par M. Hume? Mais telle est la supercherie ordinaire des incrédules. Nous parlons des miracles constatés par les témoignages les plus nombreux et les plus authentiques, démontrés par la révolution même qu'ils ont produite: nos adversaires, pour donner le change au lecteur, citent des miracles obscurs, qui n'ont opéré aucun effet, qui ne sont appuyés que sur le récit d'un seul historien qui ne les avait pas vus.

§ XVI.

Prétendus miracles de Vespasien

M. Hume allègue pour cinquième objection le prétendu miracle de Vespasien, celui de Saragosse, dont parle le cardinal de Retz, ceux du diacre Pâris. Selon lui, tous ces miracles sont faux, malgré toutes les preuves dont ils paraissent munis: donc, en fait de miracles, les meilleures attestations ne décident rien. Voyons ces faits en détail.

(2232) *X^e essai*, p. 258.

Vespasien, étant à Alexandrie, rendit la vue à un aveugle, en lui frottant les yeux avec de la salive, et guérit un boiteux par le simple attouchement de son pied. C'est ce que rapportent Suétone et Tacite. M. Hume prétend qu'aucun miracle n'est mieux attesté dans l'histoire profane; il fait valoir la gravité et la probité de Vespasien; la candeur, la sincérité, les lumières de Tacite; le caractère des témoins oculaires que cet auteur avait entendus; enfin, la publicité du fait.

Réponse. Il est fâcheux d'abord que les deux historiens ne s'accordent pas sur une circonstance essentielle. Selon Suétone, Vespasien guérit une jambe affaiblie; selon Tacite, ce fut une main malade. Si tous deux ont entendu les témoins oculaires, ces témoins n'avaient pas la mémoire heureuse. L'un et l'autre observent que Vespasien refusa d'abord de toucher ces malades; qu'il ne crut pas la chose sérieuse, qu'il fut engagé par ses courtisans à s'y prêter: preuve assez claire que les prétendus malades étaient apostés. Tacite ajoute que les médecins consultés répondirent que les yeux de l'un n'étaient pas incurables, qu'un mouvement violent donné à la main de l'autre pouvait la rétablir. Où est donc le miracle? Les témoins oculaires que Tacite avait entendus pouvaient ne pas être instruits du complot, et croire le fait de bonne foi; leur simplicité, non plus que la sincérité de Tacite, ne prouve point qu'il y ait eu du surnaturel dans cet événement.

§ XVII.

Miracle de Saragosse.

Le miracle de Saragosse est mieux attesté Un jeune homme de dix-neuf ans, fils d'un laboureur de la campagne, eut la jambe droite fracassée; il fut transporté à l'hôpital de Saragosse, où, après plusieurs remèdes inutiles, on lui coupa la jambe à quatre doigts au-dessus du genou, et on lui mit une jambe de bois. On l'a vu dans cet état pendant près de deux ans à la porte de l'Eglise de Saragosse, où il demandait l'aumône; et il avait l'habitude d'oindre sa jambe coupée avec l'huile des lampes allumées devant l'autel. De retour chez ses parents, il continua de mendier dans les environs. Le 29 mars 1640, plus fatigué qu'à l'ordinaire, il s'endormit d'un profond sommeil. Son père et sa mère s'aperçurent qu'il avait ses deux jambes entières, et il le vit lui-même à son réveil. Pénétré de joie et de reconnaissance, il retourne à Saragosse, se montre avec ses deux jambes, et demande que le miracle soit juridiquement examiné. On entend pour témoins le chirurgien qui lui a coupé la jambe, ceux qui l'ont enterrée, ceux qui ont assisté à l'opération, ceux qui l'ont vu pendant deux ans se traîner avec sa jambe de bois. Après une ample discussion par-devant les docteurs des trois facultés, l'archevêque de Saragosse décide, par sentence, que le fait est vraiment

miraculeux. Dès ce moment, on en a célébré tous les ans la fête; le roi d'Espagne, informé de cet événement, voulut voir le miraculé.

Voilà ce que portent les relations extraites des registres de l'archevêché de Saragosse, et publiées sous les yeux des témoins oculaires. Le cardinal de Retz, passant dans cette ville dix ou douze ans après, vit encore le miraculé. « L'on me montra, dit-il, dans l'Eglise de Saragosse, un homme qui servait à allumer les lampes qui sont en nombre prodigieux, et l'on me dit qu'on l'avait vu sept ans à la porte de cette église avec une seule jambe; je l'y vis avec deux. Le doyen et tous les chantres m'assurèrent que toute la ville l'avait vu comme eux, et que si je voulais encore attendre deux jours, je parlerais à plus de vingt mille hommes, même du dehors, qui l'avaient vu comme ceux de la ville. Il avait recouvré la jambe, à ce qu'il disait, en se frottant de l'huile de ces lampes. L'on célèbre tous les ans la fête de ce miracle avec un concours incroyable de peuple; et il est vrai qu'encore, à une journée de Saragosse, je trouvai les grands chemins couverts de gens de toutes sortes de qualités qui y couraient (2233). »

M. Hume juge que le cardinal de Retz n'ajoutait aucune foi à ce miracle. Il pensait, dit notre philosophe, que pour le rejeter, il n'était pas besoin d'en pouvoir exactement détruire le témoignage; que cela est ordinairement impossible, à cause qu'une grande partie des hommes est un ramas de bigots, d'ignorants, de gens rusés et de fripons. Il concluait que tout miracle fondé sur le témoignage des hommes doit être plutôt un objet de dérision qu'un sujet de raisonnement (2234).

Réponse. 1° Sur quoi fondé M. Hume attribue-t-il au cardinal de Retz son scepticisme et sa manière de juger les hommes? Rien ne le témoigne dans la narration de ce cardinal. On y voit seulement qu'il ne s'était pas mis en peine de vérifier ce miracle ni de retenir les dates. Son indifférence ne prouve rien; il n'était pas allé en Espagne pour examiner des miracles. 2° Supposons pour un moment qu'il ait pensé comme M. Hume. L'indifférence, le mépris, l'incrédulité d'un homme pour un fait qu'il ne daigne pas examiner, démontrent-ils que ce fait est faux et fabuleux? Un témoin qui n'a rien vu et qui n'a rien voulu voir, doit-il prévaloir à ceux qui ont vu et qui déposent du fait qui les a frappés? Voilà une jurisprudence bien étrange. 3° Quelle raison M. Hume a-t-il de regarder ceux qui ont attesté, vérifié ou cru ce miracle, comme un ramas de bigots, d'ignorants, de gens rusés et de fripons? Il n'en allègue aucune. Quand on se trouve dans l'impuissance *de détruire exactement leur témoignage*, il est aisé de se tirer d'affaire par des épithètes injurieuses. 4° Si un miracle fondé sur le témoignage humain n'est qu'un *objet de dérision*, sur quoi doit-il donc être fondé? M. Hume a dit ailleurs : « J'accorde la possibilité des miracles ou d'infractions du cours ordinaire de la nature susceptibles d'être prouvés par le témoignage humain. » Ici il soutient que des miracles ainsi fondés sont plutôt un objet de dérision qu'un sujet de raisonnement. Une contradiction aussi grossière lui a-t-elle donné le droit d'insulter ceux qui croient aux miracles?

Quant aux prodiges opérés sur le tombeau du diacre Pâris, M. Hume est très-mal informé. Il suppose que les ennemis du parti qui les accréditait, ne purent jamais réussir à en montrer la fausseté; que les médecins consultés sur les guérisons ne purent démontrer qu'elles étaient naturelles; que M. de Vintimille n'osa ordonner une information pour constater la fausseté des faits et la subornation des témoins : trois suppositions fausses, réfutées par le procès-verbal d'information, déposé au greffe de l'officialité de Paris. Nous n'insisterons pas davantage sur ces miracles imaginaires; ils sont oubliés, et méritent de l'être; s'ils avaient été réels, rien n'aurait été capable d'en affaiblir l'impression.

M. Hume fait une digression contre les miracles rapportés dans le Pentateuque et contre les prophéties; nous traiterons ailleurs de ces deux objets, et nous répondrons aux autres objections des incrédules contre les miracles.

§ XVIII.

Sarcasme indécent contre tous ceux qui les croient.

Il termine son essai d'une manière digne de lui. Après avoir conclu, malgré sa propre déclaration, qu'aucun témoignage humain n'est assez fort pour prouver des miracles et pour en faire la base d'une religion, il soutient que la nôtre n'est pas fondée sur la raison, mais sur la foi. Si on lui demande sur quoi la foi elle-même est appuyée, sa réponse sera courte; sur rien : la foi est un enthousiasme qui fait expirer le sens commun. « La raison toute seule, dit-il, est insuffisante pour nous convaincre de la vérité de la religion chrétienne; et quiconque est inspiré par la foi à la recevoir, sent dans sa propre personne un miracle continuel qui renverse tous les principes de son entendement, et le détermine à croire tout ce qu'il y a de plus contraire à la coutume et à l'expérience (2235). »

Réponse. Entre les mains d'un philosophe criblé de contradictions, l'ironie est encore une arme redoutable, c'est la dernière ressource; mais elle prouve aux personnes sensées la faiblesse de ses raisonnements; c'est une dérision d'appeler *religion très-sainte* (2236) une croyance que l'on soutient fondée uniquement sur l'enthousiasme et sur l'imposture. C'en est une autre d'appeler

(2233) *Mém. du cardinal de Retz*, tome V, page 100.

(2234) *X^e essai*, p. 255.

(2235) *X^e essai*, p. 268; *Dict. philos.*, art. *Miracles.*

(2236) HUME, *ibid.*, p. 267.

miracle ce que l'on prend pour un trait de démence. Quelque absurdes que soient les sarcasmes de M. Hume, nous en prenons acte contre lui. Il ne peut supposer faux les miracles du christianisme, qu'en soutenant que tous ceux qui y croient ont le cerveau dérangé, et qu'en eux le cours de la nature est interrompu. C'en est assez. Il nous reste sa propre maxime pour nous décider dans la concurrence de deux miracles, c'est *de rejeter le plus grand* (2237). Or, il est plus probable que celui dont il parle s'est opéré dans le cerveau d'une poignée d'incrédules, que dans celui de cent millions d'hommes qui ont cru au christianisme dans tous les âges depuis son établissement.

Les raisons que notre sceptique a rassemblées dans son *Essai*, sont-elles assez victorieuses pour justifier le ton triomphant qu'il a pris? Il avait annoncé d'abord un argument qui devait être un boulevard éternel contre toutes sortes d'illusions superstitieuses, et dont l'utilité s'étendait aussi loin que la durée du monde (2238) : *Parturient montes.* Ce merveilleux argument se réduit à un abus du terme d'*expérience* et à un cercle vicieux; nous le lui avons démontré. Il a décidé, dans son quatrième essai, que le cours de la nature peut être changé; dans le dixième, il a constamment raisonné sur la supposition d'un cours de la nature *ferme et inaltérable.* Il a dit qu'il accordait la possibilité des miracles ou des infractions du cours de la nature, susceptibles d'être prouvés par le témoignage humain; ensuite il a prononcé que des miracles ainsi prouvés sont un objet de dérision plutôt qu'un sujet de raisonnement. Il a jugé que tout miracle qui tient à un système de religion, doit être rejeté sans examen ; et nous avons démontré que c'est le seul cas où l'on puisse raisonnablement admettre des miracles. Il a soutenu que, dans ce cas, les règles de certitude ne sont pas applicables au témoignage humain, et il ne l'a prouvé qu'en accusant de fanatisme, d'imposture, de démence, tous ceux qui ont une religion. Il ne veut recevoir aucune preuve contre le cours ordinaire de la nature, et il suppose la nature renversée dans tous les hommes qui ont la foi. Abus des termes, contradictions palpables, pétition de principe, calomnies, sarcasmes amers : voilà toute sa dissertation. S'il nous était permis d'user des mêmes armes, nous aurions un assez beau champ pour nous venger ; mais nous laissons cette triste ressource à ceux qui n'en ont pas d'autre.

Par ces sophismes mêmes, il est démontré que Dieu peut faire des miracles lorsqu'il le juge à propos; qu'il peut les rendre tout aussi sensibles qu'un fait naturel, puisque le surnaturel d'un fait ne change point la nature des sens. Les témoins oculaires en ont une certitude physique égale à celle des autres faits qui frappent leurs sens ; le témoignage qu'ils en rendent est susceptible des mêmes caractères de certitude morale, que s'il était rendu sur un événement ordinaire, puisqu'un fait miraculeux ne peut influer en rien par lui-même sur le caractère des témoins. Ce témoignage est poussé au plus haut degré de force, lorsqu'il est scellé par le sang de ceux qui l'ont rendu. Lorsque les miracles ont produit des effets qui ne pouvaient partir d'une autre cause, ces effets toujours subsistants serviront d'attestation à leur cause jusqu'à la fin des siècles. Les objections des incrédules, continuellement renouvelées contre ces mêmes miracles, et toujours sans fruit comme sans justesse, achèvent de les porter à un point d'évidence qui équivaut à une certitude métaphysique.

§ XIX.

Réflexions sur l'affectation à nier les anciennes histoires.

Nous terminerons cette dissertation par des réflexions très-sensées de M. Fréret, sur les prodiges rapportés dans les anciens (2239) : cet auteur, en les faisant, n'avait aucun dessein de servir la religion.

La philosophie moderne, dit-il, en même temps qu'elle a éclairé et perfectionné les esprits, les a néanmoins rendus quelquefois trop dogmatiques et trop décisifs. Sous prétexte de ne se rendre qu'à l'évidence, ils ont cru pouvoir nier l'existence de toutes les choses qu'ils avaient peine à concevoir, sans faire réflexion qu'ils ne devaient nier que les faits dont l'impossibilité est évidemment démontrée, c'est-à-dire qui impliquent contradiction. D'ailleurs, il y a non-seulement différents degrés de certitude et de probabilité, mais encore différents degrés d'évidence. La morale, l'histoire, la critique et la physique ont la leur, comme la métaphysique et les mathématiques; et l'on aurait tort d'exiger, dans l'une de ces sciences, une évidence d'un autre genre que le sien. Le parti le plus sage, lorsque la vérité ou la fausseté d'un fait qui n'a rien d'impossible en lui-même, n'est pas évidemment démontrée; le parti le plus sage serait, dis-je, de se contenter de le révoquer en doute sans le nier absolument; mais la suspension et le doute ont toujours été et seront toujours un état violent pour le commun des hommes, même philosophes.

La même paresse d'esprit qui porte le vulgaire à croire les faits les plus extraordinaires sans preuves suffisantes, produit un effet tout contraire dans les philosophes. Ils prennent le parti de nier les faits les mieux prouvés lorsqu'ils ont quelque peine à les concevoir; et cela, pour s'épargner la peine d'une discussion et d'un examen fatigant. C'est encore par une suite de la même disposition d'esprit, qu'ils affectent de faire si peu de cas de l'étude des faits et de l'érudition. Ils trouvent bien plus commode de la mépriser que de travailler à l'acquérir; ils

(2237) HUME, p. 255.
(2238) *Ibid.*, p. 225.

(2239) *Mém. de l'Acad. des Insc.*, t. VI des Mém. in-12, p. 111.

se contentent de fonder ce mépris sur le peu de certitude qui accompagne ces connaissances, sans penser que les objets de la plupart de leurs recherches philosophiques ne sont nullement susceptibles de l'évidence mathématique, et ne donneront jamais lieu qu'à des conjectures plus ou moins probables, de même genre que celles de la critique et de l'histoire, et pour lesquelles il ne faut pas une plus grande sagacité que pour celles qui servent à éclaircir l'antiquité. D'ailleurs, ils devraient faire réflexion que, pour l'intérêt même de la physique, et peut-être encore de la métaphysique, il importerait aux philosophes d'être instruits de bien des faits rapportés par les anciens, et des opinions qu'ils ont suivies. Les hommes ont à peu près autant d'esprit dans tous les temps, ils n'ont différé que par la manière de l'employer; et si notre siècle a acquis une méthode inconnue à l'antiquité, comme le prétendent quelques-uns, nous ne devons pas nous flatter d'avoir donné par là une assez grande étendue à notre esprit pour qu'il doive absolument mépriser les connaissances et les réflexions de ceux qui nous ont précédés.

ARTICLE V.

Avantages des preuves de fait par rapport à la religion.

§ I.

Tous nos devoirs portent sur ces preuves.

Les réflexions que nous venons de faire sur les différentes espèces de certitude, doivent convaincre un lecteur attentif, que les preuves de fait sont les plus décisives et les plus propres à opérer une pleine conviction dans tous les hommes, par conséquent celles dont il convenait à la sagesse divine de se servir pour fonder la religion; et on le sentira mieux encore si l'on veut peser mûrement les remarques suivantes (2240).

1° Nous avons déjà observé que nos intérêts les plus chers, nos devoirs et notre conduite dans la vie civile, reposent uniquement sur des faits; que sans la confiance que nous donnons à l'évidence morale, la société ne pourrait subsister. N'était-il pas convenable que nos devoirs envers Dieu nous fussent intimés de la même manière que nos devoirs envers le prochain; que la loi divine vînt à nous par le même canal que les lois humaines; que nous fussions instruits de nos relations envers le Créateur, comme de celles qui nous lient à nos semblables? C'est par des faits que nous connaissons le souverain qui nous gouverne, les magistrats auxquels nous devons obéir, les divers supérieurs qui ont autorité sur nous; les liens même du sang ne nous sont connus que par des preuves morales; nos droits, nos prétentions, notre fortune, nos espérances, notre conservation, sont appuyés sur des faits. Un homme qui refuserait d'ajouter foi à ces sortes de preuves, qui voudrait tout voir par ses yeux ou par sa raison, demanderait l'impossible; il serait regardé comme un insensé. Puisque la religion est un des plus forts liens de société, il était nécessaire qu'elle nous fût transmise comme les institutions civiles. C'est par les leçons de nos parents et de nos maîtres que nous apprenons les lois, les mœurs, les usages que nous devons observer; c'est aussi la voie la plus simple et la plus efficace pour apprendre la religion.

A la vérité, les lois de la morale sont connues par la lumière naturelle, elles sont gravées dans nos cœurs par la main du Créateur; mais leur application dépend de plusieurs faits dont la raison seule ne peut nous instruire, et dont nous sommes informés par le témoignage d'autrui. Il est évidemment certain qu'un enfant doit honorer son père; mais il n'a qu'une certitude morale que tel homme en particulier est son père; il sait qu'il doit obéir aux lois de sa patrie; mais il ne les connaît que par l'organe de ceux qui sont chargés de les lui intimer. Tout homme sait qu'il doit adorer son Créateur; mais c'est au Créateur de lui prescrire les hommages qu'il veut agréer: il doit donc les lui commander d'une manière positive; et cette manière ne peut être prouvée que par des faits.

§ II.

Elles sont les plus proportionnées à la capacité de tous.

2° Il est évident que les preuves de fait sont les plus proportionnées à la capacité de tous les hommes. La plupart sont assez ignorants pour ne pouvoir suivre le fil d'un raisonnement, quelque simple, quelque évident qu'il paraisse; mais il n'en est aucun assez grossier pour ne pouvoir saisir un fait dont on lui rend témoignage. Essayez de faire comprendre à un homme du peuple les raisons par lesquelles les philosophes démontrent qu'il doit tenir sa parole: il vous écoutera peut-être, mais il ne sentira que faiblement la force de vos preuves: elles demandent une suite d'idées et de réflexions qu'il lui est difficile de saisir. Substituez à cette chaîne de démonstrations cette proposition simple et énergique: *Dieu commande à l'homme de tenir sa parole;* voilà un fait qu'il s'agit d'établir par d'autres faits tous également à sa portée; il sent qu'il n'est plus question de raisonner, mais d'obéir.

Si la religion était un système de métaphysique, elle aurait le sort de tous les autres systèmes, elle demeurerait concentrée dans les écoles de philosophie comme dans un sanctuaire inaccessible à la multitude. Les philosophes, sans autorité et sans caractère pour faire recevoir leurs maximes, seraient réduits, comme ils l'ont toujours été, à la noble fonction de disputer; les peuples, sans guide et sans maîtres, seraient livrés au seul instinct et au penchant aveugle des passions, dans tous les cas qui ne seraient point du ressort des lois civiles; et ces cas sont très-fréquents. Une religion fondée sur

(2240) *Voy.* HOUTTEVILLE, tome II, livre I, chapitre 2.

des preuves métaphysiques ne conviendrait qu'aux savants, qu'aux personnes exercées à raisonner : et ce sont les ignorants qui ont le plus besoin d'être instruits par la religion.

La religion ne consiste pas seulement dans une persuasion spéculative des dogmes et de la morale telle qu'on peut l'acquérir par le raisonnement, mais dans une conviction pratique ; une conviction de sentiment qui s'acquiert par l'habitude et par l'éducation. Personne ne sent mieux la vérité, l'utilité, la sainteté de la religion que celui qui en a constamment accompli tous les devoirs. Elle doit donc être enseignée aux hommes dès l'enfance, et avant qu'ils aient contracté des habitudes contraires. Jamais on n'a imaginé qu'il fallût attendre l'âge mûr pour enseigner à un homme les mœurs, les lois, les bienséances, les usages de sa patrie. Or, les preuves de fait sont les seules proportionnées à la capacité des jeunes gens qui commencent à user de la raison. Il est aisé de remarquer l'empire de l'éducation et de l'habitude sur les philosophes mêmes. Jamais ils n'ont osé suivre dans la société les principes qu'ils prétendaient démontrer dans leurs écoles ; les mœurs publiques et le bon sens l'ont presque toujours emporté sur l'entêtement philosophique : preuve convaincante de la faiblesse des opinions qui ne portent que sur une vaine spéculation.

§ III.

Elles font plus d'impressions que les raisonnements.

3° Nous sommes moins tentés de douter d'un fait suffisamment établi que de la conclusion d'une démonstration métaphysique ou géométrique ; la conviction qui résulte des preuves morales est plus forte et plus inébranlable que celle qui vient de toute autre preuve. Comparez ces deux propositions : une certaine ligne courbe peut toujours s'approcher d'une certaine ligne droite sans la toucher jamais, toutes deux étant même continuées à l'infini ; et celle-ci, la paix des Pyrénées fut conclue en 1659. La première est démontrée par les géomètres, la seconde est un fait connu. J'ose avancer qu'il serait beaucoup plus facile d'ébranler un homme sur la certitude de la vérité géométrique que sur la certitude de l'événement historique. Pourquoi cela ? L'une est appuyée sur une chaîne de propositions qui paraissent évidentes; mais il est toujours à craindre que dans cette chaîne il ne se soit glissé quelque idée qui n'est pas assez claire, quelque terme équivoque et ambigu comme il est souvent arrivé en pareil cas. Le fait au contraire porte sur une suite de vérités palpables, de vérités de sentiment, de principes lumineux dont personne ne peut douter. Ces vérités sont que les hommes ne sont pas insensés, et qu'il y a de certaines règles dont ils ne s'écartent jamais dans la conduite; qu'il ne saurait y avoir entre eux de concert unanime pour la fraude ; que s'ils trompent quelquefois, ils ne le font pas sans motif ni sans intérêt; qu'ils ne sont point tels dans un temps et tels dans un autre, je veux dire tous fourbes dans un siècle et tous sincères dans un autre siècle ; que tout le monde ne conspire point à tromper quelqu'un ; que personne ne réussit à tromper tout le monde : et qu'enfin le hasard n'est point l'auteur des effets constants, suivis, réguliers et qui marquent l'intelligence. Un homme sensé ne peut douter ni de ces maximes dictées par le sens commun ni de la certitude du témoignage humain dont elles sont la base.

Sur une question de géométrie, l'on peut alléguer de prétendues démonstrations pour et contre ; tel est le problème de la divisibilité de la matière à l'infini ; mais depuis que le monde existe, a-t-on vu des preuves morales, complètes et incontestables pour et contre le même fait? L'immortalité de l'âme peut être démontrée par des raisonnements clairs et évidents ; mais demandez à tous les philosophes, demandez à tous les hommes, si la résurrection d'un mort ne ferait pas sur eux plus d'impression, ne produirait pas en eux une conviction plus ferme de ce dogme que toutes les démonstrations possibles.

4° Quelque solides que puissent être les démonstrations métaphysiques et les preuves du raisonnement, elles laissent toujours lieu à la contestation ; il est des hommes qui ont le talent de disputer sur tout, de répandre des nuages sur les vérités les plus claires; l'esprit de contradiction a toujours été l'apanage de la philosophie. C'est assez qu'une secte ait embrassé un sentiment, pour qu'une autre secte se fasse un point d'honneur de penser différemment. Les philosophes n'ont jamais été d'accord sur les dogmes les plus évidents de la religion naturelle ; dans le chaos de leurs disputes, aucune religion ne pouvait avoir lieu. La même chose arriverait naturellement chez tous les peuples où la religion serait livrée au raisonnement des hommes.

En matière de fait, au contraire, la dispute ne peut avoir lieu lorsque la preuve est complète. C'est une maxime universellement reçue, qu'il est ridicule d'argumenter contre les faits; les sceptiques mêmes n'oseraient le faire dans le cours ordinaire de la société. Supposons un groupe de philosophes occupés à disserter comme autrefois sur l'impossibilité des antipodes; Christophe Colomb, arrivé de l'Amérique, n'a besoin que d'un mot pour déconcerter toute l'assemblée : il dit, *je les ai vus*, tous les arguments cessent, et les sceptiques sont réduits au silence. On ne doute jamais des faits suffisamment attestés, à moins que les passions ne soient intéressées à les combattre ; si la religion ne gênait point les incrédules, aucun ne contesterait les faits éclatants sur lesquels elle a toujours été fondée.

§ IV

Elles opèrent une conviction plus constante.

5° Dans toutes les matières qui sont du

ressort du raisonnement, chacun se croit en droit d'y mettre du sien; un philosophe se flatte toujours de mieux voir et de mieux raisonner que son rival : le disciple se pique de renchérir sur son maître. Connaissons-nous un seul système raisonné qui ait régné longtemps dans les écoles de philosophie? Ils ont varié comme les modes; chaque siècle a vu éclore de nouvelles opinions. Où l'autorité n'a pas lieu, chacun se fait un système à sa manière ; autant de têtes, autant de croyances différentes. Malgré les merveilleux progrès dont la philosophie se vante, les modernes sont-ils plus d'accord entre eux que les anciens? Tantôt ils établissent le déisme, tantôt le matérialisme, tantôt le scepticisme absolu; l'un approuve le culte extérieur, l'autre soutient qu'il n'en faut point; celui-ci embrasse sur la morale les principes des stoïciens, celui-là ceux des épicuriens. Si on veut les écouter, aujourd'hui nous aurons une religion, demain une autre, bientôt nous n'en aurons plus. On ne trouvera pas deux raisonneurs qui conviennent ensemble du même symbole ni du même code de morale. Pour rendre la religion constante et uniforme, il faut la sanction de l'autorité divine, et cette sanction ne peut être prouvée que par des faits. Malgré cette barrière respectable, les incrédules l'attaquent encore : que serait-ce si c'était l'ouvrage du raisonnement humain? Depuis dix-sept cents ans que le christianisme subsiste, il a conservé le même symbole, les mêmes lois, le même culte, parce qu'il est fondé sur une révélation confirmée par des faits; toutes les sectes qui suivent une autre route doivent varier à l'infini, elles ne peuvent avoir rien de fixe ni de certain.

6° Ces réflexions acquièrent un nouveau degré de force quand on les voit confirmées par l'événement et par le plan que la divine providence a suivi depuis le commencement du monde jusqu'à nous. Dieu a parlé à nos premiers pères; ce fait important est prouvé par une chaîne d'autres faits incontestables. Tous les peuples qui ont perdu de vue cette tradition de faits sur lesquels la religion primitive était fondée, qui n'ont eu d'autre secours que la lumière naturelle pour se faire une religion, sont tombés dans l'idolâtrie et dans des égarements monstrueux. Le dépôt de la vérité ne s'est conservé que chez les nations qui ont été à portée de saisir la suite des faits éclatants sur lesquels Dieu a fondé la révélation dans tous les temps, et qui se sont soumis à l'autorité par laquelle il a voulu la perpétuer. La sagesse divine, qui ne s'est jamais démentie, a donc choisi le genre de preuves le plus simple, le plus clair, le plus certain ; elle a intimé aux hommes ses volontés d'une manière positive, sans leur donner la peine de les découvrir par des raisonnements dans lesquels ils pouvaient se tromper, et qui n'ont effectivement servi qu'à les égarer.

C'est à observer ces deux marches différentes, celle de la vérité et celle de l'erreur, que nous nous appliquerons dans tout le cours de notre ouvrage.

§ V

Elles ne favorisent point les fausses religions.

On objectera que cette méthode de prouver la religion, ne peut manquer d'autoriser toutes les superstitions possibles. Toutes les fausses religions citent des faits qui leur sont favorables ; tous les peuples se sont reposés sur la tradition de leurs pères : c'est l'argument donc se sert Cotta dans Cicéron, pour conserver les erreurs et les superstitions romaines. Lorsqu'il est question de religion, dit-il, je ne consulte point les philosophes, mais les pontifes et les augures; je m'en rapporte à la tradition de nos ancêtres (2241). Il n'est aucune nation qui n'ait droit de raisonner de même.

Nous répondons, 1° que si l'abus d'un principe ou d'une preuve quelconque est une marque de fausseté, il faut renoncer à toute espèce de preuve, puisque l'on abuse du raisonnement aussi bien que des faits et des traditions; nous avons fait voir qu'il y a eu un plus grand nombre d'erreurs et de superstitions appuyées sur de faux raisonnements que sur des histoires fabuleuses. Si la tradition a servi à les perpétuer, le raisonnement avait servi dans l'origine à les inventer. 2° Quand Cotta, au lieu d'interroger les pontifes, aurait consulté les philosophes, qu'aurait-il gagné? Nous le voyons par l'ouvrage même de Cicéron. Ils avaient imaginé tous les systèmes possibles, à l'exception du seul système vrai; ils mettaient en question s'il y avait des dieux ou s'il n'y en avait point; jamais ils n'ont examiné s'il y avait un seul Dieu créateur et souverain maître de l'univers. Il semble que Cicéron, après avoir comparé tous ces systèmes, finit par juger plus probable celui des stoïciens qui déifiaient toute la nature. Les raisonnements du plus habile philosophe qu'il y eût pour lors, aboutissaient donc au même point que la prévention de Cotta, et conduisaient à la même erreur. 3° Si les Romains, au lieu de se borner à la tradition des derniers siècles, avaient voulu remonter plus haut, ils auraient vu que les fondateurs de leur république n'avait pas été polythéistes; que Numa leur avait appris à révérer un seul Dieu; Plutarque et d'autres auteurs nous apprennent ce fait important. Il n'était plus temps de citer la tradition des ancêtres après que cette tradition avait été abandonnée. 4° Dans un temps, où l'erreur se trouvait cimentée, non-seulement par de fausses traditions, mais encore par les faux raisonnements des philosophes, de quels moyens la sagesse divine pouvait-elle se servir pour faire tomber ce double appui, sinon de faits incontestables?

Tels ont été ceux qui ont servi de fondement à la révélation; faits publics opérés à

(2241) *De nat. deor.*, l. III, n. 4.

la vue de nations entières; faits éclatants attestés non-seulement par les témoins oculaires, et par les monuments qu'ils en ont laissés, mais par la révolution qu'ils ont produite dans l'univers; et qui n'aurait pas pu arriver par un autre moyen; faits revêtus d'ailleurs de toutes les circonstances qui pouvaient attester l'opération divine : nous le prouverons dans la seconde et la troisième partie de cet ouvrage.

SECONDE PARTIE.

DE LA RÉVÉLATION FAITE AUX JUIFS

PAR LE MINISTÈRE DE MOISE

INTRODUCTION.

DESSEIN DE LA PROVIDENCE : PLAN DE CETTE SECONDE PARTIE.

§ I.

Etat de division entre les sociétés naissantes.

« Pour former un peuple au Seigneur, il a fallu que l'instruction du genre humain, comme celle de chaque particulier, prît des accroissements selon les temps et la diversité des âges... Lorsque les uns reçoivent des préceptes plus amples et plus parfaits que les autres, c'est un effet de sagesse divine, qui sait donner aux hommes des remèdes convenables aux circonstances (2242). » Cette réflexion de saint Augustin lui est commune avec plusieurs autres Pères de l'Eglise.

En effet, Dieu, créateur de l'homme, avait daigné en être le précepteur dès l'enfance; mais l'élève indocile oublia de bonne heure les instructions qu'il avait reçues, méconnut l'auteur de son être et la source des vraies lumières. Parmi les premiers habitants du monde, l'Ecriture distingue les enfants de Dieu d'avec les enfants des hommes (2243), les vrais adorateurs d'avec les hommes irréligieux : c'est assez nous faire comprendre que l'oubli du culte du Seigneur a été, dans tous les siècles, la cause des crimes qui ont souillé la terre.

Le principal dessein de la révélation primitive avait été d'apprendre à tous que Dieu est non-seulement le créateur et le gouverneur du monde, mais qu'il est le père et l'instituteur des familles. L'histoire d'Adam et de ses deux enfants, de Noé et de ses descendants, d'Abraham, d'Isaac et de ses deux fils, de Jacob et des douze patriarches, le testament de ce vieillard, qui termine le livre de la *Genèse*, prêchent hautement cette importante vérité. Dieu, qui avait ainsi consacré le pouvoir des pères, les avait préposés pour être les lieutenants de sa providence et les ministres de son culte, avait donné à leurs leçons force de loi.

Mais dès que les peuplades commencèrent à se multiplier, les divisions d'intérêt, l'ambition, la jalousie, les haines héréditaires ne tardèrent pas d'éclore; elles brisèrent le lien sacré de la religion, destiné à réunir les hommes : chaque société voulut avoir ses dieux tutélaires, se fit des lois, des rites, des mœurs, ne pensa qu'à s'agrandir aux dépens de ses voisins. Dès l'an 400 après le déluge, nous voyons autant de sociétés séparées qu'il y avait de bourgades dans une contrée. Des chefs, sous le nom de *rois*, se liguent pour en assujettir d'autres et pour les dépouiller, exercent le brigandage comme un droit commun, ne connaissent d'autre loi que celle du plus fort (2244) : ainsi se sont formés peu à peu les grands empires.

A cette nouvelle époque, la religion domestique, telle que Dieu l'avait donnée d'abord, ne suffisait plus pour contenir des sociétés nombreuses; il leur fallait des lois positives, un gouvernement plus imposant que l'autorité paternelle, un culte public constant et uniforme, une police qui pourvût à la décence des mœurs, à la sûreté des citoyens, et même à la salubrité du régime. Aucune de ces institutions ne pouvait paraître respectable qu'autant qu'elle serait émanée de l'autorité divine et consacrée par la religion.

§ II.

La religion mosaïque y était relative.

Dieu seul pouvait rédiger un code de lois dans un temps où les hommes étaient incapables de le former. Non content de civiliser une seule nation, il opère ce grand ouvrage à la vue des peuples qui commençaient à

(2242) *De civit. Dei*, l. x, c. 14; l. i *De serm. Domini in monte*; *lib. de vera relig.*, chap. 17 et 25, etc.

(2243) *Gen.* vi, 2.

(2244) *Gen.* xiv.

figurer dans le monde, des Egyptiens, des Iduméens, des Phéniciens, des Assyriens. Tous s'égaraient en prenant pour des dieux les astres, les éléments, les différentes parties de la nature : Dieu frappe sur ces divinités prétendues, pour effrayer leurs adorateurs et leur faire sentir qu'il est le seul maître de l'univers. Tous voulaient des dieux nationaux et indigètes, commençaient à honorer d'un culte divin leurs rois, leurs héros, leurs législateurs : Dieu leur apprend que c'est lui qui est le fondateur des royaumes et des empires, l'auteur, et le vengeur des lois, le père de la république et de la société civile ; c'est lui qui place les nations et les déplace, les élève ou les humilie, leur envoie la prospérité ou les malheurs. Cette vérité devait les engager à respecter leurs possessions mutuelles, à se lier par des traités plutôt que de se détruire par les armes, leur persuader qu'un étranger n'est pas un ennemi, poser entre elles le fondement du droit des gens. Mais il y avait eu des jalousies, des haines, des violences dans les familles ; comment n'y en aurait-il pas eu entre les peuples ?

Ainsi, pour démontrer aux hommes, qu'après la religion, le plus précieux de tous les biens est une législation sage, Dieu daigne exercer lui-même l'auguste fonction de législateur, et il le fait avec tout l'appareil de la puissance divine ; il tonne et allume les feux de Sinaï ; le ciel et la terre retentissent du son de sa voix ; par des foudres et des éclairs, il imprime aux Israélites la crainte salutaire de ses lois. Heureuses les nations voisines, si elles avaient mieux profité de ce grand événement !

Ce dessein de la Providence nous est indiqué par l'auteur du livre de l'*Ecclésiastique*. *Dieu*, dit-il, *a préposé un chef à chaque nation, mais il a réservé pour son partage les enfants d'Israël;... leurs iniquités n'ont point annulé l'alliance qu'il avait faite avec eux* (2245). Les autres écrivains sacrés ont soin de nous faire remarquer que Dieu garde, conduit, gouverne toutes les nations, dispose de leur sort, les fait servir à ses desseins, que toutes lui doivent leurs adorations et leurs hommages.

Pour attacher les Hébreux à cette législation nouvelle, Dieu en a fait dépendre leur prospérité ; il promet l'abondance des biens temporels aux observateurs de ses lois, il menace de fléaux terribles ceux qui oseront les violer ; sans préjudice des peines et des récompenses éternelles proposées par la révélation primitive.

Malgré la dépravation générale des peuples, il restait un rayon de lumière chez les descendants d'Abraham et de Jacob, il fallait le rallumer ; le culte du Créateur subsistait parmi eux, il s'agissait de le perpétuer ; ils avaient moins oublié que les autres la loi naturelle enseignée à leurs aïeux, il fallait la rendre ineffaçable. Tels furent les divers objets de la mission de Moïse ; nous verrons si le succès y a mal répondu.

La seconde partie de notre ouvrage est destinée à cet examen : commençons par tracer brièvement l'histoire des événements qui ont préparé les desseins de la Providence, et qui ont concouru à leur exécution.

§ III

Abrégé de l'histoire d'Abraham.

Il ne s'était écoulé que quatre siècles depuis le déluge ; il n'y avait pas quatre-vingts ans que Noé était mort. Sem son fils vivait encore ; et déjà les Chaldéens commençaient à se plonger dans l'idolâtrie (2246), lorsque Dieu choisit, parmi les descendants de ces partriarches, celui qu'il destinait à être la tige d'un nouveau peuple : ce fut Abraham, âgé pour lors de soixante et quinze ans. *Sortez de votre patrie*, lui dit le Seigneur, *quittez votre famille et venez dans le pays que je vous montrerai ; je ferai naître de vous un peuple nombreux, je vous comblerai de bienfaits, et toutes les nations de la terre seront bénies en vous* (2247). Le sens de ces dernières paroles sera développé dans la suite.

Abraham, fidèle à l'ordre de Dieu, se transporte dans la Palestine, nommée pour lors le pays de Chanaan ; il est appelé *Hébreu* par les habitants, c'est-à-dire étranger ou voyageur : ce nom a passé à ses descendants. *Considérez*, lui dit le Seigneur, *cette contrée, depuis les frontières de l'Egypte jusqu'aux bords de l'Euphrate je la donnerai à votre postérité, je la multiplierai comme les étoiles du ciel et les sables de la mer. Sara votre épouse est stérile, mais elle aura un fils que vous nommerez Isaac. Ismaël, que vous avez eu d'une étrangère, sera la tige d'un peuple nombreux et possesseur d'une vaste contrée ; mais il ne sera point l'héritier de ma promesse, c'est par Isaac que je veux l'accomplir. En voici les conditions : Vous pratiquerez la circoncision ; vous et vos descendants porterez sur votre chair ce signe de l'alliance que je fais avec vous* (2248).

Abraham exécute ce qui lui est ordonné ; il se circoncit lui-même à l'âge de près de cent ans, il imprime le même signe à Ismaël, qui avait treize ans accomplis, et à tous les mâles de sa maison ; ensuite à Isaac huit jours après sa naissance. Telle est la première origine de cet usage ; les nations descendues d'Isaac et d'Ismaël exécutent encore aujourd'hui l'ordre donné à leur père depuis près de quatre mille ans.

Abraham, toujours étranger, toujours voyageur dans le pays promis à ses descendants, meurt sans y avoir acquis un pouce de terre, excepté une caverne pour servir de tombeau à Sara son épouse, et dans laquelle il veut être enterré lui-même (2249). Dieu renouvelle à Isaac, dans les mêmes

(2245) *Eccli.* XVII, 14.
(2246) *Jos.* XXIV, 2 ; *Judith* V, 7.
(2247) *Gen.* XII, 1 ; XXII, 18.
(2248) *Gen.* XIII, 14 ; XV, 5 et 18 ; XVI et XVII.
(2249) *Gen.* XXIII et XXV.

termes, la promesse qu'il avait faite à Abraham de bénir toutes les nations de la terre dans sa postérité (2250). Il la répète encore à Jacob (2251). Cependant celui-ci n'était point le fils aîné d'Isaac, mais il est préféré à Esaü par un choix libre, même contre l'inclination de son père, comme Isaac lui-même avait été préféré à Ismaël. Dieu ne prive point par là les aînés de la succession de leur père ni des biens auxquels ils avaient droit de prétendre; il leur accorde la rosée du ciel et la graisse de la terre (2252), une postérité nombreuse, l'abondance de toutes choses; quelle est donc cette bénédiction si souvent répétée, de laquelle il les exclut? Saint Paul, très-instruit des traditions juives et de l'énergie du texte original, nous fait remarquer que Dieu n'a point attaché cette bénédiction à la multitude des descendants d'Abraham, mais à un seul en particulier, qui est Jésus-Christ. *Abrahæ dictæ sunt promissiones et semini ejus; non dicit in seminibus, quasi in multis; sed quasi in uno, et semini tuo qui est Christus* (2253). Le privilége que Dieu voulait accorder à ces puînés, au préjudice de leurs frères, était donc de faire naître de leur sang le Messie, auteur des bénédictions spirituelles promises au genre humain.

§ IV.

Abrégé de l'histoire de Jacob et de sa famille.

Jacob, surnommé Israël, père de douze enfants qui devaient être autant de chefs de tribus, est obligé par la famine de se retirer en Egypte; il y voit multiplier ses descendants : près de mourir, il rassemble ses fils pour leur annoncer leur destinée. Il transporte à Juda son quatrième fils, préférablement aux aînés, la bénédiction dont il était dépositaire : *Juda*, lui dit-il, *tes frères te combleront de louanges, ton bras sera levé sur la tête de tes ennemis, les enfants de ton père se prosterneront devant toi... Le sceptre de l'autorité ne sera point ôté de ta race, et le chef de la nation sera de ton sang, jusqu'à ce que vienne l'envoyé qui doit régner sur tous les peuples* (2254). Nous montrerons dans la suite le sens de cette prédiction, et la manière dont les Juifs l'ont toujours entendue. Cependant Juda n'était point le fils le plus chéri de Jacob, c'était Joseph. Mais ce vieillard vénérable lisait dans l'avenir : Dieu n'avait point consulté l'inclination du père en lui dévoilant les destinées de sa famille.

Joseph, à l'article de la mort, rappelle à ses enfants et à ses neveux le souvenir des promesses faites à leurs pères; il leur annonce que Dieu les visitera, les fera sortir de l'Egypte et les conduira dans le pays de Chanaan; il leur ordonne de conserver ses os après sa mort, et de les emporter avec eux pour les ensevelir dans la terre promise; il veut que son cercueil, placé sous leurs yeux jusqu'à ce grand événement, soutienne leur espérance, leur renouvelle sans cesse le souvenir du testament de Jacob, et de la destinée qui les attend, les empêche de regarder jamais l'Egypte comme leur patrie (2255).

La postérité de Jacob, multipliée à l'excès, donne de la jalousie et de l'inquiétude aux Egyptiens; ils la réduisent en servitude, se proposent de la détruire par les rigueurs de l'esclavage. Dieu envoie Moïse pour délivrer ses frères; il lui donne le pouvoir d'opérer des prodiges pour prouver sa mission, pour convaincre les Israélites et les Egyptiens de la vérité des ordres qu'il a reçus du ciel. Par une suite de fléaux miraculeux, il force le roi d'Egypte et ses sujets à mettre les Hébreux en liberté. Ceux-ci partent sous la conduite de Moïse. Dieu leur ouvre un passage au milieu des flots de la mer Rouge. Pharaon, qui veut les poursuivre, y est englouti avec son armée.

Dans les déserts voisins de l'Arabie, pays inculte et stérile, Dieu nourrit miraculeusement ce peuple nombreux pendant quarante ans. C'est dans cet intervalle que Moïse donne aux Hébreux la loi que Dieu lui-même daigne lui dicter; il établit les cérémonies du culte, les règlements de police, le droit civil et politique que la nation doit suivre tant qu'elle subsistera. Il fait d'avance, entre les différentes tribus, le partage du pays dans lequel elle doit s'établir; il lui en promet la conquête. Il lui annonce qu'elle aura des rois dans la suite des temps; que Dieu lui enverra des prophètes, mais surtout un prophète revêtu comme lui du caractère de législateur, auquel elle doit obéir (2256). Il ne lui enseigne point de nouveaux dogmes; la croyance des Israélites a été la même que celle de leurs pères, d'Abraham, de Noé, d'Adam; mais il leur donne des lois religieuses, civiles et politiques : il réunit en corps de république ce peuple qui avait vécu jusqu'alors sous une domination étrangère; il explique dans le plus grand détail les préceptes de la morale naturelle, et en détermine l'application. Il promet aux Israélites une prospérité constante tant qu'ils seront fidèles à suivre ces lois; il les menace des plus grandes calamités lorsqu'il leur arrivera de s'en écarter. L'événement a justifié pleinement ses prédictions dans la suite des siècles.

§ V.

Plan de la seconde partie.

Tels sont en abrégé les faits que Moïse a consignés dans ses écrits. C'est là que les Juifs ont puisé leur croyance et leur morale, qu'ils n'avaient eues jusqu'alors que par tradition, leur culte, leurs lois, leurs espérances. Moïse meurt après avoir rempli sa mission, et sa nation, toujours conduite par

(2250) *Gen.* XXVIII, 14.
(2251) *Gen.* XXVI, 4.
(2252) *Gen* XXVII, 39.
(2253) *Galat.* III, 6.

(2254) *Gen.* XLIX, 8 et 10.
(2255) *Gen.* L.
(2256) *Deut.* XVIII, 15.

une providence surnaturelle, se met à main armée en possession du pays que Dieu avait promis à ses pères.

Les écrivains postérieurs ont continué son histoire de siècle en siècle, jusqu'à l'avénement de Jésus-Christ. Il n'est aucune autre nation dans l'univers, dont les annales soient aussi suivies, portent les mêmes caractères de vérité et d'authenticité, et nous fassent remonter par une chaîne de faits aussi incontestables, jusqu'à la naissance du monde et à l'origine du genre humain.

Cette histoire ne passe sous silence ni les fautes des patriarches, ni les infidélités du peuple, ni les prévarications des rois, ni les faiblesses des pontifes, ni les chutes des prophètes. Son but est de nous apprendre jusqu'où va la corruption de l'homme, et jusqu'où s'étend la miséricorde divine; de nous convaincre que, quand Dieu nous fait du bien, c'est pure bonté de sa part; que, quand il nous prive de ses dons, c'est un effet de sa justice.

Dans les temps postérieurs à Moïse, nous voyons l'accomplissement de ses prédictions, les heureux effets de ses lois, la sagesse supérieure de ses vues, ou plutôt l'exécution des desseins de la sagesse divine qui le conduisait. Les prophètes qui se sont succédé, comme il l'avait promis, ont développé peu à peu les caractères du Messie, que Moïse et les patriarches n'avaient vu que confusément et dans le lointain; à mesure que son avénement approche, les prédictions deviennent plus circonstanciées et plus claires. On ne peut méconnaître dans Jésus-Christ l'envoyé de Dieu, le Sauveur promis au genre humain, depuis le commencement du monde. Voilà la conséquence à laquelle notre seconde partie doit conduire le lecteur.

Nous examinerons dans le premier chapitre quels sont les signes dont Dieu peut se servir pour attester une nouvelle révélation; nous parlerons des miracles et des prophéties en général. Dans le second, nous prouverons l'authenticité des livres de Moïse; nous jetterons un coup d'œil sur les autres livres de l'Ancien Testament, et nous verrons jusqu'où s'étend leur autorité. Le troisième chapitre sera employé à justifier l'histoire que Moïse a donnée des siècles qui l'ont précédé. Dans le quatrième, nous examinerons les preuves de sa mission, nous ferons l'apologie de sa conduite. Dans le cinquième, nous verrons quels sont les dogmes, les lois, le culte, la morale qu'il a donnés aux Juifs, et les effets qui en sont résulté. Le sixième contiendra l'histoire des chefs qui ont succédé à Moïse, des rois, des pontifes, des prophètes, jusqu'à la venue de Jésus-Christ. Le septième, l'examen des prophéties qui regardent le Messie. Nous emploierons le huitième à montrer que la loi juive ne devait durer que jusqu'à ce nouveau législateur, qui est la fin de la loi et des prophètes. Nous rechercherons dans le neuvième, les causes de l'incrédulité et de la réprobation des Juifs.

Dans le cours de toutes ces discussions, l'on verra le même phénomène que dans la première partie. De même que les athées ont fait retomber sur le déisme toutes les objections que les déistes avaient faites contre la révélation; ainsi ces derniers ont tourné contre la mission de Moïse tous les arguments que les Juifs ont opposés à celle de Jésus-Christ; ils ont versé sur la religion juive tout le fiel que les rabbins ont vomi contre l'Evangile. Dans la conduite du législateur des Hébreux, ils ne voient qu'une imposture adroitement tissue; et dans la docilité de ses sectateurs, que la stupidité d'un peuple ignorant et grossier. Selon eux, l'histoire de Moïse est une fable, ses miracles sont des prestiges, ses prophéties ont été forgées après coup; les lois des Juifs sont absurdes, leurs mœurs atroces; leurs rois, leurs prêtres, leurs prophètes étaient des scélérats, leur religion un pur fanatisme. Qui croirait que les Juifs, ainsi avilis et déchirés par les incrédules, redeviendront leurs précepteurs, et leur remettront leurs armes pour combattre contre le christianisme? Celse, Julien, les manichéens ont parlé de même de la religion juive : nous retrouvons dans les livres de saint Augustin contre ces hérétiques, au moins soixante objections renouvelées par les incrédules d'aujourd'hui (2257).

Pour soutenir leurs paradoxes, ils ont appelé à leur secours la chronologie, la physique, l'histoire naturelle; les monuments des peuples, les relations des voyageurs, l'étude des langues; toutes les découvertes anciennes et modernes. Il n'est pas un seul verset de l'Ecriture sainte qui n'ait été examiné avec les yeux de la prévention et de la malignité, et indignement travesti dans la *Bible enfin expliquée* et ailleurs. Nous ne pourrions répondre à tout sans donner un commentaire complet sur les livres saints; ce n'est point là l'objet de notre ouvrage.

§ VI.

Un choix de la part de Dieu est-il une injustice?

Mais il y a contre la révélation une difficulté capitale à laquelle les incrédules reviennent sans cesse; il faut la prévenir.

Dieu, disent-ils, est également le père de toutes les nations et de tous les hommes; il ne peut donc avoir plus de prédilection pour un peuple que pour un autre; il n'a pu se révéler à l'un et se cacher à l'autre, faire des miracles en Judée plutôt qu'à la Chine, prodiguer ses grâces à la horde juive pendant qu'il abandonnait les autres peuples. C'eût été une injustice, une aveugle partialité. Il est donc absurde de le nommer le Dieu d'Abraham ou d'Israël, plutôt que le Dieu de Zoroastre et de Confucius; d'i-

(2257) S. Aug., *De Genes. contra Manich.*; *contra Adimantum*; *contra Faustum*; *contra advers. legis et prophet.*

maginer que la postérité des patriarches lui a été plus chère que les autres nations de la terre. Puisque tout l'Ancien Testament porte sur cette folle idée, on doit le rejeter sans autre examen. Ainsi pensaient les manichéens (2258); ils avaient eu pour maîtres Basilide, Carpocrate, Cerdon et Marcion (2259).

Réponse. Selon ces grands principes, Dieu ne peut pas non plus accorder un bienfait naturel dans l'ordre moral à un homme ou à un peuple, sans le départir de même à tous les autres. Il ne peut donner plus d'esprit, plus d'intelligence, plus de goût pour la vertu à celui-ci qu'à celui-là ; procurer à une nation la civilisation, la police, la pureté des mœurs, plutôt qu'à une autre ; faire naître l'une sous un climat favorable à l'organisation, pendant qu'il place les autres sous l'équateur ou près des pôles ; contrées plus propres à produire des brutes que des hommes.

En vertu de cette doctrine lumineuse, les athées anciens et modernes ont conclu qu'il n'y a point de Providence. Un Dieu bon, juste, sage, n'aurait pas produit, disent-ils, tant d'hommes stupides, insensés, vicieux, mal organisés, pendant que d'autres sont nés avec de l'esprit, des talents, de la raison, des vertus naturelles. Pourquoi cette injustice, cette aveugle partialité ? L'inégalité de ces dons naturels vient évidemment du hasard ou de la nécessité. Ainsi cette grande objection, qui est presque la seule base du déisme, est aussi le principal fondement de l'athéisme (2260).

Puisqu'elle est absurde, il faut partir du principe opposé; savoir, que la bonté, la justice, la sagesse divine ne consistent point à *traiter également* tous les hommes, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel; mais à ne leur demander compte que de la mesure des grâces qu'ils ont reçues. L'égalité parfaite entre tous les hommes est aussi impossible dans l'ordre de la grâce que dans celui de la nature.

Les faveurs surnaturelles que Dieu a daigné accorder à la nation juive, n'ont point diminué la mesure de ses bienfaits à l'égard des autres peuples. S'il y a une vérité clairement énoncée dans les livres saints, c'est que la providence divine s'étend sur tous les peuples, fait du bien à tous les hommes, ne rejette les hommages et le culte d'aucun, lorsqu'ils s'adressent à Dieu seul. Quoiqu'elle fasse plus de bien aux uns qu'aux autres, elle n'abandonne aucune de ses créatures et ne fait injustice à personne. Nous montrerons toutes ces vérités dans des passages formels, auxquels les incrédules affectent de fermer les yeux (2261); et la conduite de Dieu y a toujours été conforme. Les miracles qui ont instruit les Juifs, ont été opérés sous les yeux des Egyptiens, des Iduméens, des Chananéens ou Phéniciens, des Assyriens, des Perses : qui empêchait ces nations d'adorer le même Dieu que les Juifs? Il est spécialement le Dieu d'Abraham et d'Israël, parce qu'ils lui ont rendu leur culte ; mais il est aussi le Dieu de tous les peuples puisqu'il est le créateur et le conservateur de tous. David s'écrie continuellement : *Que toutes les nations de la terre vous adorent, Seigneur, que toutes se consolent et se réjouissent, parce que vous les jugez avec équité, et les conduisez avec un soin paternel* (2262).

Selon nos livres saints, les priviléges que Dieu avait accordés à la postérité d'Abraham devaient tendre au salut de tous. Elle n'avait été choisie pour être le peuple de Dieu que parce qu'elle devait donner naissance à Jésus-Christ, rédempteur des hommes, *dans lequel toutes les nations de la terre doivent être bénies;* elle a cessé de l'être lorsque ce grand événement a été accompli. Il ne convenait pas que le Sauveur vînt au monde sans aïeux, sans généalogie, sans caractères capables de le faire reconnaître. La liste que les évangélistes ont tracée de ses ancêtres, nous montre en lui l'héritier d'Adam et le réparateur de la faute. Dans quelque lieu du monde qu'il fût né, le même reproche des incrédules reviendrait toujours, et serait également injuste.

Lorsqu'il s'agit de constater la mission divine de Moïse, la plupart de nos preuves se trouveraient très-affaiblies, si l'on perdait de vue la révélation primitive faite aux patriarches, et la tradition qui s'en conservait parmi leurs descendants. L'établissement de la religion juive est intimement lié avec les événements qui ont précédé : si Moïse n'avait pas fait dans la *Genèse* l'histoire de la création et celle de ses ancêtres, les faits postérieurs n'auraient plus les mêmes caractères de vérité; le plan de la divine providence demeurerait inconnu, la religion juive serait un édifice isolé comme celle des Indiens ou celle des Chinois : mais l'enchaînement des faits leur sert déjà de preuve, et renverse la plupart des objections.

CHAPITRE I[er].

DES SIGNES PAR LESQUELS DIEU PEUT RENDRE LA RÉVÉLATION CERTAINE.

§ I.

De quelle manière il doit parler aux hommes.

Pour attester la révélation primitive, il ne fallait pas d'autre signe que l'état où se trouvait alors la nature, le besoin que l'homme avait de ce secours, et le témoignage de notre premier père. Que le monde et tout ce qu'il renferme fût l'ouvrage de la puissance di-

(2258) S. Aug., *contra Faustum*, l. xxv, c. 1 ; l. xxxiii, c. 1 ; *Syst. de la nature*, t. II, c. 4, p. 119 ; *Le bon sens*, § 124 ; *L'esprit du judaïsme*, c. 1, 6, 7, etc.; *Emile*, t. III, p. 158; Morgan, *Moral philos.*, tome I, p. 257.

(2259) S. Aug., *Contra Adimantum*.

(2260) Nous l'avons réfuté, 1re partie, c. 5, art. 4, § 3.

(2261) Ch. 5, art. 1, § 2, 3, 7.

(2262) *Psal.* lxvi, 4, etc

vine, il suffisait d'interroger la raison pour le comprendre. Adam, créé dans le même temps, n'était pas en état de connaître l'ordre physique qui ne faisait que commencer, de distinguer les phénomènes qui en étaient une suite ou une exception. Il lui fallait une longue expérience pour s'instruire de la marche de l'univers, de la relation que Dieu avait établie entre telle cause et tel effet. La création même de l'homme n'était point un événement naturel, puisqu'il ne devait plus arriver dans la suite des siècles : un incrédule est convenu qu'il est impossible de concevoir que le premier homme ait commencé d'exister autrement que par miracle (2263). La condescendance avec laquelle Dieu a daigné instruire Adam et ses enfants, n'était point non plus une méthode naturelle; cette communication immédiate entre Dieu et l'homme, qui était nécessaire pour lors, ne devait plus avoir lieu dans les temps postérieurs, lorsque le genre humain aurait pour s'instruire l'expérience du cours de la nature, la voix de la raison et de la conscience, la tradition de ses pères, le secours des assemblées et du culte public.

Après une longue suite de générations, toutes ces leçons, quoique très-énergiques, ne furent plus écoutées. L'homme aveugle et séduit par le démon crut voir dans la nature une multitude de génies puissants, qui en produisaient les phénomènes, et qui demandaient ses hommages. Il leur rendit un culte servile; toutes les familles coururent à de nouveaux autels, Dieu fut oublié et méconnu. A quel remède fallait-il avoir recours pour arrêter le torrent de cette erreur, pour établir la croyance et la morale primitive, lorsque l'homme fermait l'oreille à la voix de la nature entière?

Selon les incrédules, Dieu devait parler immédiatement à cette multitude d'aveugles volontaires, leur rendre sensibles sa providence et son attention au gouvernement de l'univers. Il faut donc supposer que plus l'homme est ingrat, criminel, opiniâtre, plus le Créateur est obligé de lui prodiguer les lumières et les faveurs. On nous crie sans cesse que si Dieu a voulu que l'homme fût vertueux et raisonnable, il ne tenait qu'à lui de le rendre tel; qu'il est fort singulier qu'un être tout-puissant ne soit jamais venu à bout de ses projets, que l'homme ait toujours trouvé le moyen de les faire échouer (2264). Clameurs insensées! Parce qu'il plaît à l'homme d'être méchant lorsqu'il ne tient qu'à lui d'être bon, s'ensuit-il que Dieu soit responsable de ses crimes? Parce que plusieurs philosophes trouvent bon d'être athées, conclurons-nous que Dieu n'a pas assez prouvé son existence? Voilà les sophismes des manichéens que les incrédules modernes copient dans tous leurs livres.

Laissons-les déraisonner, consultons le bon sens. Dieu souverainement bon, mais infiniment juste et sage, ne prend point les insensés pour arbitres de sa conduite. Dans tous les temps il a donné à l'homme des moyens suffisants pour s'instruire; lorsque celui-ci en abuse, la bonté infinie n'est pas obligée de les multiplier : l'ingratitude ne fut jamais un titre pour exiger de nouveaux bienfaits. Si, par un trait de miséricorde, Dieu daigne employer des moyens surnaturels et extraordinaires, des miracles, une mission revêtue des signes les plus éclatants, c'est une grâce purement gratuite à laquelle Dieu peut donner telle étendue qu'il lui plaît. Argumenter contre ce nouveau don, parce qu'il pourrait être plus général, plus puissant, plus efficace, parce que l'homme en abusera peut-être encore et y résistera : c'est le comble de l'ingratitude et de l'opiniâtreté.

Selon l'aveu d'un fameux déiste, « lorsqu'une révélation a toute l'authenticité que peuvent lui donner les témoignages humains, qu'elle paraît bien liée dans toutes ses parties, qu'elle ne contient rien d'incompatible avec les connaissances réelles que nous avons d'un être suprême infiniment parfait et de la religion naturelle, elle doit être reçue avec le plus profond respect, la plus entière soumission et la plus sincère reconnaissance (2265). » Or, nous prouverons en détail que la révélation juive réunit tous ces caractères.

§ II.

Signes certains de sa volonté.

Quels sont les moyens surnaturels dont Dieu peut se servir pour attester la révélation? Voilà la question à laquelle nous devons nous borner. Ecoutons d'abord sur ce point les réflexions d'un de nos plus célèbres adversaires.

« Lorsque Dieu donne aux hommes une révélation que tous sont obligés de croire, il faut qu'il l'établisse sur des preuves bonnes pour tous, et qui par conséquent soient aussi diverses que les manières de voir de ceux qui doivent les adopter. Sur ce raisonnement, qui me paraît juste et simple, on a trouvé que Dieu avait donné à la mission de ses envoyés divers caractères qui rendaient cette mission reconnaissable à tous les hommes, petits et grands, sages et sots, savants et ignorants.....

« Le premier, le plus important, le plus certain de ces caractères, se tire de la nature de la doctrine, c'est-à-dire de son utilité, de sa beauté, de sa sainteté, de sa vérité, de sa profondeur et de toutes les autres qualités qui peuvent annoncer aux hommes les instructions de la suprême sagesse et les préceptes de la suprême bonté. Ce caractère est le plus sûr et le plus infaillible, mais il est le moins facile à constater; il exige, pour être senti, de l'étude, de la réflexion, des connaissances, des discussions

(2263) *Fable des Abeilles*, t. IV, p. 197.
(2264) *Le bon sens*, § 1, 29, 30, 61, 62, 70, 71, 74, 76, 79, etc.

(2265) *Œuvres de Bolingbroke*, tome IV, page 179.

qui ne conviennent qu'aux hommes sages qui sont instruits et qui savent raisonner.

« Le second caractère est dans celui des hommes choisis de Dieu pour annoncer sa parole; leur sainteté, leur véracité, leur justice, leurs mœurs pures et sans tache, leurs vertus inaccessibles aux passions humaines, sont avec les qualités de l'entendement, la raison, le savoir, l'esprit, la prudence, autant d'indices respectables, dont la réunion, quand rien ne s'y dément, forme une preuve complète en leur faveur, et dit qu'ils sont plus que des hommes. Ceci est le signe qui frappe par préférence les gens bons et droits qui voient la vérité partout où ils voient la justice, et n'entendent pas la voix de Dieu que dans la bouche de la vertu....

« Le troisième caractère des envoyés de Dieu est une émanation de la puissance divine qui peut interrompre et changer le cours de la nature à la volonté de ceux qui reçoivent cette émanation. Ce caractère est, sans contredit, le plus brillant des trois, le plus frappant, le plus prompt à sauter aux yeux; celui qui, se marquant par un effet subit et sensible, semble exiger le moins d'examen et de discussion : par là ce caractère est aussi celui qui saisit spécialement le peuple incapable de raisonnements suivis, d'observations lentes et sûres, et en toutes choses esclave de ses sens (2266).

« Il est clair que quand tous ces signes se trouvent réunis, c'en est assez pour persuader tous les hommes, les sages, les bons et le peuple; tous, excepté les fous incapables de raison, et les méchants qui ne veulent être convaincus de rien. Ces caractères sont des preuves de l'autorité de ceux en qui ils résident; ce sont les raisons sur lesquelles on est obligé de les croire. Quand tout cela est fait, la vérité de leur mission est établie; ils peuvent alors agir avec droit et puissance, en qualité d'envoyés de Dieu (2267). »

C'est donc à nous de prouver que tous ces signes se sont trouvés réunis dans la personne de Moïse : nous montrerons en lui les deux premiers, lorsque nous examinerons sa doctrine et sa conduite : le troisième, en prouvant la certitude et la réalité de ses miracles. Mais nous sommes obligés de considérer d'abord en général cette émanation de la puissance divine, en vertu de laquelle un envoyé de Dieu peut interrompre le cours de la nature, connaître et annoncer les événements futurs. Parlons en premier lieu des miracles, nous viendrons ensuite aux prophéties.

ARTICLE I

Des miracles en général ; sont-ils impossibles ou indignes de Dieu?

§ I.

Différentes définitions d'un miracle.

Les définitions d'un miracle qui ont été données par les philosophes ou par les théologiens, et qui paraissent différentes, reviennent au même, lorsqu'on les examine de près. Les uns disent qu'un miracle est un effet visiblement contraire aux lois et au cours ordinaire de la nature; d'autres, que c'est une action supérieure aux forces naturelles de celui qui l'opère : quelques-uns l'appellent une exception réelle et visible aux lois de la nature, une suspension ou un changement sensible dans le cours de la nature; d'autres, un effet supérieur aux forces des agents naturels. Toutes ces notions ne sont différentes que dans les termes. Les forces de la nature, ou des agents naturels, sont déterminées et bornées par les lois mêmes de la nature. C'est Dieu qui a donné à tous les êtres animés tel degré de force active, et aux êtres inanimés tel degré de pesanteur et de mouvement. Il serait contraire aux lois et au cours ordinaire de la nature qu'un homme eût la force d'un éléphant, ou qu'il pût porter un poids de dix mille livres. L'inégalité de forces qui se trouve entre les hommes, ne passe jamais une certaine mesure; quelque excès que l'on puisse y supposer, il n'ira jamais jusqu'à rendre un homme capable de mouvoir un fardeau que vingt chevaux ne pourraient traîner. Toute action supérieure aux forces des agents naturels est donc contraire aux lois de la nature ; leur force ne s'étend point jusqu'à changer ou interrompre ces lois : nous ne voyons aucune raison de donner la préférence à l'une ou à l'autre de ces notions.

Pour prévenir les fausses subtilités des incrédules, il est important de faire quelques observations.

1° Quand on dit qu'un miracle est une interruption dans les lois ordinaires de la nature, cela ne signifie point qu'un miracle suspend l'effet de toutes les lois physiques dans l'univers; il suspend seulement l'effet de la loi particulière qui était applicable à tel corps. Lorsque Dieu apparut à Moïse dans un buisson ardent qui ne se consumait point, il n'ôta point au feu en général la force de brûler le bois ; il ne suspendit point dans le reste de l'univers la loi selon laquelle tout bois enflammé se consume; il n'ôta cette force qu'au volume de feu particulier qui embrasait le buisson; partout ailleurs le feu continuait d'opérer son effet naturel. Lorsque Josué arrêta le soleil, ou plutôt le cours de la lumière jetée sur la terre par le soleil, et qu'il en résulta vingt-quatre heures de jour continuel, il ne fut pas nécessaire de suspendre la marche de tous les corps célestes, mais seulement de faire décrire une ligne courbe aux rayons solaires. C'est donc une vaine objection de la part des incrédules, de soutenir que, par un miracle, Dieu suspendrait le cours entier de la nature, dérangerait la machine de l'univers; il ne fait qu'interrompre dans un

(2266) S. Aug. fait cette observ., *L. de util. credendi*, c. 16, n. 34.

(2267) *Troisième lett. écrite de la montagne*, p. 70 et suiv.

corps particulier l'effet de la loi générale qui continue d'opérer partout ailleurs.

§ II.

Des divers agents que Dieu peut employer.

2° Lorsqu'on suppose qu'un miracle surpasse les forces des agents naturels, on ne met point au nombre de ces agents les anges bons ou mauvais; leur existence et leurs opérations ne nous sont connues que par la révélation. Quelles que soient leurs forces et leurs facultés naturelles, il est certain, par l'expérience, que Dieu ne leur donne point communément la liberté de mêler leurs opérations à celles des autres créatures, ni d'arrêter l'activité des causes secondes. Lorsqu'un ange transporta par les cheveux le prophète Habacuc à Babylone, pour porter de la nourriture à Daniel, ce transport fut un miracle, quoiqu'il ne fût peut-être pas au-dessus des forces naturelles d'un ange. Il n'est point selon l'ordre commun de la Providence de faire exécuter par des anges ce que l'homme ne peut faire. Lorsque celui-ci opère un effet supérieur aux forces de l'humanité, que ce soit par le secours immédiat de Dieu ou par l'intervention d'un ange, cela est égal. La puissance des anges n'est pas plus à notre disposition que la puissance divine; les anges ne font rien en ce monde sans un ordre exprès de Dieu, surtout lorsqu'il est question de faire connaître aux hommes la volonté divine.

La même réflexion doit s'appliquer aux opérations des mauvais esprits. Quel que soit leur pouvoir, il est enchaîné par la providence divine, qui veut que l'ordre de la nature soit constant, qui se réserve d'y déroger lorsqu'elle le juge à propos, qui ne permet point que notre repos soit troublé par la malignité des esprits infernaux. Si Dieu leur a laissé quelquefois la liberté de tromper les hommes, du moins il ne leur a pas permis d'établir l'erreur par des prestiges exactement semblables aux vrais miracles, puisque nous n'en voyons aucun exemple certain dans l'histoire. Nous convenons qu'il y a eu de la magie, des possessions, des maléfices, des illusions opérées par le démon; mais aucune de ces œuvres de ténèbres n'a été exécutée directement pour confirmer une fausse doctrine, et pour concilier la croyance des peuples à un imposteur.

Il serait donc inutile d'entrer dans aucune discussion sur le pouvoir naturel des esprits malins : nous ferons voir que l'on ne peut, sans absurdité, soupçonner qu'ils aient eu aucune part aux miracles opérés pour établir la révélation.

§ III.

Connexion entre les lois physiques et les lois morales.

3° La constance et la stabilité des lois physiques de la nature nous sont connues, non-seulement par l'expérience, mais encore par l'immutabilité des lois morales. L'ordre moral ne pourrait subsister parmi les hommes, si l'ordre physique était sujet à des interruptions fréquentes : s'il n'y avait rien de certain dans la nature, il n'y aurait rien d'assuré dans la société, dans nos engagements, dans nos devoirs. Il est démontré qu'il n'y a aucune loi possible dans la nature en vertu de laquelle un mort puisse être rendu à la vie, parce que la résurrection, devenue naturelle, changerait nécessairement l'ordre de la société, renverserait l'idée que Dieu a donnée à tous les hommes des suites éternelles de la mort, anéantirait le droit de succession établi sur ce fondement. Je ne suis pas moins convaincu qu'en vertu d'aucune loi physique une vierge ne peut être mère, parce que ce miracle, devenu naturel, donnerait atteinte aux lois du mariage qui est un des principaux liens de société. Si, par une loi physique inconnue, mais possible à connaître, de simples paroles pouvaient guérir toutes les maladies, nous nous relâcherions sûrement beaucoup dans le soin que nous devons avoir de notre conservation et de celle d'autrui. Si, par une autre loi physique, un homme pouvait marcher sur les eaux, voler dans les airs, pénétrer les autres corps, quelles barrières pourraient assurer notre vie et notre repos? Si le cours des astres pouvait être naturellement suspendu, quelle règle aurions-nous pour distinguer les temps, pour arranger nos devoirs, pour mettre de l'ordre dans la société humaine ? ainsi du reste. La même sagesse, la même bonté, la même providence, qui veut que je sois assuré de mon état, de mes obligations, de ma destinée, est mon garant de la certitude des lois physiques?

Il y a un Dieu, c'est lui qui a créé le monde, qui en a réglé l'ordre pour le bien des créatures : donc cet ordre est naturellement immuable, il ne peut être changé que par celui qui l'a établi. Depuis Adam jusqu'à nous, a-t-on découvert quelque nouvelle loi physique qui ait introduit un nouvel ordre moral, qui ait donné quelque atteinte à la règle inviolable des mœurs

On dira peut-être que nous ne connaissons pas assez la liaison qu'il y a entre les lois physiques et les lois morales, pour apercevoir quel effet la suspension de telle loi physique peut avoir à l'égard de la règle des mœurs. Quand un homme saurait multiplier des pains, par exemple, on ne voit pas quel inconvénient il en résulterait pour la société.

Je réponds d'abord qu'il en résulterait la cessation du travail auquel Dieu a condamné l'homme, et la cessation du commerce entre les nations. D'ailleurs, si un seul homme avait ce pouvoir, ce serait une exception unique sur la totalité du genre humain, par conséquent un pouvoir surnaturel et miraculeux ; il serait absurde de supposer qu'une exception unique aux lois physiques qui déterminent le degré des forces humaines est naturelle, ou un effet de ces mêmes lois physiques.

§ IV.

Constance de la conduite de la Providence.

Quand même il y aurait lieu de douter si telle opération déroge aux lois physiques ou aux lois morales, nous sommes toujours suffisamment rassurés par la sagesse et la bonté divine. Nous savons certainement qu'un Dieu bon et sage n'accordera jamais à aucun homme un pouvoir assez éclatant sur la nature, pour qu'il paraisse lui commander en maître souverain, surtout lorsqu'il y aurait un danger inévitable de séduction. Dieu, qui a donné à l'homme des connaissances très-bornées et une confiance entière aux lois physiques, ne permettra jamais qu'un imposteur ou un visionnaire puisse les déranger, même en apparence, jusqu'à un certain point, pour induire les hommes en erreur.

C'est donc se tromper dans le principe que d'envisager les miracles uniquement du côté des lois physiques ; on ne doit pas faire moins d'attention à l'influence qu'ils peuvent avoir sur les mœurs. Telle loi physique ne paraît tenir en rien à l'ordre de la société ; donc Dieu peut permettre qu'elle soit dérangée en toutes circonstances : la conclusion est fausse. Dieu ne le permettra certainement point, lorsqu'il y aurait un danger inévitable de séduction, eu égard au génie, aux connaissances, aux dispositions particulières de ceux qui en sont témoins

Par une autre conséquence, lorsque la sagesse divine a résolu d'établir un nouvel ordre moral, de m'imposer de nouvelles obligations, de m'assujettir à de nouvelles lois, de détruire un faux culte pour en introduire un plus pur, elle agit régulièrement en m'avertissant de ses volontés par une interruption momentanée et frappante de ces mêmes lois, dont, excepté ce cas, Dieu ne change jamais le cours. Je suis forcé de juger qu'un homme qui a reçu le pouvoir de faire des miracles est véritablement envoyé de Dieu pour m'annoncer ses volontés, lorsque d'ailleurs il réunit les autres caractères dont nous avons parlé.

Nous ne prétendons point décider par là que Dieu ne peut faire des miracles, si ce n'est lorsqu'il s'agit d'établir un nouveau culte ou d'empêcher la ruine de la vraie religion. Dieu, qui a pourvu avec magnificence aux besoins physiques des créatures, peut aussi leur fournir dans l'ordre moral des secours surabondants. Maître absolu de ses dons naturels et surnaturels, il les distribue comme il lui plaît : ce n'est point à nous de disputer sur sa conduite. Nous soutenons seulement que la nécessité et l'utilité des miracles, opérés pour établir la révélation, forme une preuve de plus en leur faveur, et une raison de plus contre les objections des incrédules. Quand même quelques-unes de ces objections seraient solides contre les miracles que Dieu continue de faire dans le sein de la vraie religion, elles n'auraient aucune force contre ceux qu'il a opérés pour l'établir. Or, c'est de ceux-ci principalement que nous avons à parler : l'examen des autres n'entre point dans la question que nous traitons actuellement.

§ V.

L'ordre de la nature est l'effet d'une volonté libre du Créateur.

4° « Dieu, dit saint Augustin, est invisible à nos yeux, et à force de voir les miracles continuels par lesquels il gouverne le monde et conserve ses créatures, nous n'en sommes plus touchés. A peine se trouve-t-il quelques méditatifs qui fassent attention aux merveilles de la végétation et de la reproduction des plantes. Il a donc fallu que Dieu, par un trait de miséricorde, se réservât certaines œuvres singulières, inusitées et contraires au cours ordinaire de la nature, pour réveiller l'attention des hommes quand il le juge à propos, et leur faire entendre sa voix. C'est un plus grand miracle d'entretenir l'ordre et la vie dans l'univers entier que de rassasier cinq mille hommes avec cinq pains. Nous ne sommes point étonnés du premier parce qu'il est continuel; nous admirons le second, non pas parce qu'il est plus grand, mais parce qu'il est plus rare (2268). » Si Dieu n'avait accordé à l'homme la fécondité par une volonté particulière, il lui serait aussi impossible de donner la naissance à un enfant que de ressusciter un mort. On comprend moins comment une goutte de sang peut devenir un homme que comment un corps qui a cessé d'être animé peut être animé de nouveau. Il n'y a pas plus de connexion physique entre un son articulé et l'idée qu'il excite en moi, qu'entre une parole et la guérison d'un malade. Le premier phénomène arrive à tout moment, et nous le regardons comme naturel; le second est très-rare, et c'est un miracle. Le décret de Dieu, qui a voulu que l'un fût continuel et que l'autre fût réservé pour certaines occasions importantes, fait toute la différence entre l'un et l'autre.

L'ordre de la nature, tel qu'il nous est connu par le témoignage de nos sens, est l'effet d'une volonté libre du Créateur. Dieu aurait pu établir dans ses ouvrages un ordre physique tout autre et des lois différentes, s'il l'avait voulu. Nous avons démontré ailleurs que la prétendue nécessité de toutes choses est un rêve des matérialistes que le bon sens désavoue. A plus forte raison, Dieu peut interrompre le cours de cet ordre dans tel ou tel cas particulier et à l'égard de telle ou telle portion de matière. Tout lui est également facile : un seul acte de sa volonté suffit; vingt miracles ne lui coûtent pas plus qu'un seul.

Si l'on distingue des miracles qui sont plus difficiles ou plus surnaturels les uns que les autres, des miracles du premier ou du second ordre, cela doit s'entendre relativement aux forces de l'homme; à l'égard de Dieu, tous sont égaux. L'homme n'en peut faire aucun, à moins que Dieu ne lui en

(2268) S. Aug., tract. 25 *in Joan.*, n. 1.

donne le pouvoir; il ne peut pas plus déroger à une loi particulière de la nature qu'à une loi générale. Tout ce qui est au-dessus de la puissance humaine, et qui est opéré par un homme, est un vrai miracle.

§ VI.

Le but principal des miracles est le salut de l'homme.

5° Il serait absurde de supposer que Dieu fait des miracles sans dessein, sans raison, sans un motif important; il n'agit point au hasard, uniquement pour étonner les hommes. Mais il convient à sa sagesse éternelle d'interrompre, d'une manière éclatante et dans un cas particulier, l'ordre de la nature, lorsque c'est l'unique moyen d'éclairer, de convertir, de corriger le genre humain, d'arrêter le torrent des erreurs et des vices, de maintenir sur la terre la connaissance du vrai Dieu, d'y rétablir la vraie religion ou d'en prévenir la ruine. L'ordre physique a été établi de Dieu pour le bien de l'humanité et pour servir de base à l'ordre moral; il est relatif à nos besoins et à nos devoirs; nous l'avons prouvé. Lorsque la constance même de cet ordre est devenue un piége pour les hommes aveugles et corrompus, lorsqu'ils n'y trouvent plus qu'un objet d'idolâtrie, quel moyen plus propre à les détromper que de leur démontrer que cet ordre est soumis à une volonté toute-puissante qui peut le changer? Pour ouvrir les yeux à des peuples stupides qui méconnaissent Dieu dans ses ouvrages, il faut leur prouver qu'il est le maître souverain de la nature. L'interruption momentanée de l'ordre physique est nécessaire pour lors au rétablissement de l'ordre moral; Dieu, en se servant de ce moyen, agit conséquemment: sa sagesse ne se dément point, elle suit un plan raisonné, conforme à la nature des choses.

S'il y a un objet auquel la Providence s'intéresse, c'est sans doute la conversion et le salut de plusieurs millions d'hommes. Lorsqu'ils sont tous tombés dans l'aveuglement, il est impossible de les en tirer sans un miracle opéré sur les esprits ou sur les corps. Qu'un million d'idolâtres changent tout à coup d'idée et de croyance en vertu d'une même grâce donnée à tous, ce n'est point un phénomène conforme à l'ordre de la nature et à la marche ordinaire des esprits.

Lorsqu'un miracle convertit plusieurs milliers d'hommes, le plus grand prodige n'est pas dans l'interruption de la marche des corps, mais dans la révolution qu'il produit sur les volontés. On peut voir des miracles et persévérer encore dans l'erreur qui favorise les passions; plusieurs en ont vu et ne se sont pas convertis.

§ VII.

Contradictions des incrédules sur les miracles.

Les philosophes, qui disent qu'il est plus aisé à Dieu de changer les esprits et les cœurs de tous les hommes que de faire un miracle, n'entendent pas les termes, et tombent en contradiction; lorsqu'ils assurent que s'ils voyaient des miracles ils changeraient de sentiment, ils nous en imposent. Ils diraient que les sens peuvent nous tromper, que ces miracles prétendus sont peut-être des effets naturels, que nous ne connaissons ni toutes les lois ni toutes les forces de la nature, etc.; ils le disent déjà. Quand ils pourraient voir des miracles, ils fermeraient les yeux plutôt que de démordre de leurs opinions. Les merveilles de la nature ne convertissent point les matérialistes; des prodiges surnaturels ne produiraient pas plus d'effet sur l'esprit et sur le cœur des déistes.

6° Lorsqu'il a plu à Dieu de faire des miracles pour établir une religion, il est indécent et contraire au bon sens de disputer encore sur la manière et sur les circonstances, et de vouloir que Dieu nous rende raison de sa conduite. Pourquoi n'en a-t-il pas fait autant dans tous les lieux et chez toutes les nations? Pourquoi les faire chez les Egyptiens ou chez les Juifs plutôt que chez les Chinois? Pourquoi ne les renouvelle-t-il point parmi nous? etc. Toutes ces questions et ces plaintes sont aussi absurdes que celles des matérialistes contre l'ordre de la nature. Pourquoi créer quatre éléments au lieu d'un? Pourquoi nous assujettir à prendre de la nourriture afin de nous conserver? Dieu pouvait nous faire vivre d'air, nous faire subsister par la respiration seule, etc. Il n'est pas un seul être dans l'univers sur lequel une philosophie insensée ne puisse gloser à perte de vue. Ce serait perdre le temps que de répondre à ces raisonneurs téméraires; il faut les renvoyer à la fable du Gland et de la Citrouille.

En rassemblant toutes les objections imaginables contre les miracles, les déistes ont frayé le chemin aux sceptiques et aux matérialistes. Ils ont soutenu d'abord que les miracles ne pouvaient être constatés par les mêmes preuves que les événements naturels; que l'on ne peut en avoir aucune certitude; ils ont prétendu ensuite que les miracles sont contraires à la sagesse et à la providence divine; enfin, ils ont dit que les miracles sont impossibles, parce que le cours de la nature est nécessaire, immuable, et dérive de l'essence des choses. C'est le système de Spinosa.

Dans la dissertation sur les différentes espèces de certitude, nous avons fait voir que les mêmes preuves qui suffisent pour rendre croyable un fait naturel, suffisent aussi pour fonder la certitude d'un fait surnaturel ou d'un miracle. Nous avons répondu pour lors à plusieurs objections des déistes; les principes que nous venons d'établir suffisent pour résoudre toutes les autres.

§ VIII.

Surtout dans le système des matérialistes.

Les athées, qui n'admettent ni Dieu ni Providence, se contredisent lorsqu'ils soutiennent l'impossibilité des événements surprenants que nous appelons *miracles* (2269). Ils disent que « nous ne savons pas si la nature n'est point occupée à produire des êtres nouveaux à l'insu de ses observateurs, à faire éclore des générations toutes nouvelles qui n'auront rien de commun avec celle des espèces qui existent à présent; que l'univers entier n'a pas été, dans son éternelle durée antérieure, rigoureusement le même qu'il est, et qu'il n'est pas possible que, dans son éternelle durée postérieure, il soit à la rigueur un instant le même qu'il est. Comment donc prétendre deviner ce que la succession infinie de destructions et de reproductions, de combinaisons et de dissolutions, de métamorphoses, de changements, de transpositions, pourra dans la suite amener (2270)? »

Selon cette doctrine, nous ne pouvons répondre ni de ce qui est arrivé autrefois, ni de ce qui peut arriver aujourd'hui; dès qu'il n'y a aucun ordre établi dans la nature par une intelligence suprême, aucun fait ne peut être contraire à l'ordre de la nature, aucun n'est impossible ni incroyable. Nous ne savons pas si, en vertu de quelque combinaison cachée et de causes inconnues, la parole de Moïse n'a pas pu produire les plaies de l'Egypte, séparer les eaux de la mer Rouge, faire tomber la manne, tirer une source d'eau vive du sein d'un rocher. Nous ignorons si, par une révolution subite, un homme ne peut pas être capable de multiplier des pains par une simple volonté, de guérir les malades, de ressusciter les morts. Les *Métamorphoses* d'Ovide sont peut-être des événements réels; nous ne connaissons point l'essence des êtres, et il ne nous appartient point de borner les forces de la nature (2271). Ceux qui croient que la pourriture peut engendrer des animaux sans germe, ont très-mauvaise grâce de soutenir que la parole de Moïse n'a pas pu faire naître des mouches et des grenouilles.

Déjà Bayle a démontré autrefois à Spinosa que, s'il voulait raisonner conséquemment, il ne pouvait nier ni les esprits, ni les lutins, ni les revenants, ni les démons, ni les enfers, ni les miracles (2272).

§ IX.

Réflexions des sceptiques contre ce système.

D'autre côté, un sceptique nous avertit « qu'en raisonnant *a priori*, il nous paraîtra que toute chose peut produire toute chose; la chute d'un caillou peut éteindre le soleil, au moins nous ne sommes pas sûrs du contraire, et la volonté de l'homme peut arrêter les planètes dans leur course. Il n'y a que l'expérience qui puisse nous apprendre la nature des causes et des effets, et leurs limites (2273); » mais une expérience aussi bornée que la nôtre n'est dans le fond qu'une ignorance. Sommes-nous bien fondés à juger qu'une chose est impossible parce que nous ne l'avons jamais vue? C'est imiter les habitants de Sumatra, qui décideraient que l'eau ne peut pas devenir solide parce qu'ils n'ont jamais vu de glace, ou faire comme les aveugles-nés, qui jugent impossibles les phénomènes de la lumière parce qu'ils ne les ont jamais vus.

On répliquera sans doute que, selon l'hypothèse des matérialistes, quand il se ferait des miracles, ils ne prouveraient rien; nous en convenons. Mais il n'est pas moins vrai que ces philosophes déraisonnent lorsqu'ils soutiennent l'impossibilité des miracles; ils contredisent leurs propres principes et ceux des sceptiques, qu'ils sont incapables de réfuter. Rien n'est impossible que ce qui renferme contradiction. A-t-on jamais prouvé qu'un miracle soit contradictoire? Peut-on démontrer qu'il est contraire à l'essence des choses, pendant que l'on est forcé d'avouer que cette essence nous est inconnue?

Les déistes, qui admettent un Dieu artisan du monde et auteur des lois physiques, sont donc les seuls qui puissent argumenter contre les miracles : mais s'ils voulaient être d'accord avec eux-mêmes, ils se trouveraient fort à l'étroit. 1° Il est absurde de dire qu'un miracle ne peut être constaté par aucune preuve; tout fait sensible peut être prouvé : et si Dieu peut faire un miracle, il peut aussi le rendre sensible; autrement le miracle serait inutile. 2° Ils sont obligés de démontrer que Dieu, en établissant l'ordre physique, s'est ôté la liberté d'y déroger jamais, qu'il est indigne de lui d'employer ce moyen pour instruire les hommes. Nous attendons vainement cette démonstration.

Déjà les matérialistes argumentent contre eux. Ils disent que les déistes qui admettent un Dieu incompréhensible, une Providence inconcevable, la création qui est le plus grand des prodiges, ont tort de rejeter aucun miracle; qu'en partant de l'hypothèse du déisme, on n'a aucun fondement de révoquer en doute les effets de la puissance divine, ni les desseins qu'elle peut se proposer; qu'à tout prendre les superstitieux sont mieux d'accord avec leurs principes que les déistes (2274) : ainsi, par leurs divisions et leurs combats, nos adversaires mettent au grand jour l'inconstance de leur doctrine et l'absurdité de leurs raisonnements; ils préparent malgré eux le triomphe de la vérité.

(2269) *Système de la nature*, tome I, ch. 5, page 61.

(2270) *Syst. de la nat.*, c. 6, p. 86.

(2271) *Système de la nature*, tome II, page 64.

(2272) *Diction. crit.* article *Spinosa*, rem. Q, R, T.

(2273) Hume, *XIIe essai sur l'entendem. humain*, p. 357.

(2274) *Syst. de la nat.*, tome II, ch. 7, p. 216 et suiv.

§ X.

Y a-t-il un ordre éternel des choses.

Selon l'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie*, on a nommé *miracle* ce qui est impossible à la nature : mais qu'est-ce que la nature, dit-il, sinon l'ordre éternel des choses? Un miracle serait donc impossible dans cet ordre ; en ce sens Dieu ne peut faire des miracles (2275).

Ce philosophe, qui ordonne de définir les termes, devait expliquer lui-même ce qu'il entend par l'*ordre éternel des choses*. Puisque l'*ordre* est essentiellement le procédé d'une intelligence, comme nous l'avons démontré, l'ordre de la nature est tel qu'il a plu à Dieu de l'établir par la création. Il est *éternel* dans le sens que Dieu l'a connu et voulu de toute éternité ; mais il a aussi voulu et prévu de toute éternité les cas dans lesquels il serait sage et utile d'interrompre cet ordre à l'égard de tels ou tels êtres. Dans ce sens, un miracle rentre dans l'ordre éternel des choses, ou dans les desseins de Dieu conçus et formés de toute éternité. Il ne s'ensuit pas qu'un miracle soit dans l'ordre commun de la nature ou selon le cours ordinaire de la nature, tel qu'il est établi et connu par expérience dès la création.

Lorsque Dieu a voulu l'établir, ce n'a pas été par besoin, il n'y était forcé par aucune nécessité, il pouvait en établir un autre; il lui a donc été libre de vouloir le suspendre ou l'interrompre à l'égard de tels ou tels êtres, quand il le jugerait à propos.

Nous n'entendons point par *miracle* un effet dont nous ne pouvons voir la cause. Nous ne connaissons point la cause de l'attraction, du magnétisme, de la renaissance des têtes dans les limaçons, de la génération d'aucun animal ; cependant ce ne sont point là des miracles, parce que ce sont des phénomènes constants et ordinaires, qui se reproduisent toutes les fois que les circonstances sont les mêmes : un miracle, au contraire, ne se reproduit point à la volonté de celui qui en fait l'essai,

Selon l'opinion vulgaire, continue le même auteur, un miracle est ce qui n'est jamais arrivé et ce qui n'arrivera jamais; voilà l'idée que l'on se forme des dix plaies de l'Egypte, du soleil arrêté, etc.

Tel est sans doute l'dée que s'en forment les incrédules, telle est leur opinion vulgaire : mais les hommes sensés, qui croient que Dieu est le maître souverain de la nature, jugent aussi qu'il a pu produire les dix plaies de l'Egypte, arrêter le soleil et opérer tous les autres miracles rapportés dans les livres saints, et que ces faits sont véritablement arrivés.

Les sophismes des incrédules ont donné lieu à quelques théologiens de demander si un miracle ne peut pas être l'effet d'une *loi inconnue* de la nature, et de subtiliser très-inutilement sur cette question; ils s'en seraient épargné la peine, s'ils étaient convenus des termes.

(2275) *Questions sur l'Encyclop.*, article *Miracle.*

§ XI.

Qu'est-ce qu'une loi de la nature.

Qu'entend-on par une *loi* de la nature? quelle en est la source? La volonté de Dieu. Lorsqu'il arrive une exception à cette loi, quel en est le principe? La volonté de Dieu. C'est en vertu de la volonté du Créateur, que le soleil paraît régulièrement sur l'horizon pendant douze heures plus ou moins; c'est encore en vertu de sa volonté que le soleil y a paru une fois pendant vingt-quatre heures, à la parole de Josué. Par un effet de la volonté générale et constante de Dieu, le jour ordinaire est d'environ douze heures; par l'effet d'une volonté particulière, le jour du combat de Josué fut de vingt-quatre heures. Nous appelons la première volonté *une loi de la nature*, parce qu'elle est constante, qu'il en résulte des effets uniformes, réguliers, qui se succèdent depuis six mille ans, qui ont été vus et connus comme tels. Pouvons-nous appeler de même une volonté momentanée, qui a produit un phénomène unique, contraire à ce qui avait été vu et observé depuis la création? Il nous paraît que cette seconde volonté est *une exception* ou une dérogation à la loi, et que l'on ne peut la nommer *loi inconnue* sans abuser du langage et confondre toutes les notions.

La volonté de Dieu n'est regardée comme *loi de la nature* qu'autant que les hommes en ont vu et connu les effets et l'observation par expérience, c'est-à-dire, par le témoignage constant de leurs sens : tout ce qui arrive de contraire à cette marche ordinaire n'est plus censé l'effet de cette volonté générale; c'est une exception ou l'effet d'une volonté particulière.

Le terme de *loi*, dans la nature, est évidemment emprunté des lois humaines. Ce que le législateur a établi pour être l'usage constant et ordinaire de la société, est sans doute l'objet de la loi ; lorsqu'il juge à propos d'y faire une exception dans un cas particulier, quand même il l'aurait annoncé d'avance, ce n'est plus l'effet de la loi, mais d'une volonté particulière; ce n'est point une loi nouvelle, contraire à la première, mais une dérogation. Pourquoi porter dans l'examen des lois de la nature un langage qui paraîtrait absurde quand on parle des lois morales ou civiles?

Un phénomène nouveau, tel que l'électricité ou la renaissance des têtes de limaçons, n'est pas un miracle, quoiqu'il n'ait pas été vu et observé autrefois, parce qu'il n'est pas contraire a ce qui a été vu et observé. Ce phénomène est constant aussi bien que les autres, il se renouvelle toutes les fois que l'on réitère les expériences avec les mêmes précautions; il n'en est pas de même d'un miracle.

Il est donc impossible qu'il y ait dans la nature une loi inconnue, contraire aux lois connues; alors celles-ci ne seraient plus des lois; il est absurde qu'un Dieu sage ait

établi dans la nature des *lois*, c'est-à-dire, des *volontés générales* contradictoires, connues ou inconnues. Que dirait-on d'un législateur qui porterait en même temps deux lois générales opposées, dont l'une détruirait l'autre? De même qu'en fait de lois humaines une dérogation faite à la loi, dans un cas singulier et pour de bonnes raisons, n'est pas une contradiction; ainsi dans la nature, lorsque Dieu déroge à une loi générale, par une volonté particulière et pour de justes causes, ce n'est pas non plus une contradiction, ce n'est pas même un changement de volonté, puisque le cas est prévu et résolu de toute éternité, aussi bien que la loi.

On allègue un passage de saint Augustin, qui dit que les miracles ne se font point contre la nature, mais contre la connaissance ou l'expérience que nous avons de la nature : *Miracula non fiunt contra naturam, sed contra quam nota est natura* (2276). Origène l'avait déjà dit, et nous le pensons de même. Un miracle n'est point contraire à la volonté par laquelle Dieu a réglé le cours de la nature, parce qu'en le réglant il a prévu et voulu le cas particulier dans lequel il trouverait bon d'y déroger. Une dérogation à la loi, faite par le législateur lui-même, n'est certainement pas contraire à la volonté de ce législateur. C'est ainsi que s'en explique saint Augustin : *Quomodo est contra naturam quod fit Dei voluntate, cum voluntas tanti utique Conditoris conditæ cujusque rei natura fit?* Mais saint Augustin n'a point appelé *loi inconnue* de la nature une volonté qui déroge à la loi ou à la volonté générale qui a réglé le cours de la nature.

Abuser des termes, confondre les notions, est une faute que doivent éviter les apologistes de la religion; tous les sophismes des incrédules ne sont fondés que sur cet abus.

§ XII.

Première objection : Un miracle prouverait que Dieu est changeant ou impuissant.

Sans prévoir les conséquences, sans se mettre en peine des contradictions, ces derniers ont répété les objections de Spinosa contre les miracles. Ce mauvais raisonneur ne fonde ses arguments que sur le système absurde dont il est l'auteur. Selon lui, il n'y a qu'une seule substance; l'étendue et la pensée en sont deux attributs, et cette substance est Dieu : les lois de la nature sont donc l'essence même de Dieu; elles sont éternelles et immuables; tous les phénomènes en sont une conséquence nécessaire (2277). Il n'y a point d'agent dans la nature, tous les êtres sont passifs; l'univers n'est qu'une chaîne de causes et d'effets nécessaires qui remonte à l'infini. Nous avons fait voir que ce rêve n'est appuyé que sur des équivoques.

Première objection. Selon Spinosa et ceux qui l'ont copié, les miracles seraient de la part de Dieu une marque de changement et d'impuissence.

« Il s'ensuivrait, dit-il, que Dieu aurait créé une nature si impuissante et dont les lois seraient si stériles que, pour la conserver et faire réussir toutes choses à sa volonté, il serait souvent obligé de l'aider d'un nouveau secours. L'Ecriture même nous enseigne que les lois de la nature sont inviolables (2278). » L'auteur du *Dictionnaire philosophique* est de même avis. « Un miracle, selon lui, est la violation des lois mathématiques, divines, immuables, éternelles. Par ce seul exposé, un miracle est une contradiction dans les termes. Il est impossible que l'être infiniment sage ait fait des lois pour les violer. Il ne pourrait déranger sa machine que pour la faire mieux aller. Quelle raison le porterait à défigurer, pour quelque temps, son propre ouvrage? Il est absurde de supposer que Dieu n'a pas pu parvenir par la fabrique de l'univers, par ses décrets, par ses lois éternelles, à remplir un certain dessein, et qu'il est forcé de les déranger pour venir à bout de son projet.... Attribuer à Dieu des miracles, c'est lui dire : Vous êtes un être faible et inconséquent (2279). »

Réponse. Tous nos philosophes n'ont pas pensé de même. « Dieu peut-il faire des miracles? demande l'auteur d'*Emile*; c'est-à-dire peut-il déroger aux lois qu'il a établies? Cette question, sérieusement traitée, serait impie, si elle n'était absurde. Ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement que de le punir; il suffirait de l'enfermer. Mais aussi quel homme a jamais douté que Dieu pût faire des miracles? Il fallait être Hébreu pour demander si Dieu pouvait dresser des tables dans le désert (2280). »

L'auteur envoie donc aux Petites-Maisons Spinosa et tous les matérialistes, dont il emprunte néanmoins les objections. Selon lui, il est absurde de douter si Dieu peut faire des miracles; selon eux, il est absurde de supposer que Dieu en peut faire : où en sommes-nous?

Si nous en croyons ces nouveaux Hébreux, un miracle est la violation des *lois mathématiques;* ou ces termes ne signifient rien, ou il s'ensuit que, si Dieu faisait un miracle, deux et deux ne seraient pas quatre. Nous leur serions très-redevables, s'ils avaient bien voulu démontrer cette conséquence. Un miracle déroge pour quelques moments à une *loi physique;* quant aux *lois mathématiques*, nous ne savons pas ce que c'est.

Les *lois physiques* de la nature sont *divi-*

(2276) *De civ. Dei*, l. XXI, c. 8.
(2277) *Traité théologico-polit.*, ch. 6, pag. 153 et suiv.
(2278) *Ibid.*, p. 155. 183.
(2279) *Dict. philos.*, art. *Miracles; Christian. dévoilé*, c. 6, p. 69 et 75; *Philos. de l'hist.*, c. 35, 2; *Lettres à Eugénie*, page 45; *Le bon sens*, § 129, etc.
(2280) *Lettre écrite de la montagne*, p. 87.

nes, puisque c'est Dieu qui les a établies; mais il les a établies librement; il pouvait mettre dans la nature un ordre différent et des lois contraires à celles que nous voyons; il peut donc encore y déroger pour des raisons sages. Les lois physiques ne sont point *immuables* dans le même sens que les lois morales; Dieu ne pourrait violer celles-ci sans déroger à ses perfections infinies, dont ces lois sont une conséquence nécessaire: les lois physiques, au contraire, sont un effet de la volonté de Dieu, libre et indépendante: il a fait le monde tel qu'il est, parce qu'il l'a voulu, et il ne tenait qu'à lui de le construire autrement. Les lois physiques ne sont donc *immuables* qu'à l'égard des créatures qui n'ont pas le pouvoir de les changer; elles ne le sont point à l'égard de Dieu, qui en est toujours le maître. S'il y a une vérité clairement établie dans l'Ecriture sainte, c'est que Dieu a le pouvoir de faire des miracles et qu'il peut le communiquer aux hommes.

Les lois physiques sont *éternelles* dans ce sens, que Dieu les avait prévues et résolues de toute éternité; mais elles n'ont eu leur exécution qu'à la création du monde. Dieu a prévu de même et a résolu de toute éternité les miracles, ou les interruptions qu'il se proposait de faire à ces lois dans la suite des siècles; il n'est donc pas vrai que Dieu, en faisant des miracles, ait changé de dessein ou de projet, qu'il soit inconstant ou inconséquent. Lorsqu'un homme forme le dessein d'aller à Paris, et en même temps de s'écarter de la route à tel endroit pour la regagner ensuite, il ne dérange rien dans son dessein d'arriver à Paris.

On parle très-improprement, quand on dit qu'un miracle viole, dérange, interrompt, change, bouleverse les lois de la nature; il ne fait que suspendre l'effet particulier d'une de ces lois, le reste de l'univers continue sa marche comme auparavant. Lorsque Dieu sépara les eaux de la mer Rouge, et les tint suspendues comme deux murs, à droite et à gauche, pour donner passage aux Israélites, les eaux, partout ailleurs, ne perdirent ni leur niveau ni leur fluidité. Il est donc faux que par ce miracle Dieu ait dérangé sa machine, ni défiguré son propre ouvrage: toutes ces expressions des incrédules ne sont qu'un abus des termes.

§ XIII.

Sans miracle, Dieu peut faire tout ce qu'il veut.

Mais sans toucher aux lois de la nature, sans en suspendre l'effet, sans avoir recours à aucun miracle, Dieu ne peut-il pas persuader aux hommes et leur faire vouloir tout ce qui lui plaît (2281)?

Réponse. Nous avons déjà montré que, quand il est question d'un fait qui n'est pas sensible, ou d'une volonté à laquelle les passions humaines s'opposent, Dieu ne peut, sans miracles, les persuader unanimement à une grande multitude de peuple. Déterminer deux millions d'hommes à croire que Moïse est l'envoyé de Dieu, que ses lois sont la volonté de Dieu, sans qu'aucun signe extérieur le prouve, ce serait un miracle sans doute, mais miracle contraire à la sagesse divine.

1° Selon le cours de la nature, une multitude d'hommes ont des opinions, des préjugés, des inclinations, des intérêts différents; les déterminer tous au même instant à recevoir, d'un concert unanime, une doctrine, des lois, une police qu'ils n'avaient jamais connues, ce serait un plus grand prodige que les plaies d'Egypte et le passage de la mer Rouge. Qu'un homme change d'opinion et de volonté par une suite d'événements, de motifs, de réflexions, c'est la marche ordinaire de l'humanité; qu'un peuple entier se trouve métamorphosé subitement, croie ce qu'il ne croyait pas, veuille ce à quoi il ne pensait pas, suive une impulsion générale, sans aucun motif sinsible; cela n'est plus dans la nature. Il y a des lois pour les esprits aussi bien que pour les corps; lorsque Dieu déroge aux unes ou aux autres, c'est toujours un miracle.

2° Une pareille révolution dans les esprits et dans les cœurs, opérée sans aucun motif visible, serait indigne de Dieu; il donnerait à tout un peuple une persuasion unanime, qui ne serait fondée sur rien, qui ressemblerait à l'enthousiasme et à la folie. Dieu ne fait point usage de sa puissance pour rendre insensés deux millions d'hommes. Si les Israélites avaient reçu Moïse comme envoyé de Dieu, sans qu'il eût prouvé sa mission par aucun miracle palpable, nous serions en droit de dire que la tête leur a tourné, que leur crédulité a été un trait de fanatisme. Un incrédule même en est convenu (2282).

Au lieu de faire des miracles, dit un autre, Dieu pouvait parler lui-même? (2283). Mais est-il selon le cours de la nature que Dieu nous parle immédiatement lui-même? S'il le faisait, comme il l'a fait aux Israélites sur le mont Sinaï, ce serait un miracle. Encore faudrait-il des signes extérieurs pour nous convaincre que c'est Dieu qui nous parle, et non la tête qui nous tourne.

§ XIV.

Deuxième objection : Un miracle ferait douter de la Providence.

Deuxième objection. « Les miracles, loin de prouver l'existence de Dieu et sa providence, nous en feraient plutôt douter; l'ordre constant de la nature est la plus forte démonstration de cette vérité (2284). C'est cet ordre inaltérable qui montre mieux l'Etre

(2281) *Emile*, t. III, p. 130; *Christianisme dév.*, page 75; *Militaire philosophe*, chap. 8, page 102; *IIe Lettre à Eugénie*, page 45; *Esprit du Judaïsme*, etc.

(2282) MORGAN, *Moral philosopher*, tome I, page 248.

(2283) *Le bon sens*, § 126.

(2284) SPIN., *Traité théologico-polit.*, ch. 6, pag. 158, 162.

suprême; s'il arrivait beaucoup d'exceptions, je ne saurais plus qu'en penser : pour moi, je crois trop en Dieu, pour croire à tant de miracles si peu dignes de lui (2285). Si je voyais le soleil s'arrêter, si tous les morts résuscitaient, si toutes les montagnes allaient de compagnie se jeter dans la mer, le tout pour prouver quelque vérité importante, je me ferais manichéen, je dirais qu'il y a un principe qui défait ce que l'autre fait (2286). Quelque frappant que pût être un tel spectacle, je ne voudrais pour rien au monde en être le témoin, car que sais-je ce qu'il en pourrait arriver? Au lieu de me rendre crédule, j'aurais grand peur qu'il ne me rendît fou (2287). »

Réponse. Philosophes, rassurez-vous, Dieu ne fait point de miracles pour ceux qui en ont peur.

L'ordre constant de la nature donne lieu aux matérialistes de conclure que tout est nécessaire : donc les miracles peuvent leur démontrer qu'il y a une providence. Les polythéistes jugeaient que les différentes parties de la nature étaient des dieux : donc leur marche interrompue au nom d'un seul Dieu, démontrait l'erreur du polythéisme.

On nous dit que si tous les miracles de la Bible étaient vrais, il est impossible qu'il soit encore resté des incrédules sur la terre; cependant en voici qui déclarent que s'ils voyaient des miracles, ils se feraient manichéens ou deviendraient fous, plutôt que de devenir crédules : ils vérifient donc par leur exemple l'incrédulité des anciens, malgré les miracles.

Mais l'auteur d'*Emile* se réfute lui-même. « Qu'un homme, dit-il, vienne nous tenir ce langage : Mortels, je vous annonce la volonté du Très-Haut, reconnaissez à ma voix celui qui m'envoie. J'ordonne au soleil de changer sa course, aux étoiles de former un autre arrangement, aux montagnes de s'aplanir, aux flots de s'élever, à la terre de prendre un autre aspect : à ces merveilles qui ne reconnaîtra pas le maître de la nature? Elle n'obéit point aux imposteurs (2288). » Dans la même page, il dit que c'est l'ordre inaltérable de la nature qui montre le mieux l'Etre suprême; ensuite, à la vue de cet ordre troublé par des miracles, il demande qui ne reconnaîtra pas le maître de la nature. Ici il déclare qu'à cet aspect, loin de reconnaître le maître de la nature, il craindrait de devenir fou. Cela pourrait arriver sans miracle.

A la vérité, la nature, bouleversée sans motif, est une supposition très-absurde; mais ce n'est pas ainsi que Dieu a fait des miracles. Ceux de Moïse ont fondé la religion juive, ceux de Jésus-Christ et des apôtres ont établi le christianisme : les uns et les autres ont fait connaître le vrai Dieu, ont démontré l'absurdité du polythéisme et des systèmes d'athéisme, ont servi à instruire et à corriger les hommes. Ce dessein nous paraît assez important; Dieu l'a exécuté non en bouleversant la nature, mais en suspendant pour quelques moments quelques-unes de ses lois.

Selon quelques-uns de nos adversaires, Dieu ne peut point faire de miracles, même pour convertir le monde entier; d'autres disent que, s'il en faisait pour eux, ils croiraient; d'autres déclarent qu'ils ne croiraient pas, qu'ils sont plus sûrs de leur jugement que de leurs yeux (2289), qu'ils deviendraient fous, etc. Que veulent-ils? Disputer, s'aveugler, déraisonner. Dieu ne s'y oppose point; mais s'il les rendait sages, ce serait un très-grand miracle.

§ XV.

Troisième objection : Nous ne connaissons pas toutes les forces de la nature.

Troisième objection. Nous ne connaissons pas toutes les forces de la nature; les anciens prenaient pour miracles tous les faits qu'ils n'avaient pas encore vus, et dont ils ne pouvaient rendre raison : l'on peut expliquer par des causes naturelles la plupart de ceux qui sont racontés dans l'Ecriture. Elle parle aux Juifs selon leurs préjugés; souvent elle attribue à l'action immédiate de Dieu les phénomènes purement naturels (2290).

Puisqu'un miracle est une exception aux lois de la nature, pour en juger, il faut connaître toutes ces lois; car une seule qu'on ne connaîtrait pas pourrait, en certain cas inconnus aux spectateurs, changer l'effet de celle qu'on connaîtrait. Soit donc qu'il y ait des miracles, soit qu'il n'y en ait pas, il est impossible au sage de s'assurer que quelque fait que ce puisse être en est un (2291).

Réponse. Nouvelle contradiction. L'auteur d'*Emile* définit le miracle un changement *sensible* dans l'ordre de la nature, une exception réelle et *visible* à ses lois; il décide que Dieu peut en faire, et qu'à cette vue on doit reconnaître le maître de la nature (2292). Ensuite il soutient qu'un miracle ne peut jamais être distingué avec certitude d'un fait naturel, ne peut par conséquent jamais être *visible* ni *sensible*, encore moins faire reconnaître le maître de la nature. En commentant Spinosa, il en a fidèlement copié toutes les contradictions.

Quelque bornée que soit pour nous la connaissance des lois et des forces de la nature, nous savons certainement que par une seule parole, par un seul acte de sa volonté, par un simple attouchement, un homme ne guérira pas les malades, ne ressuscitera pas

(2285) *Emile*, t. III, p. 134.
(2286) *Dictionnaire philosophique*, article *Miracles.*
(2287) *IIIe Lettre écrite de la montagne*, page 94.
(2288) *Emile*, t. III, p. 134.
(2289) *Pens. phil.*, n. 50.
(2290) SPINOSA, ch. 6, pag. 156, 166, 168, 173, 175.
(2291) *Emile*, tome III, page 132; *Troisième lettre écrite de la montagne*, p. 89 et 100.
(2292) *Emile*, t. III, p. 133; *IIIe lettre écrite de la montagne*, p. 87.

les morts, ne divisera pas les mers, etc.; qu'il n'y a aucune loi possible dans la nature qui puisse l'en rendre capable : 1° parce qu'une telle loi donnerait atteinte aux lois morales; nous l'avons prouvé. 2° Parce qu'un homme revêtu de ce pouvoir serait l'arbitre du sort et de la croyance de tout le genre humain; Dieu ne peut pas le permettre. 3° Une prétendue loi inconnue, qui n'agirait qu'à la volonté et au gré d'un homme, n'est plus une *loi*, mais une exception ou une suspension préméditée des autres lois. Il ne faut point abuser ainsi des termes.

Le doute sur ce que peuvent opérer des lois inconnues n'a lieu que dans le système des matérialistes, qui n'admettent ni Dieu ni providence : dans cette hypothèse, il n'y a plus rien de certain dans la nature ; nous l'avons démontré ailleurs.

Il est faux que les Juifs aient pris pour des miracles tous les phénomènes qu'ils ne pouvaient pas expliquer. Jamais ils n'ont prétendu expliquer la génération des animaux, le cours des astres, les effets du tonnerre, etc.; ils les ont attribués à Dieu comme auteur de la nature, sans les prendre néanmoins pour des miracles. Mais ont-ils dû regarder la production des mouches en Egypte, à la parole de Moïse, comme une génération ordinaire; la mort des premiers-nés comme une contagion naturelle; la séparation des eaux de la mer Rouge comme un effet des lois physiques; la manne du désert comme une production commune de la nature? Spinosa, pour prouver sa thèse, devait essayer d'expliquer tous ces phénomènes par des causes naturelles.

§ XVI.

Il n'est pas vrai que tout fut miraculeux pour les Juifs.

Lorsque l'Ecriture, dit-il, assure que Dieu, par des prodiges, a prouvé aux Egyptiens qu'il est le Seigneur et le maître de toutes choses, cela signifie qu'ils étaient si grossiers, et tellement préoccupés, qu'ils avaient besoin de ces sortes de signes. Souvent elle attribue à une inspiration de Dieu la conduite ordinaire de l'humanité; souvent le récit des écrivains sacrés est en style poétique ; toutes les circonstances sont exagérées, et quelques-unes sont supprimées; s'il s'en trouve quelqu'une qui soit visiblement contraire aux lois de la nature, il ne faut pas douter qu'elle n'y ait été ajoutée par des mains sacriléges (2293).

L'auteur d'*Emile* applique aux miracles de Jésus-Christ ce langage impie et absurde (2294). Selon nos adversaires, les écrivains sacrés ont été tous, ou des ignorants qui pensaient et parlaient comme le peuple, ou des fourbes qui ont menti pour une bonne fin, quand ils ont parlé des miracles.

Mais Moïse n'était point un ignorant, ses écrits en font foi : or c'est lui qui cite ses propres miracles, qui en prend les Juifs à témoins, qui veut que l'on en conserve l'histoire, qui institue des cérémonies pour en perpétuer le souvenir : il les donne pour preuve de sa mission divine. S'il a exagéré les circonstances, s'il a donné des prestiges ou des faits naturels pour des vrais miracles, c'est un imposteur et un scélérat qui a profané le nom de Dieu, qui s'est joué de la religion, qui a profité de la stupidité de sa nation pour s'en rendre le maître. Dieu a-t-il pu se servir d'un tel monstre pour se faire connaître aux Juifs? On doit dire la même chose des écrivains du Nouveau Testament.

Encore une fois, c'est à nos adversaires d'expliquer tous ces faits par des causes naturelles : une verge changée en serpent; des insectes créés par une parole ; l'eau d'un fleuve changée en sang; l'Egypte ravagée par des fléaux, à la réserve de la terre de Gessen; tous les premiers-nés frappés de mort, à l'exception de ceux des Israélites ; les eaux de la mer divisées et élevées comme un mur à droite et à gauche; la manne qui tombe pendant quarante ans, excepté le jour du sabbat, etc. Est-ce par stupidité que les Egyptiens et les Juifs ont pris tout cela pour des miracles?

Quand ç'auraient été des événements naturels, Moïse ne pouvait les prédire d'avance, en déterminer le jour et l'heure, et fixer l'étendue et la durée, les faire cesser à volonté.

Enfin, toute cette scène était prévue et annoncée depuis quatre cents ans; les hébreux s'y attendaient; elle a donné naissance à leur religion et à leur législation; elle a préparé de loin l'avénement du Messie et du christianisme. Ou tout est fabuleux, ou tout est vrai; une main sacrilége n'a pu y toucher sans tout altérer et tout détruire.

§ XVII.

Quatrième objection : Dieu n'agit point pour quelques particuliers.

Quatrième objection. Il est impossible de concevoir que Dieu travaille pour quelques particuliers, et non pour tout le genre humain; encore le genre humain est-il bien peu de chose. N'est-ce pas la plus absurde de toutes les folies, d'imaginer qu'en faveur de trois ou quatre centaines de fourmis qui rampent sur un petit amas de fange, Dieu intervertit le jeu éternel des ressorts immenses qui font mouvoir l'univers (2295) ?

Il est encore plus absurde que Dieu se soit révélé à la horde juive, pendant qu'il a laissé dans l'ignorance les Egytiens, les Chaldéens, les Indiens, les Chinois, etc. Toute révélation particulière serait un trait de partialité, d'injustice, de malignité ; elle supposerait que Dieu a mis le salut à portée d'une seule nation et qu'il en a exclu toutes les autres (2296).

(2293) SPIN., ch. 6, p. 166 et suiv.; MORGAN, t. I, p. 250; *Christian. dévoilé*, c. 6, p. 66.
(2294) *IIIe lettre écrite de la montagne.*

(2295) *Dictionnaire philosophique*, art. *Miracle.*
(2296) *Le bon sens*, § 124; *Syst. de la nat.*, t. II, c. 4, p. 119.

Celui qui se choisit un seul peuple et proscrit le reste du genre humain n'est pas le père commun de tous les hommes. Y aurait-il de l'équité à ne donner pour toutes lettres de créance à un prétendu envoyé que quelques signes particuliers faits devant peu de gens obscurs, et dont tout le reste des hommes ne saura jamais rien que par ouï-dire? Dieu, dit-on, a parlé aux hommes: pourquoi donc n'en ai-je rien entendu? Pourquoi faut-il des intermédiaires entre Dieu et moi? Est-il simple, est-il naturel que Dieu ait été chercher Moïse pour parler à Jean-Jacques Rousseau (2297)?

Réponse. Concert admirable entre nos adversaires! L'un pense que le genre humain ne vaut pas la peine que Dieu s'en occupe; l'autre se croit un être assez important pour que Dieu soit obligé de lui parler. Celui-ci juge qu'il y a de la folie à douter si Dieu peut faire des miracles; celui-là soutient qu'il y en a d'imaginer que Dieu intervertit le jeu de l'univers. Un déiste se fâche, lorsque Dieu fait plus de bien à tel homme qu'à tel autre; et lui-même croit avoir reçu de Dieu plus d'intelligence et de connaissance de la vérité que les autres hommes.

1° Par les miracles de Moïse, Dieu n'a point dérangé le jeu des ressorts de l'univers, il n'a fait que suspendre, pour quelques moments, l'effet de quelques-unes de ses lois; ce jeu n'est point éternel, il a commencé à la création. Quand le genre humain ne vaudrait pas mieux que la race des fourmis, Dieu a voulu en être le père; il n'est donc pas plus indigne de lui de l'instruire que de lui donner l'être.

Lorsque l'homme oublie Dieu, son créateur et son père, abuse du tableau même de la nature pour se forger des divinités chimériques, méconnaît les devoirs les plus sacrés de la morale, il n'est point encore indigne de Dieu d'en avoir pitié, de prendre le remède dans la source même du mal, d'interrompre, pour quelques moments, cet ordre physique auquel l'homme ne fait plus attention, ou dans lequel il ne trouve plus qu'un piége pour s'égarer. Quoique cet aveuglement soit volontaire et inexcusable, il n'est jamais indigne de la bonté infinie de faire miséricorde.

Voilà ce que Dieu a fait. En parlant des plaies d'Egypte, il dit: *Alors les Egyptiens sentiront que je suis le Seigneur... J'exercerai mes jugements même sur les dieux de l'Egypte.* Pharaon le reconnut pour quelques moments: *Le Seigneur est juste*, dit-il, *mon peuple et moi sommes des impies* (2298). Dieu déclare par Ezéchiel, que s'il a fait des miracles en Egypte et ailleurs, c'est pour la gloire de son nom, et pour apprendre à tous les peuples qu'il est le Seigneur (2299). Et l'on vient nous dire qu'il n'a travaillé que pour la horde juive!

(2297) *Emile*, t. III, p. 130, 135, 138; *Lettre à M. de Beaumont*, p. 101.

(2298) *Exod.* VII, 5; IX, 27; XII, 12.

§ XVIII.

Dieu n'a-t-il rien fait pour toutes les nations?

Pourquoi n'en a-t-il pas fait autant chez les Indiens, chez les Chinois, etc.? Ces questions, toujours renaissantes, sont absurdes. 1° Tant qu'il y aurait sur la terre une seule peuplade à laquelle Dieu n'aurait pas fait les mêmes grâces, la même difficulté reviendrait. 2° Nous ignorons en quel état étaient pour lors les Indes et la Chine: comment saurions-nous ce que Dieu y a fait ou n'y a pas fait? 3° Pourquoi Dieu a-t-il fait naître des philosophes chez les Chinois, chez les Indiens, chez les Grecs et chez les Romains, et qu'il n'en a point fait paraître chez les Lapons, ni chez les Américains? C'est aux déistes de nous l'apprendre.

En se révélant aux Juifs, Dieu n'a point ôté aux autres peuples la raison, la conscience, le spectacle de l'univers, les soins journaliers de sa providence; il n'a tenu qu'à eux de le reconnaître par là, de l'adorer, d'obtenir par leurs hommages des lumières et des secours plus abondants. Il n'est donc pas vrai qu'il les ait proscrits, qu'il ait mis le salut hors de leur portée, qu'il les en ait exclus, qu'il les ait destinés au feu éternel. Tous ces blasphèmes sont formellement contraires au texte des livres saints (2300).

Dieu n'a point ordonné à toutes les nations d'obéir à Moïse, puisque sa loi n'était destinée qu'aux Juifs; il suffisait aux autres nations de suivre la loi de nature; Job n'en connaissait point d'autre. Cela suffit encore à tous les peuples qui n'ont pu avoir aucune connaissance de la révélation: Dieu accorderait à leur fidélité des moyens de salut plus puissants.

Pourquoi faut-il des intermédiaires entre Dieu et moi? Parce que la révélation est un fait: or un fait ne peut se prouver que par des témoignages et des monuments. *Il ne tenait qu'à Dieu de me parler à moi-même.* Assurément; mais Dieu n'est pas obligé de faire tout ce qu'il vous plaira d'exiger: il a voulu que l'instruction fût publique et commune, parce qu'il veut que la religion soit un lien de société. *J'aurais été plus à l'abri de la séduction.* Cela est faux. Quelles que soient les leçons naturelles ou surnaturelles que Dieu nous donne, aucune ne fait violence à notre liberté; nous sommes toujours les maîtres d'y résister: en ce sens, aucune ne nous met à l'abri de la séduction, ni des passions qui en sont la cause.

§ XIX.

Cinquième objection: L'évidence n'a pas besoin de miracles.

Cinquième objection. « La vérité et l'évidence n'ont pas besoin de miracles. N'est-il pas surprenant que la Divinité trouve plus facile de déranger l'ordre de la nature que d'enseigner aux hommes des vérités claires, propres à les convaincre, capables d'arra-

(2299) *Ezech.* XX, 9 et 22.

(2300) V. ci-après, c. 5, art. 1, § 2 et 3.

cher leur assentiment? Ce que Dieu veut qu'un homme fasse, il ne le lui fait pas dire par un autre homme, il le lui dit lui-même, il l'écrit au fond de son cœur. Ou l'homme apprendra ses devoirs de lui-même, ou il est dispensé de les savoir (2301). »

Réponse. Tout cela est faux et absurde. S'il y a des vérités claires, évidentes, palpables, c'est l'unité de Dieu, sa providence, l'immortalité de l'âme, les devoirs communs de la morale : où sont les nations qui les aient professés sans erreurs et sans avoir été instruites par la révélation? Les philosophes mêmes les ont souvent méconnues, et, si on voulait les écouter, ils les feraient encore oublier aujourd'hui. Hobbes dit avec raison que, si les hommes y avaient quelque intérêt, ils douteraient des éléments d'Euclyde et les nieraient (2302). Les déistes ont-ils démontré d'ailleurs que Dieu ne peut nous enseigner aucune vérité, à moins qu'elle ne soit aussi évidente que les éléments de géométrie?

Si l'homme doit tout apprendre de lui-même, il faut supprimer toute instruction, toute éducation, brûler tous les livres, laisser croître les enfants comme des bêtes, jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de les instruire lui-même, et d'écrire leurs devoirs au fond de leur cœur. Dans ce cas, de quoi s'avisent les déistes de vouloir endoctriner leurs semblables? Dispenser un ignorant d'apprendre des autres hommes ce qu'il ne sait pas, c'est canoniser la stupidité volontaire et l'opiniâtreté.

Dieu, qui connaissait mieux que les philosophes les besoins de l'humanité, a multiplié les moyens d'instruction; non-seulement il parle à tous les hommes par la raison, par la conscience, par les leçons de leurs pères, mais il a instruit les premiers hommes par une révélation immédiate : il l'a renouvelée à Noé, à Abraham, à Moïse, à la nation entière des Hébreux; il l'a rendue encore plus éclatante et plus universelle par Jésus-Christ. Parce que tous les hommes n'ont pas profité de ce bienfait, les incrédules n'en veulent point; ils soutiennent que Dieu n'a jamais parlé, parce qu'ils sont bien résolus de ne pas l'entendre; dès qu'il y a eu des incrédules, des brutaux, des opiniâtres, ils jugent qu'il est beau de les imiter.

§ XX.

Sixième objection : Toutes les histoires sont pleines de prodiges.

Sixième objection. Les histoires de toutes les nations sont aussi remplies de prodiges que d'événements naturels : les Egyptiens, les Indiens, les Chinois, prétendent en avoir vu; selon les Parsis, Zoroastre a prouvé sa mission par des miracles; les auteurs grecs, les écrivains de Rome en racontent de toute espèce. Nommez-moi un peuple chez lequel il ne se soit pas passé des prodiges incroyables, surtout dans des temps où l'on savait à peine lire et écrire? Si l'on tenait pour vrais tous les prodiges que le peuple et les simples disent avoir vus, chaque secte serait la bonne; le plus grand des miracles serait que là où il y a des fanatiques persécutés il n'y eût point de miracles (2303). Faut-il discuter tous ces faits pour savoir quels sont les véritables, ou peut-on les rejeter tous sans examen? Le premier de ces partis est impossible aux trois quarts et demi des hommes; le second nous autorise à ne faire pas plus de cas des miracles des Juifs que de ceux des autres peuples.

Réponse. L'examen des prodiges racontés par les différentes nations n'est pas nécessaire aux trois quarts et demi des Chrétiens; il leur suffit de savoir que les miracles qui fondent leur croyance sont munis de toutes les preuves dont les faits importants sont susceptibles, et poussés au plus haut degré de certitude morale. De même tout Juif sans exception a pu avoir une certitude entière et complète des miracles de Moïse. C'est assez pour le commun des fidèles. Un homme convaincu de la vérité par des preuves solides n'a pas besoin d'être instruit des fondements de l'erreur. Pour croire fermement l'existence de Dieu, il n'est pas nécessaire de connaître les objections des athées; pour être sûr du témoignage de nos sens, nous ne sommes pas obligés de résoudre les sophismes des pyrrhoniens.

C'est l'affaire des théologiens et des apologistes de la religion d'examiner les titres des fausses révélations, d'en discuter les preuves, de répondre aux objections. Cette opération n'est pas aussi épineuse que les incrédules le prétendent; entre les miracles de la Bible et les autres, il y a des différences essentielles et très-aisées à saisir; nous le verrons dans un moment.

En exagérant les difficultés de l'examen, les déistes ne satisfont point à une question très-importante. De quel moyen Dieu pouvait-il se servir pour détromper et convertir les idolâtres? De la raison? Elle parlait depuis le commencement du monde, et aucun peuple ne l'écoutait. Des leçons des philosophes? Ils avaient donné leur sanction à toutes les erreurs populaires, et il n'y avait pas deux sectes qui fussent d'accord. D'une inspiration uniforme à laquelle personne ne résistât? Elle aurait ressemblé à une impulsion machinale, n'aurait plus laissé aucun lieu au mérite ni à la liberté. Ce n'est point ainsi que l'homme doit embrasser la vérité et la vertu.

§ XXI.

Différence entre ces prodiges et les vrais miracles

De la multitude de miracles racontés chez

(2301) *Christ. dév.*, c. 6, p. 74; *Milit. phil.*, c. 8, p. 102; *Emile*, t. II, p. 162; t. III, p. 151; *Phil. de l'hist.*, c. 53.

(2302) *Système de la nature*, t. II, ch. 4, p. etc. 127.

(2303) *Dict. phil.*, art. *Miracles*; *Emile*, t. III, p. 154; *Christ. dévoilé*, c. 6, p. 65; Tindal, Morgan,

toutes les nations, il s'ensuit seulement que toutes ont été convaincues qu'il y a un maître souverain de la nature, qui en suspend les lois quand il lui plait, qu'il se sert des miracles pour instruire les hommes : cette idée leur est-elle venue par hasard? Si les erreurs en ce genre rendent tous les miracles nuls, il faut soutenir de même qu'il n'y a point de vrais remèdes, puisqu'il y en a de falsifiés; point de monnaie véritable, dès qu'il s'en trouve quelquefois de fausse; point de monument incontestable, puisqu'on a su en supposer, point d'histoire authentique depuis qu'il se fait des romans, point de discours sincères, puisqu'il y a des imposteurs et des hypocrites.

La question est de savoir si, entre les miracles de la vraie religion et ceux des fausses, il n'y a pas des différences essentielles et palpables. Or il y en a. 1° Les prodiges des païens ne sont point attestés par des témoins oculaires, ils n'ont point été faits en présence de gens intéressés à les contester. 2° La plupart sont des phénomènes naturels, dont les spectateurs ne connaissaient pas la cause; nous le voyons par le récit des historiens, et un savant critique l'a démontré (2304). 3° Plusieurs sont absurdes, indécents, indignes de Dieu, et ne pouvaient produire aucun bien. 4° Aucun n'a été opéré directement pour confirmer une doctrine ou une morale annoncée au nom de Dieu. 5° Ils ne sont prouvés par aucun monument qui remonte à leur date, par aucun effet qu'ils aient produit, par aucune institution à laquelle ils aient donné lieu. 6° Ce sont des événements isolés qui ne tiennent à rien, qui n'ont été ni prédits d'avance, ni liés à des événements postérieurs. Nous montrerons des caractères tout opposés dans les miracles de Moïse et dans ceux de Jésus-Christ.

Ces miracles n'ont point été faits chez des peuples qui ne savaient ni lire ni écrire. Les Egyptiens, sous les yeux desquels ont été opérés ceux de Moïse, étaient le peuple le plus instruit qu'il y eût pour lors; la magie même qu'on leur a reprochée atteste qu'ils avaient quelques connaissances de physique, de médecine, d'histoire naturelle et d'astronomie. De leur côté, les Hébreux savaient lire et écrire; Moïse avait fait son histoire pour eux; chaque particulier était obligé de la savoir et de la copier. La Palestine ne fut jamais un pays d'ignorance; les Chananéens ou Phéniciens qui l'habitaient ont été les premiers négociants. Il est exactement vrai de dire que les miracles qui attestent la révélation ont été faits dans les contrées de l'univers où il y avait le plus de connaissances, eu égard à la date des événements.

Il n'y a donc aucune comparaison à faire entre ces miracles et les prodiges prétendus que Celse, Julien et d'autres allèguent en faveur du paganisme.

§ XXII.

Septième objection : Dieu défend d'ajouter foi à un faux prophète.

Septième objection. Dieu défend d'écouter un faux prophète, quand même il ferait des miracles : donc ce n'est pas par là que l'on peut juger si un homme est envoyé de Dieu ou si c'est un imposteur. Il est dit que les magiciens d'Egypte imitèrent les miracles de Moïse, qu'ils changèrent leur verge en serpent, l'eau du Nil en sang, produisirent des grenouilles. Que leur opération fût un prodige réel ou apparent, un miracle ou un prestige, l'effet en était égal, il était impossible aux spectateurs de le discerner. Que faire donc en pareil cas? Examiner la doctrine, revenir au raisonnement, et laisser là les miracles; sinon, après avoir prouvé la doctrine par les miracles, il faudra prouver les miracles par la doctrine : cercle vicieux et absurde, dans lequel Pascal et d'autres sont tombés (2305).

Réponse. Dans le texte du *Deutéronome*, cité par nos adversaires, il n'est point question de miracles. *S'il s'élève au milieu de vous un prophète, ou quelqu'un qui dise qu'il a eu un songe, qui vous présente un signe ou un phénomène, si ce qu'il a prédit arrive, et qu'il vous dise : Allons honorer les dieux étrangers, les dieux que vous ne connaissez pas, vous n'écouterez point ce prophète ou ce rêveur... Il sera mis à mort* (2306). Un songe, un signe, un phénomène, ne sont pas des miracles; le nom de *prophète* est synonyme à celui d'*orateur*. Dieu dit à Moïse : *Aaron sera ton prophète*, c'est-à-dire parlera pour toi (2307). Comment peut-on conclure de là qu'un faux prophète peut faire des miracles?

Supposons-le pour un moment. Dieu, par Moïse, avait fait des miracles éclatants et incontestables pour confirmer son culte et ses lois : donc il ne pouvait plus en faire pour autoriser l'idolâtrie; donc un prétendu prophète, qui tentait d'en faire pour entraîner le peuple au culte des dieux étrangers, était un imposteur et devait être puni. C'est dans ce cas-là seulement que la doctrine, divinement prouvée, peut faire juger des miracles; et il n'y a en cela ni paralogisme, ni cercle vicieux.

Il est faux que les magiciens d'Egypte aient imité parfaitement Moïse, et qu'il n'y ait eu aucun moyen de discerner leurs opérations (2308). Le serpent d'Aaron dévora les leurs : ils ne purent rétablir dans leur état naturel les eaux du Nil changées en sang par Moïse, ni faire périr les grenouilles : loin de faire cesser aucun des fléaux de l'Egypte, ils ne purent pas s'en mettre à couvert, au lieu que Moïse en réglait la

(2304) *Mém. de l'Acad. des inscript.*, in-12, tome VI.

(2305) SPIN., ch. 6, p. 163; *Emile*, t. III, p. 135; *Lettres*, page 101. *A M. de Beaumont*, page 105; *Le bon sens*, § 130 ; *Bible expl.*, p. 206; MORGAN, etc.

(2306) *Deut.* XIII, 1.

(2307) *Exod.* VII, 1.

(2308) MORGAN, t. III, p. 27 et 30.

durée à son gré. Il leur fut impossible de produire des insectes, et ils furent forcés de s'écrier : *Le doigt de Dieu est ici* (2309). Lorsqu'il est dit qu'ils imitèrent Moïse, *fecerunt similiter*, cela signifie évidemment qu'ils l'imitèrent jusqu'à un certain point, et non sans aucune différence.

§ XXIII.

Les magiciens de l'Egypte firent-ils des miracles ?

Y eut-il du surnaturel dans les opérations de ces magiciens? Rien ne le prouve, et la narration insinue le contraire. 1° Ils furent appelés par Pharaon pour changer leurs verges en serpents : ils eurent donc le temps de s'y préparer. Pharaon fut averti d'avance du changement des eaux du Nil en sang, et de l'arrivée des grenouilles : les magiciens eurent donc encore la facilité d'arranger leur manége (2310). 2° Il est dit qu'ils imitèrent Moïse par des enchantements et des pratiques secrètes, *per incantationes et arcana quædam* : ces pratiques pouvaient être des secrets naturels. 3° L'examen de leurs prestiges confirme cette idée.

Enchanter les serpents par des drogues qui leur ôtent le pouvoir de mordre, les manier ensuite sans aucune crainte, est un secret très-commun ; l'on s'en sert encore aujourd'hui pour attraper et transporter les vipères (2311). Dans les Indes, il y a des hommes qui prennent les serpents sans danger, les apprivoisent et leur apprennent à se mouvoir en cadence au son du flageolet (2312). En Egypte, plusieurs les mangent, ne craignent point leur morsure, les saisissent avec intrépidité (2313). Avec ce talent et un peu de souplesse, il était aisé aux magiciens d'Egypte de faire paraître tout à coup un serpent au lieu d'un bâton. Mais le serpent de Moïse dévora ceux des magiciens, ce qui démontre que ce n'était point un serpent enchanté ou affaibli. Tertullien a raison de dire que la vérité de Moïse dévora le mensonge des magiciens (2314).

Donner la couleur de sang à un fleuve entier, en corrompre les eaux par un coup de baguette, en présence de Pharaon et de toute sa suite (2315), c'est un prodige que l'on ne peut opérer par aucune cause naturelle. Imiter ce changement sur une certaine quantité d'eau dans un vase ou dans une fosse, ce n'est plus un miracle ; et il paraît que les magiciens ne firent rien davantage.

Faire sortir du fleuve et de ses divers canaux, en étendant la main, une multitude de grenouilles, suffisante pour couvrir le sol de l'Egypte, les faire mourir ensuite par une prière à Dieu (2316), ce n'est point une opération naturelle. En faire sortir une petite quantité, non pas en étendant la main, mais par des appâts ou par des fils imperceptibles, c'est ce que peut faire un homme adroit avec un peu de préparation. Aussi Pharaon, convaincu de l'impuissance des magiciens, s'adressa à Moïse pour être délivré des grenouilles (2317).

Voilà où se borna leur pouvoir; ils ne purent produire des insectes, parce que l'art n'y a plus de prise, ils s'écrièrent : *Le doigt de Dieu est ici.* On peut donc croire que c'étaient des jongleurs et rien davantage. Si des interprètes respectables en ont jugé différemment, leur opinion ne fait pas loi ; d'autres ont suivi le sentiment que nous proposons (2318).

Entre Moïse et les magiciens, il ne s'agissait pas de doctrine, mais d'un fait, de savoir si le premier était un imposteur ou un envoyé de Dieu : aucune doctrine ne pouvait terminer cette contestation.

§ XXIV.

Huitième objection : Un miracle ne peut prouver une chose impossible.

Huitième objection. Les miracles n'ont été inventés que pour prouver des choses impossibles à croire; ainsi ce sont des choses incroyables, qui servent de preuves à d'autres choses incroyables : mais des merveilles ne prouveront jamais des absurdités ni des dogmes contradictoires. Si donc une révélation prétendue nous inspire des sentiments d'aversion pour nos semblables et de frayeur pour nous-mêmes, si elle nous peint un Dieu colère, jaloux, injuste, partial, cruel, etc., mon cœur ne peut consentir à le reconnaître ; il est plus simple de juger que les miracles sont faux, que de croire qu'une telle révélation vient de Dieu (2319)

Réponse. Il est faux qu'un miracle soit une chose incroyable pour ceux qui en sont les témoins oculaires. Nous avons prouvé que, tout miracle étant un fait sensible, les sens peuvent le constater aussi certainement qu'un fait naturel (2320). Entre ces deux espèces de fait, toute la différence est dans la cause; les sens sont juges du fait et des circonstances, la cause est du ressort de la raison; mais l'ignorance de la cause n'infirme point le témoignage des sens. Ceux qui ont vu pour la première fois de la glace, une éclipse, l'électricité, le magnétisme, la renaissance des têtes de limaçons, etc., ont-ils dû se défier de leurs sens, parce qu'ils n'avaient jamais rien vu de semblable?

Si un fait miraculeux est susceptible de certitude physique pour ceux qui en sont les témoins, il l'est de certitude morale pour les autres hommes; il peut leur être attesté par ceux qui l'ont vu, par les effets qu'il a

(2309) *Exod.* VIII, 19.
(2310) *Exod.* VII, 11 et 17 ; VIII, 2.
(2311) *Quest. sur l'Enclyclop.*, article *Enchantement.*
(2312) *Essais historiques sur l'Inde*, p. 136.
(2313) *Rech. phil. sur les Egyptiens et les Chinois*, t. I, sect. 3, p. 121.
(2314) TERTULL., *lib. de anima*, c. 57.
(2315) *Exod.* VII, 20.
(2316) *Exod.* VIII, 6.
(2317) *Exod.* VIII, 8.
(2318) ORIGÈNE, *contre Celse*, l. II, n. 50.
(2319) *Christ. dév.*, ch. 6, p. 73 ; *Emile*, t. III, p. 137; MORGAN, t. I, p. 92.
(2320) *Dissertation sur les différ. esp. de certit.*, art. 3.

produits, par d'autres faits qui en sont une conséquence nécessaire. A moins que l'on ne se tienne à ces principes, il s'ensuivra qu'un aveugle-né doit nier l'existence des couleurs, les nègres s'inscrire en faux contre celle de la glace, tous les ignorants s'élever contre les phénomènes découverts par les physiciens. Il est bien étrange que nos adversaires donnent plus de poids à l'ignorance qu'à des preuves positives.

Il est faux que les dogmes révélés soient incroyables, lors même qu'ils sont incompréhensibles ; nous avons démontré que Dieu a révélé des mystères, et qu'il nous en révèle actuellement par tous les organes de nos connaissances ; que les sociniens, les déistes, les athées, les matérialistes, toutes les sectes de mécréants sont forcés d'en admettre plus que nous, et de plus incroyables que les nôtres (2321); que la plupart attribuent à la matière des opérations plus miraculeuses que tous les prodiges de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Dans la dissertation sur la certitude, art. 2, § 12, nous avons fait voir que les aveugles-nés sont forcés d'admettre des faits qui leur paraissent incroyables, et à croire des mystères parfaitement analogues à ceux de la Trinité, de l'Incarnation, de la présence réelle, etc. Jamais les incrédules n'ébranleront cette chaîne de vérités que nous avons établie, et qui renverse toutes leurs objections.

Le tableau qu'ils tracent de la doctrine révélée n'est qu'un tissu de calomnies ; nous prouverons que les livres saints nous donnent de la Divinité une idée diamétralement opposée à celle que les déistes ont forgée. Ces censeurs infidèles défigurent tous les dogmes, tordent le sens de tous les passages, empoisonnent toutes les expressions, pour prévenir les esprits contre la révélation ; il n'y a ni honnêteté ni bonne foi dans leur procédé. Nous montrerons enfin que les miracles ne sont pas la seule et unique preuve de la révélation.

§ XXV.

Neuvième objection : On ne peut croire un miracle sans l'avoir vu.

Neuvième objection. Selon l'auteur des *Questions sur l'Encyclopedie*, pour croire un miracle, ce n'est pas assez de l'avoir vu, car on peut se tromper. Bien des gens, dit-il, se sont crus faussement sujets de miracles ; ils ont été tantôt malades, tantôt guéris par un pouvoir surnaturel ; ils ont été changés en loups, ils ont traversé les airs sur un manche à balai, ils ont été incubes et succubes.

Il faut que le miracle ait été bien vu par un grand nombre de gens très-sensés, se portant bien, et n'ayant nul intérêt à la chose. Il faut surtout qu'il ait été solennellement attesté par eux : car si on a besoin de formalités authentiques pour les actes les plus simples, à plus forte raison pour constater des choses naturellement impossibles, et dont le destin de la terre doit dépendre.

Quand un miracle authentique est fait, il ne prouve encore rien ; car l'Ecriture vous dit, en vingt endroits, que des imposteurs peuvent faire des miracles : on exige donc que la doctrine soit appuyée par les miracles et les miracles par la doctrine.

Ce n'est point encore assez. Comme un fripon peut prêcher une très-bonne morale, et faire des miracles comme les sorciers de Pharaon, il faut que ces miracles soient annoncés par des prophéties. Pour être sûr de la vérité de ces prophéties, il faut les avoir entendu annoncer clairement, et les avoir vues s'accomplir réellement ; il faut posséder parfaitement la langue dans laquelle elles se sont conservées.

Il ne suffit pas même que vous soyez témoin de leur accomplissement miraculeux, car vous pouvez être trompé par de fausses apparences. Il est nécessaire que le miracle et la prophétie soient juridiquement constatés par les premiers de la nation ; et encore se trouvera-t-il des douteurs : car il se peut que la nation soit intéressée à supposer une prophétie et un miracle ; et dès que l'intérêt s'en mêle, ne comptez sur rien. Si un miracle prédit n'est pas aussi public, aussi avéré qu'une éclipse annoncée dans l'almanach, soyez sûr que ce miracle n'est qu'un tour de gibecière ou un conte de vieille.

On souhaiterait, pour qu'un miracle fût bien constaté, qu'il fût fait en présence de l'Académie des sciences de Paris, ou de la Société royale de Londres, et de la Faculté de médecine, assistée d'un détachement du régiment des gardes, pour contenir la foule du peuple (2322).

Réponse. Pourquoi n'y pas appeler encore tous les incrédules, déistes, athées, matérialistes et autres ? Eux seuls sont les sages par excellence. Mais si ce n'est pas assez d'avoir vu un miracle pour le croire et pour en être sûr, de quoi servira la présence des académiciens, des médecins et de tout leur cortége ? Si personne n'est assuré de se bien porter, d'être dans son bon sens, de voir réellement ce qu'il voit, nous ne croyons pas que tous ces savants soient plus privilégiés que les autres hommes. Il serait beaucoup mieux de soutenir sans détour que tout miracle est impossible ; qu'aucun ne peut être vu ni attesté ; que dans ce genre aucun témoignage n'est digne de foi. M. Hume l'a déclaré, et nous avons réfuté ses sophismes dans notre *Dissertation sur la certitude*, article 4. Ce n'est ici qu'une répétition.

§ XXVI.

Fausses conditions exigées pour la certitude d'un miracle.

1° En quel lieu du monde, si ce n'est dans un hôpital, a-t-on vu des gens qui aient cru être malades pendant qu'ils se portaient

(2321) Ci-dessus, Ire partie, c. 6, art. 1.

(2322) *Questions sur l'Encyclop.*, article *Miracles.*

bien, ou qu'ils étaient parfaitement guéris lorsqu'ils étaient encore malades? Plusieurs peut-être ont pris faussement leur maladie ou leur guérison pour un effet miraculeux : dans ce cas, il est très-bien de consulter les médecins, pour juger si le fait est surnaturel ou non; mais que leur témoignage soit nécessaire à un homme pour qu'il sache s'il est guéri ou malade, c'est une absurdité. Dans les lieux où il n'y a ni médecins ni académiciens, les hommes sentent s'ils sont guéris ou malades, tout comme on le sent à Paris.

Que de prétendus sorciers, après s'être frottés de drogues, aient rêvé qu'ils allaient au sabbat sur un manche à balai, c'est un fait qui a été prouvé; mais les témoins des miracles de Moïse et de Jésus-Christ ne s'étaient frottés d'aucune composition, pour rêver qu'ils voyaient ce qu'ils ne voyaient pas. Quiconque regarde tous les témoins de miracles comme des insensés ou des fripons, peut bien être atteint lui-même de l'un ou de l'autre de ces défauts.

2° Nous admettons volontiers que ces témoins doivent être très-sensés et sans aucun intérêt à la chose; ils paraissent encore plus croyables, lorsqu'ils sont intéressés à la révoquer en doute. Or, les Juifs contemporains de Moïse étaient intéressés à ne pas croire légèrement des miracles, qui mettaient leur sort à la discrétion de ce législateur, qui les assujettissait à une loi très-dure, qui les rendaient odieux aux Egyptiens et aux Chananéens. Les apôtres étaient très-intéressés à ne pas croire sans examen les miracles de Jésus-Christ, à ne pas se charger témérairement d'une mission qui les exposait à la persécution des Juifs et des païens.

Quant aux formalités juridiques, aux procès-verbaux solennellement dressés, nous soutenons qu'ils ne sont pas plus nécessaires pour constater un miracle que pour nous rendre certains des événements consignés dans l'histoire. Lorsque des miracles ont causé une grande révolution dans le monde, leur effet est une preuve plus forte que toutes les informations et les procédures possibles.

3° Il n'est pas décidé que, selon l'Ecriture, les imposteurs puissent faire de vrais miracles, et que les magiciens de Pharaon en aient fait; nous avons fait voir le contraire. Lorsqu'il s'agit de prouver la mission d'un homme, il n'est pas encore question de doctrine, et il est absurde de prendre pour juges de la doctrine des hommes que l'on croit incapables d'attester un fait sensible, dès qu'il est surnaturel.

4° Des miracles annoncés par des prophéties en sont d'autant plus authentiques et plus frappants; mais cela n'est pas absolument nécessaire. Puisqu'une prophétie est elle-même un fait miraculeux, il faudrait la vérifier par un autre miracle, et ainsi à l'infini. Un fait même surnaturel doit être constaté comme tout autre fait : si nous sortons de là, nous ne trouverons plus que des règles absurdes.

5° C'en est une de soutenir qu'il faut avoir entendu clairement la prophétie, et l'avoir vue s'accomplir réellement. Selon cette décision, Dieu ne pourrait pas prédire ce qui doit arriver dans plusieurs siècles; alors les mêmes hommes ne peuvent être témoins de la prophétie et de son accomplissement. Au contraire, plus les événements prédits sont éloignés, plus il est évident, lorsqu'ils arrivent, qu'ils n'ont pas pu être prévus par une lumière naturelle. Une prophétie écrite depuis plusieurs siècles n'est ni moins certaine, ni moins claire, ni moins frappante que si elle avait été faite depuis peu de temps.

L'auteur même de l'objection soutient aux Juifs que saint Jérôme entendait mieux leur propre langue (2323); il a dit dans le siècle de Louis XIV que plusieurs savants qui ont vécu pour lors entendaient le grec et l'hébreu aussi parfaitement que leur langue maternelle; ils ont donc pu très-bien entendre les prophéties. Nous prouverons en son lieu que les anciens docteurs juifs les ont prises dans le même sens que nous.

6° Il est faux que les prophéties et les miracles doivent être certifiés *par les premiers d'une nation*, surtout lorsque ces chefs se croient intéressés à contester les miracles et à détourner le sens des prophéties. Quand cela serait nécessaire, nous prouverons que les chefs de la nation juive n'ont pas osé nier les miracles de Jésus-Christ; mais que les uns les ont attribués à la magie, les autres n'en ont contesté que les conséquences.

En admettant, pour un moment, les règles absurdes que prescrit l'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie*, un ignorant est en droit de l'accuser d'imposture, lorsqu'il atteste qu'il a vu renaître une nouvelle tête à des limaçons auxquels ils l'avaient coupée, et de s'inscrire en faux contre les phénomènes de l'électricité, quand même il les verrait opérer sous ses yeux. Au contraire, nous sommes en état de prouver que les miracles qui servent de base à la révélation ont été *bien vus* par des hommes sensés qui n'y avaient aucun intérêt, qui les ont attestés à la face des nations entières, en présence des chefs qui n'ont eu rien à y opposer; que ces miracles confirment une doctrine très-pure et très-digne de Dieu; qu'ils ont été annoncés par des prophéties très-authentiques et très-claires, constamment entendues dans le sens que nous leur donnons, et aussi connues que les prédictions des astronomes. Que faut-il de plus?

§ XXVII.

Dixième objection: Un miracle ne prouve point l'infaillibilité d'un homme.

Dixième objection. Un miracle ne prouve que la puissance de celui qui l'opère, il ne nous démontre point que cet homme soit in-

(2323) *Quest. sur l'Enc.*, art. *Juifs.*

faillible ou impeccable; nous ne pouvons donc être obligés de croire les dogmes qu'il enseigne, de nous soumettre aux lois qu'il propose, qu'autant que les uns et les autres nous paraissent conformes à la droite raison et à la justice. Les miracles ne peuvent servir tout au plus qu'à exciter l'attention des auditeurs, à les engager à examiner si ce qu'on leur prêche est vrai au faux, juste ou injuste (2324)?

Réponse. Un miracle démontre dans celui qui l'opère, non une puissance humaine, mais une puissance divine, puisque Dieu seul peut déroger aux lois de la nature; il prouve donc une mission divine, lorsqu'il est opéré pour la confirmer. Or, Dieu ne peut revêtir de sa puissance un envoyé quelconque, sans lui accorder en même temps des grâces qui le préservent d'erreur, d'imposture et d'injustice dans l'exercice de son ministère. Autrement Dieu livrerait notre confiance et notre destinée à la discrétion d'un ennemi, sans nous donner aucune arme pour nous défendre. Vu la confiance que tout homme sensé est invinciblement déterminé à donner à un miracle comme à un signe incontestable de la volonté divine, Dieu nous tendrait un piége inévitable d'erreur et de séduction. Les incrédules auront beau s'élever et déclamer contre cet instinct naturel à tous les hommes, ils ne prouveront jamais qu'un miracle puisse être opéré par un autre pouvoir que celui de Dieu; ils montreront encore moins que jamais un imposteur, un magicien, un faux prophète aient fait de vrais miracles, ou même des prestiges, dont il ait été impossible de découvrir la fausseté et l'illusion.

Un peuple ignorant, aveugle, entêté de préjugés et d'erreurs reçus dès l'enfance, séduit par un intérêt mal entendu, est-il en état de juger de la vérité d'une doctrine, de la sagesse et de la justice d'une loi? Selon l'auteur de l'objection, les Israélites étaient si stupides, qu'ils ne pouvaient être persuadés que par des miracles; la raison ne pouvait rien sur eux; ils n'auraient pas cru l'unité de Dieu, quoique démontrée, si elle ne leur avait pas été intimée par une révélation positive (2325). Ils étaient donc incapables de juger sensément de la doctrine de Moïse et de ses lois. Dira-t-on que Dieu, pour les instruire, a été forcé de recourir à des signes équivoques, à des miracles aussi capables de tromper une nation que de l'éclairer? On peut assurer la même chose des païens auxquels les apôtres ont prêché l'Evangile; les philosophes mêmes n'ont voulu en reconnaître ni la vérité ni la sainteté : le peuple était-il capable d'en juger mieux?

De l'aveu du même auteur, et selon la vérité, éclairer subitement un peuple entier par une inspiration intérieure uniforme, lui faire adopter unanimement une doctrine et des lois nouvelles, sans aucun signe extérieur qui lui en prouve la vérité, c'est un miracle absurde (2326). Cette persuasion subite serait un enthousiasme général, un instinct aveugle qui ne laisserait aucun lieu à la réflexion, à la liberté, au mérite, qui conduirait les hommes à la manière des brutes et des automates. Or, de quel signe extérieur Dieu peut-il se servir pour confirmer une doctrine, pour témoigner sa volonté, sinon des miracles? Selon l'opinion de nos adversaires, Dieu se trouverait, ou dans l'impuissance d'éclairer et de convertir un peuple égaré, ou dans la nécessité de le mouvoir comme une machine, ou dans le besoin de jouer le rôle d'un imposteur, et de tromper ce peuple pour son bien. Toutes ces suppositions sont autant d'outrages faits à la sagesse, à la sainteté, à la véracité divine.

ARTICLE II.

Des prophéties en général.

§ I.

Dieu connaît certainement l'avenir.

Dieu, à qui rien n'est caché, qui, en vertu de son éternité, est également présent à tous les temps, sait avec une certitude entière tout ce que feront les créatures libres dans tous les instants de leur durée, peut donc le révéler à un homme ou à plusieurs, et leur donner commission de le prédire; c'est ce que l'on entend sous le nom de *prophétie.*

Lorsqu'il est question d'un phénomène qui dépend uniquement des causes physiques, dont les effets sont nécessaires, on peut le prévoir et le prédire par la seule expérience du cours de la nature. Comme la marche des astres est constante et régulière, les astronomes peuvent, par un calcul exact, prédire les différentes conjonctions des planètes, les éclipses du soleil et de la lune, le retour périodique des saisons; ces prédictions n'ont rien de surnaturel. Mais lorsqu'il s'agit des volontés et des actions des créatures intelligentes et libres, Dieu seul peut les connaître et les prédire certainement : l'homme ne peut faire sur ce point que des conjectures très-incertaines, surtout à l'égard des personnages qui n'existent pas encore, dont il ne sait ni quel sera le caractère, ni dans quelles circonstances ils pourront se trouver.

A plus forte raison, Dieu seul peut annoncer d'avance les événements qu'il veut opérer par sa toute-puissance contre le cours ordinaire de la nature. Lorsqu'il prédit à Abraham que ses descendants seront esclaves en Egypte, mais qu'ils seront délivrés par des prodiges (2327); cette prophétie, vérifiée par l'événement, porte un double caractère de divinité : Dieu seul pouvait opérer ces prodiges, et lui seul pouvait les an-

(2324) MORGAN, *Moral. phil.*, t. I, pag. 92 et s.; t. II, p. 27, 49, etc.; *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, etc.

(2325) MORGAN, t. II, p. 38, 41.
(2326) *Ibid.*, t. I, p. 247, 248.
(2327) *Gen.* XV, 13 et suiv.

noncer. Des miracles prédits quatre cents ans auparavant ne peuvent être des prestiges ni des phénomènes naturels; la prédiction et les miracles rapprochés l'un de l'autre se prêtent une force mutuelle pour démontrer que c'est Dieu qui agit. Il en est de même de la promesse que Jésus-Christ fait à ses apôtres de convertir les nations par les miracles qu'ils opéreront en son nom: il était également impossible à l'esprit humain de prévoir cet événement, et aux forces humaines de l'accomplir.

Si les matérialistes raisonnaient conséquemment, ils n'auraient pas plus de droit de rejeter les prophéties que les miracles. Selon eux, tout est nécessaire; ce qui arrive dans l'univers n'est qu'une chaîne d'effets liés essentiellement à leurs causes, et qui remontent à l'infini. Dans cette hypothèse, celui qui connaîtrait les causes des actions humaines pourrait les prédire aussi infailliblement qu'un astronome prédit une éclipse de soleil. Comme il ne nous est pas donné de savoir jusqu'où les connaissances d'un homme peuvent s'étendre, il y a de la témérité à juger qu'aucun n'est capable de saisir si parfaitement les causes de telle action future, qu'il puisse la prédire infailliblement. Nous convenons que, dans ce cas, des prédictions vérifiées par l'événement ne prouveraient autre chose que la capacité et la pénétration du prophète; mais il s'ensuit toujours que les matérialistes, qui n'admettent point la liberté humaine, sont peu d'accord avec leurs principes, lorsqu'ils soutiennent qu'il est impossible de prédire les déterminations futures de notre volonté, et qu'ils rejettent toutes les prophéties comme autant d'impostures.

Depuis la création, et d'un bout de l'univers à l'autre, tous les peuples ont été persuadés que Dieu connaît l'avenir, et qu'il peut le révéler aux hommes : sans cela on n'aurait eu aucune confiance à la divination, aux présages, aux augures, à toutes les pratiques superstitieuses dont on fait usage pour acquérir la science de l'avenir. Toutes les nations ont consulté la Divinité pour l'apprendre; les unes ont cru le lire dans le cours des astres, les autres dans le vol des oiseaux; celles-ci dans les songes, celles-là dans les entrailles des victimes : d'autres ont voulu le savoir par le sort, ou en vertu d'un talent surnaturel, accordé par les dieux à quelques personnes privilégiées.

De cette multitude d'erreurs, les incrédules concluent que toute prophétie est un rêve et une imposture; que tous les hommes ont été saisis d'un même travers; que les prophètes juifs étaient des visionnaires ou des fourbes, comme ceux des autres nations : quelques-uns même ont soutenu que Dieu ne peut connaître l'avenir, ni le prédire : nous avons répondu à leurs objections, en parlant de la Providence.

§ II.

Tous les peuples en ont été persuadés.

Il en est des prophéties comme des miracles; jamais tous les peuples ne se seraient accordés à les croire possibles, si cette croyance n'était fondée ni sur la raison, ni sur l'expérience. Dès que l'on admet un Dieu créateur du monde, on est forcé de convenir que les miracles ne sont pas plus difficiles à Dieu que la création; que s'il a établi librement les lois physiques de l'univers telles qu'elles sont, il peut en arrêter le cours quand il lui plaît. De même, lorsque l'on croit un Dieu éternel, on est obligé d'avouer que tous les temps lui sont également présents, qu'à son égard rien n'est passé ni avenir; qu'il envisage du même coup d'œil, et par une même pensée, tous les instants possibles de la durée des êtres. L'ignorance dans laquelle nous sommes de l'avenir et du passé dont il ne reste aucune trace, vient des bornes de notre être; elle ne peut avoir lieu par rapport à l'Etre éternel et nécessaire : s'il connaît l'avenir, il peut le révéler.

D'ailleurs, la providence est un des attributs essentiels de Dieu; puisqu'il a destiné les êtres intelligents à un bonheur éternel, il est de la sagesse infinie de les y conduire par des moyens analogues à leur nature, par la voie d'instruction. Or, de toutes les leçons qu'il peut leur donner, les miracles et les prophéties sont les plus frappantes, les plus propres à exciter leur attention. Ces moyens extraordinaires ne peuvent être employés pour une fin plus noble et plus importante que le salut du genre humain, pour le tirer de l'erreur, pour établir et perpétuer la vraie religion sur la terre. Des miracles ou des prophéties qui n'ont aucun but, dont il ne résulte que l'avantage temporel et passager de quelques particuliers, peuvent être suspects; il n'en est pas de même, lorsque ces événements surnaturels se rapportent à une fin de même espèce, à éclairer et à sanctifier les hommes.

Cette règle suffit déjà pour distinguer les oracles et les prestiges du paganisme, d'avec les prophéties et les miracles consignés dans les livres saints; les premiers n'avaient pour but que de favoriser les passions, la vaine curiosité et la cupidité de ceux qui y avaient recours; les seconds tendaient à confirmer les peuples dans le culte du vrai Dieu, à les préserver du vice et de l'erreur. Nous avons déjà observé que toute vérité peut être contrefaite par le mensonge : soutenir qu'il n'y a jamais rien eu de vrai dans les prophéties et dans les miracles, parce qu'il y en a eu de faux, c'est proscrire la médecine, parce qu'il y a des empiriques et des charlatans. S'il n'y avait point de vrais remèdes, on n'aurait jamais pensé à en débiter de faux.

§ III.

Cette croyance ne vient d'aucune erreur.

Un philosophe répond à ce raisonnement, que la nature humaine n'a pas besoin du vrai pour tomber dans le faux. « On a imputé, dit-il, mille fausses influences à la lune, avant qu'on imaginât le moindre rap-

port avec le reflux de la mer. Le premier homme qui a été malade, a cru sans peine le premier charlatan; personne n'a vu de loups-garoux ni de sorciers, et beaucoup y ont cru; personne n'a vu de transmutation de métaux, et plusieurs ont été ruinés par la croyance de la pierre philosophale. Les Romains, les Grecs, les païens ne croyaient-ils donc aux faux miracles dont ils étaient inondés, que parce qu'ils en avaient vu de véritables (2328)? »

J'ose soutenir que la nature humaine a besoin du vrai pour tomber dans le faux; que toute erreur générale et constante parmi les hommes est fondée sur un principe vrai, dont ils tirent une fausse conséquence, ou dont ils font une fausse application; et les exemples cités me confirment dans cette idée. On a vu que le soleil avait des influences très-sensibles, on a conclu que la lune pouvait en avoir; et parce que certains phénomènes semblaient avoir quelque rapport avec le cours de la lune, ce rapport apparent a fait juger que la lune y influait. Un malade n'aurait jamais eu confiance aux charlatans, s'il n'avait pas su que certains malades avaient été guéris par des remèdes trouvés par hasard ou autrement; si l'on avait vu mourir tous les malades, jamais l'on n'aurait eu l'idée de guérison et de médecine.

On n'a point vu de loups-garoux, mais l'on a vu des loups affamés qui dévoraient les hommes; on a vu des jongleurs qui faisaient des tours surprenants, et se vantaient de pouvoir se changer en loups: les prestiges qu'ils opéraient ont fait croire que tout leur était possible: on n'a point vu de métaux transmués réellement, mais souvent la chimie les a réduits dans un état qui paraissait une transmutation réelle; sans cela, on n'aurait jamais pensé à la pierre philosophale. Les païens n'avaient point vu de vrais miracles, mais ils avaient vu des faits merveilleux qui semblaient contraires au cours de la nature, et supérieurs aux forces humaines: ils comprenaient que la Divinité peut déroger aux lois physiques; voilà pourquoi ils ont cru de faux miracles. Ils avaient vu des prédictions se vérifier par hasard ou par artifice, ils sentaient que la Divinité connaît l'avenir et peut le révéler; de là ils ont ajouté foi aux oracles.

Il s'en faut donc beaucoup que tout ce qu'on lit de merveilleux dans les historiens soient des rêves et des mensonges; la plupart de ces faits, quoique fort étranges, étaient naturels, mais on n'en comprenait pac la cause. Sur ces prétendus prodiges, la première question à examiner est de voir s'ils sont bien attestés; la seconde, s'il y a du surnaturel: mais les incrédules trouvent plus commode de tout nier, que d'entrer dans aucune discussion.

§ IV.

Les prophéties juives forment une chaîne.

Si dans les livres saints il n'y avait que quelques prophéties éparses et placées au hasard, comme les oracles dans les écrits des païens, on pourrait former des doutes sur leur authenticité; mais les prophéties juives forment une chaîne et un plan suivi: les premières font attendre les suivantes, et les dernières répandent du jour sur celles qui ont précédé. Depuis la promesse faite au premier homme, Dieu continue de conduire les patriarches par des voies surnaturelles; les prophéties annoncent des miracles, les miracles font éclore de nouvelles prophéties, et tout doit aboutir à la rédemption du monde et à la conversion des peuples. Les lois et les miracles, les prophéties et l'histoire, les révélations et l'état de la république juive forment ensemble un tissu que l'on ne peut entamer sans tout détruire.

Il y a eu des Juifs: ils ont fait un corps de république; ils ont habité l'Egypte et ensuite la Palestine; ils ont eu telles lois, Moïse en est l'auteur: voilà des faits incontestables, prouvés par l'histoire sacrée et profane. Or il est impossible que ces Juifs aient eu telles lois, aient essuyé telles révolutions, aient adopté telle croyance et tels usages, à moins que leur histoire ne soit vraie d'un bout à l'autre. Si les miracles et les prophéties qu'elle renferme sont imaginaires, ce peuple est une race d'insensés et de frénétiques dont la maladie a duré pendant quinze cents ans. C'est l'idée qu'en ont les incrédules; mais des forcenés ne forment point un corps de république pendant quinze siècles; une folie épidémique ne peut pas être aussi longue et aussi universelle.

Il ne sert donc à rien d'opposer à l'histoire sainte les oracles et les prodiges crus et publiés chez les autres nations; nous avons indiqué ailleurs les caractères qui rendent suspects ces derniers (2329). Ils n'ont servi à l'instruction ni au salut d'aucun peuple; la religion, les lois, les usages du paganisme étaient établis avant qu'on fît éclore les prodiges et les oracles. Chez les Juifs, au contraire, les miracles et les prophéties sont la cause de tout ce qui est arrivé; si l'on retranche cette cause, tout devient une énigme à laquelle on ne conçoit plus rien, un phénomène plus incroyable que les miracles mêmes.

Nous n'examinerons point si les oracles rendus chez les païens étaient un prestige opéré par le démon, ou un effet de la fourberie de leurs prêtres. Il suffit d'observer que les uns sont rapportés simplement comme un bruit populaire, et que personne ne les affirme comme témoin; les autres étaient conçus en termes énigmatiques, et pouvaient s'ajuster à tous les événements.

(2328) *Remarques sur les Pensées de Pascal*, n. 42.

(2329) Article précédent, § 21.

Plusieurs annonçaient des faits que l'on pouvait prévoir par conjecture; tous avaient pour but de flatter les passions des hommes : des auteurs contemporains très-sensés n'y ont ajouté aucune foi : soit dans leur objet, soit dans la manière dont ils étaient rendus, ils sentent l'imposture, et sont indignes de la Divinité. Aucun de ces caractères ne peut être appliqué aux prophéties rapportées dans les livres saints.

§ V.

Contradictions de Spinosa sur les prophéties

Il est difficile de comprendre quelque chose à ce qu'a dit Spinosa sur les prophéties, dans les deux premiers chapitres de son *Traité théologico-politique*. 1° Il confond le terme de prophétie avec celui de révélation. Mais lorsque Dieu nous fait connaître des choses passées dont nous n'avions aucune idée, ou qu'il nous donne sur la nature des êtres des connaissances auxquelles nous ne pouvions parvenir par nos propres forces, c'est une révélation, et non une prophétie.

2° Il dit que pour être prophète il ne fallait qu'une imagination vive; que la prophétie ne donnait aucune certitude par elle-même, qu'il fallait un signe pour la confirmer. Selon lui, les prophéties étaient toujours relatives à l'humeur des prophètes; ceux-ci ne savaient pas tout : ils n'avaient rien au-dessus de l'humain, et ils ont eu de fausses idées de Dieu (2330).

Cependant Spinosa convient que l'on ne peut pas dire par quelles lois de la nature l'imagination des prophètes leur a montré l'avenir. « Que si vous me demandez, dit-il, par quelles lois de la nature cela se fait, j'avoue franchement que je n'en sais rien (2331). » L'aveu est remarquable; il en résulte que l'opinion de Spinosa n'est fondée sur aucune raison quelconque. Pourquoi la loi de la nature, en vertu de laquelle Moïse et les prophètes prédisaient l'avenir, ne produit-elle plus son effet aujourd'hui? Selon Spinosa, l'ordre de la nature est immuable : comment a-t-il changé sur ce point?

S'il fallait un signe pour confirmer une prophétie, c'est sans doute un signe surnaturel : que prouverait un phénomène de la nature? Quand un prétendu prophète annoncerait à tous les habitants de Paris qu'ils mourront dans trois jours, s'il ne donnait pour preuve de son inspiration que le cours de la Seine ou le lever du soleil, sa prophétie n'effrayerait personne. Cela serait différent, s'il faisait un miracle bien avéré pour confirmer sa prédiction. Mais, dans le système de Spinosa, un miracle est une contradiction.

Il n'était pas nécessaire à un prophète de tout savoir, mais seulement de connaître ce que Dieu voulait qu'il annonçât. Il est faux que les prophètes aient eu de fausses idées de Dieu.

3° Spinosa renverse encore son système, en disant que Dieu parlait à Moïse par un son de voix articulé; que Moïse entendait réellement cette voix; que Dieu et Jésus-Christ conféraient ensemble d'esprit à esprit; que Jésus-Christ était la bouche de Dieu même; que Dieu s'est révélé aux hommes par l'esprit de Jésus-Christ, etc. (2332). Si toutes ces façons de parler sont sérieuses, Spinosa devait expliquer ce qu'elles peuvent signifier dans son système. Il est clair que, selon son opinion, un miracle, une communication de l'esprit de Dieu, une inspiration surnaturelle, sont des absurdités; la direction divine, c'est l'ordre immuable de la nature (2333) : rien ne peut arriver contre cet ordre éternel, qui n'est autre chose que l'essence de Dieu. Le nom même de *Dieu* est un terme abusif dont Spinosa se sert pour faire illusion aux ignorants. Il a été solidement réfuté par M. Malleville (2334).

Selon un encyclopédiste, « peut-être, pour lire dans l'avenir, ne faut-il qu'une tension extraordinaire et un mouvement impétueux dans les fibres du cerveau. Des auteurs dignes de foi rapportent avoir vu des fous qui prédisaient l'avenir (2335). » Nous ne devons donc pas désespérer de voir les Petites-Maisons peuplées de prophètes : mais l'auteur aurait dû, pour son honneur, nommer les auteurs dignes de foi qui ont vu prophétiser des fous, et indiquer les archives dans lesquelles on a conservé leurs prédictions.

En traitant la question de la providence, nous avons fait voir que la prescience divine ne renferme aucune difficulté insoluble et ne blesse point la liberté humaine.

§ VI.

Première objection : L'esprit prophétique a tiré son origine des songes.

Première objection. Chez toutes les nations, l'on a pris les songes pour des révélations; c'est de là que l'esprit prophétique a tiré son origine. Si, en rêvant, il nous survient quelque idée pour l'avenir, qui se vérifie par hasard, c'en est assez pour persuader à un esprit faible que cette prévision lui a été donnée surnaturellement. Les Juifs, comme tous les autres peuples, croyaient que les songes étaient une espèce de conversation avec la Divinité. Dieu parle en songe à Abraham, à Isaac, à Jacob, à Joseph : celui-ci interprète les songes de Pharaon, et Daniel ceux de Nabuchodonosor. Les prophètes ont eu pendant le sommeil la plupart de leurs visions; la croyance aux songes est encore consacrée dans l'Evangile. Une preuve que ces visions des prophètes n'étaient que des illusions, c'est que l'on y

(2330) *Traité théol. polit.*, c. 1, p. 15 et 30; c. 2, p. 34, 36, 39, 41, 49, 52.
(2331) *Ibid.*, c. 1, p. 30.
(2332) Spinosa, ch. 1, p. 13, 14, 15; ch. 4, page 113.
(2333) Spinosa, c. 3, p. 71.
(2334) *La religion natur. et la révélée*, etc.; diss. 15, t. IV.
(2335) *Encyclop.*, art. *Manie.*

voit le désordre et les idées incohérentes d'un homme qui rêve pendant son sommeil (2336).

Réponse. Il est vrai que Dieu s'est quelquefois servi des songes pour instruire les patriarches et les prophètes, et pour leur révéler l'avenir; mais il leur a parlé autrement et dans des circonstances où ils ne pouvaient pas être endormis. Lorsque Dieu parla aux Hébreux assemblés au pied de Sinaï, la montagne était embrasée, un son éclatant de trompettes retentissait de toutes parts, la voix de Dieu était semblable au tonnerre ; nous présumons que tout ce peuple était très-éveillé.

Pharaon et Nabuchodonosor ont eu des songes prophétiques; mais lorsque Joseph et Daniel les leur expliquèrent, ils ne dormaient ni les uns ni les autres; l'objet en était assez effrayant pour exciter l'attention. Une vision historique suivie, circonstanciée, dans laquelle les événements se sont présentés à l'esprit dans le même ordre selon lequel ils arrivent, qui concerne des objets auxquels on n'avait jamais pensé, et qu'il était impossible de prévoir, n'est plus un rêve; elle ne peut se vérifier par hasard ; l'ordre et le hasard sont incompatibles.

Quatre cents ans avant l'événement, Abraham n'a pas pu rêver que sa postérité serait esclave en Egypte ; qu'elle serait mise en liberté par une suite de prodiges; qu'elle s'emparerait du pays des Chananéens. Il n'a pas été engagé par de simples visions à quitter sa patrie, à voyager dans une terre étrangère, à pratiquer la circoncision, à immoler son fils unique. Ce n'est pas un rêve qui a déterminé Moïse à braver la colère du roi d'Egypte, à se charger de gouverner une nation indocile, qui pouvait le massacrer à tout moment, à la conduire au travers des flots de la mer dans un désert où naturellement elle devait périr de misère, etc. Les écrits et les institutions de ce législateur ne sont point l'ouvrage d'un cerveau dérangé.

Ce sont les incrédules qui rêvent, lorsqu'ils voient dans les écrits des prophètes du désordre et des idées incohérentes; s'ils prenaient la peine d'en étudier le langage et la suite, et de le confronter avec l'histoire, ils reconnaîtraient leur erreur.

Non-seulement le commun des païens donnait aux songes une confiance superstitieuse, mais les philosophes ont eu ce faible tout comme le peuple (2337); il n'en était pas ainsi parmi les adorateurs du vrai Dieu. Loin de diviniser les songes en général, Moïse proscrit expressément cette espèce de divination; il condamne à la mort un conteur de songes et de visions qui voudrait engager le peuple au culte des dieux étrangers (2338). Lorsque Joseph raconta les songes prophétiques qu'il avait eus, ses frères en furent irrités; ils le nommèrent par dérision *le rêveur;* Jacob même lui en fit une réprimande (2339) : ils ne croyaient donc pas que tous les songes fussent des révélations divines.

§ VII.

Deuxième objection : On ne peut être témoin d'une prophétie et de son accomplissement.

Deuxième objection. « Pour que les prophéties prouvassent efficacement une révélation, il faudrait trois choses dont le concours est impossible; savoir, que j'eusse été témoin de la prophétie, que je fusse témoin de l'événement, et qu'il me fût démontré que cet événement n'a pu cadrer fortuitement avec la prophétie. Car, fût-elle aussi claire que le jour, la clarté d'une prédiction faite au hasard n'en rend pas l'accomplissement impossible; cet accomplissement, quand il a lieu, ne prouve donc rien à la rigueur pour celui qui l'a prédit (2340).

Réponse. Il est d'abord absurde de ne tenir pour certains que les faits dont nous avons été témoins. Que tel homme ait fait telle prédiction dans tel temps, c'est un fait qui peut être prouvé comme tout autre par une tradition qui remonte jusqu'aux témoins, par des monuments, par les événements dont cette prédiction a été la cause, et qui n'auraient pas eu lieu sans elle. Lorsque son accomplissement est un fait célèbre qui change l'état d'une ou de plusieurs nations, qui laisse après lui des traces et des monuments visibles, il y a de la folie à la révoquer en doute, parce que je n'en ai pas été témoin oculaire. Si ce fait renferme une suite considérable de circonstances qui cadrent avec la prophétie, cette vérification ne peut pas être un jeu du hasard, surtout lorsque Dieu seul a pu tout opérer.

Appliquons ces règles. Dieu prédit à Abraham qu'il donnera la terre de Chanaan à sa postérité, non à celle qui descendra d'Ismaël, mais aux descendants d'Isaac; la promesse est renouvelée à celui-ci en faveur des enfants de Jacob, à l'exclusion de ceux d'Esaü. Dieu ajoute que cette postérité sera opprimée en Egypte, qu'elle sera mise en liberté par des prodiges, que cela s'accomplira dans quatre cents ans. C'est sur cette prophétie que ces patriarches dirigent leur conduite. Jacob, prêt à mourir en Egypte, la laisse par testament à ses enfants; il veut être enterré dans la terre promise; il désigne les diverses contrées que chaque tribu doit y occuper (2341). Joseph, avant sa mort, en renouvelle le souvenir à ses neveux. *Dieu vous visitera et vous conduira dans la terre qu'il a promise à Abraham, à Isaac et à Jacob ; emportez mes os avec vous, lorsque vous partirez.* En conséquence, son corps est embaumé et con-

(2336) *Histoire des établissements des Européens dans les Indes*, t. VI, l. xv, p. 30; *L'esprit du Judaïsme*, etc.

(2337) Cic., *De divinat.* sub fin.

(2338) *Deut.* XIII, 1.

(2339) *Gen.* XXXVII, 19.

(2340) *Emile*, t. III, p. 145.

(2341) *Gen.* XV, 47, 48, 49.

servé dans un cercueil pendant plus de cent cinquante ans. A leur départ, les Israélites l'emportent; ils le gardent encore pendant quarante ans dans le désert; ils lui donnent enfin la sépulture, lorsqu'ils sont établis dans la Palestine (2342).

Ou toute l'histoire d'Abraham et de sa postérité, pendant quatre cents ans, est fabuleuse, ou l'époque de la prophétie faite à ce patriarche est certaine; elle est claire et circonstanciée; elle a été renouvelée par quatre pères de famille; elle règle leur conduite et celle de toute une nation. Le cercueil de Joseph, conservé pendant deux cents ans, était un monument irrécusable, *ses os prophétisaient encore après sa mort* (2343).

L'accomplissement n'est pas moins certain. Quatre cents ans après Abraham, les Israélites sortis de l'Egypte se sont emparés de la Palestine, à l'exclusion des Ismaélites et des Iduméens, placés plus à l'orient; nous en sommes convaincus même par l'histoire profane aussi bien que par les livres des Juifs.

Pour faire cadrer l'événement avec la prophétie il a fallu une suite de miracles; ce n'est donc pas par hasard que cela s'est fait. D'ailleurs, *l'ordre* dans les faits, non plus que l'ordre dans les êtres, ne peut être un effet du hasard; il est donc faux que la clarté d'une prédiction faite au hasard sur des événements compliqués et successifs, n'en rende pas l'accomplissement impossible.

Voilà les trois conditions remplies pour qu'une prophétie soit un signe certain de révélation. Elle prouverait beaucoup moins, si le même homme avait été témoin de la prédiction et de son accomplissement; il est plus difficile de prévoir ce qui arrivera dans quatre cents ans que ce qui pourra se faire pendant la courte durée de la vie d'un homme.

§ VIII.

Troisième objection : Les prophéties juives sont obscures.

Troisième objection. Les prophéties juives sont très-obscures, on peut les prendre en plusieurs sens différents; à force de subtilités et d'interprétations arbitraires, l'on peut y trouver tout ce que l'on veut : ce sont des énigmes dont chacun croit avoir trouvé la clef. Les Juifs les entendent tout autrement que les Chrétiens, et l'on doit présumer qu'ils sont plus en état que nous d'en trouver le sens (2344).

Réponse. D'autres incrédules rejettent certaines prophéties; parce qu'elles sont trop claires, elles leur paraissent forgées après coup : comment concilier nos adversaires ?

« Il en est, disent-ils, des prophéties comme des songes; nous rêvons toutes les nuits; et le hasard fait qu'il arrive quelquefois des choses assez conformes à quelques-uns de nos rêves ... Mais le sort et le partage des douze tribus dans le testament de Jacob, la succession des monarchies et le règne d'Antiochus dans Daniel, la ruine de Babylone et les conquêtes de Cyrus dans Isaïe, paraissent des histoires assez exactes; on peut accorder à leurs auteurs, non le titre de prophètes, mais celui d'historiens (2345). »

« Bien des personnes éclairées, dit Collins, soit parmi les croyants, soit parmi les incrédules, ont regardé la trop grande clarté dans les prophéties comme des preuves évidentes qu'elles avaient été faites après coup. C'est ainsi que l'on a jugé des oracles sibyllins (2346). »

Ces graves docteurs auraient au moins dû nous dire jusqu'à quel point les prophéties devraient être claires ou obscures pour être censées authentiques. Pour nous, il ne nous paraît pas nécessaire qu'avant l'événement une prophétie soit de la grande clarté; cela pourrait tenter les hommes de mettre obstacle à son accomplissement lorsqu'il dépend de leur volonté libre : il suffit, pour remplir les desseins de Dieu, qu'une prophétie soit assez claire pour exciter l'attention des hommes et pour les mettre en état de la comprendre lorsqu'elle est accomplie.

Nous montrerons en son lieu que les prophéties de Jacob, d'Isaïe, de Daniel, n'ont point été faites après coup; que celles qui annoncent le Messie sont très-claires depuis qu'elles sont vérifiées par l'événement; que les anciens Juifs leur ont donné le même sens que nous. Quel avantage n'avons-nous pas sur leurs docteurs modernes lorsque nous les ramènerons à l'antique tradition ? Si l'on peut trouver dans les prophéties tout ce que l'on veut, pourquoi nos adversaires n'y ont-ils pas encore trouvé l'histoire de notre siècle? Ce commentaire serait curieux, leur ferait beaucoup d'honneur, nous imposerait désormais silence sur les prophéties.

§ IX.

Quatrième objection : Toutes les nations ont attendu un libérateur.

Quatrième objection. Il n'est pas étonnant que les prophètes du judaïsme aient annoncé de tout temps à une nation inquiète et mécontente de son sort, un libérateur; ce fut pareillement l'objet de l'attente des Romains et de presque toutes les nations du monde. La venue d'un grand juge, réparateur des maux de l'univers, est une idée générale dont tous les peuples ont été frappés; elle ne prouve rien, sinon que les hommes, mécontents du présent, espèrent un meilleur avenir (2347).

(2342) *Gen.* L, 24; *Exod.* XIII, 19; *Josue.* XXIV, 18.

(2343) *Eccli.* XLIX, 18.

(2344) *Christianisme dévoilé*, chap. 6, pages 76, 77.

(2345) *Opinion des anciens sur les Juifs*, p. 115, 118.

(2346) *Examen des prophéties*, p. 52.

(2347) *Christian. dévoilé*, ch. 6, p. 78; *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, l. IV, ch. 3, tome II, p. 552.

Réponse. Les Juifs ont eu des prophètes, non-seulement dans le temps qu'ils étaient mécontents de leur sort, mais lorsque leur état était le plus florissant, sous les règnes de David et de Salomon. Moïse leur en avait promis jusqu'à la venue du Messie, qui devait être la fin de la loi et des prophètes. Jamais ils n'ont été plus mécontents de leur sort qu'aujourd'hui ; cependant ils n'ont plus de prophètes.

Les anciens ne leur ont pas seulement prédit un libérateur, un Messie, mais plusieurs événements fâcheux : la prise de Jérusalem par les Assyriens, la captivité de Babylone, la ruine du temple, les persécutions d'Antiochus, enfin la destruction entière de leur république : ce n'était pas là les flatter par de vaines espérances.

Il est faux que les Romains aient attendu un libérateur comme les Juifs ; mais ils ont eu connaissance de celui que les Juifs espéraient : nous l'apprenons de Tacite et de Suétone. Ces promesses, renouvelées chez les Juifs de siècle en siècle depuis la création, sont un phénomène unique qui ne se trouve chez aucune autre nation. La venue d'un grand juge à la fin des siècles est un dogme tout différent qui n'a été connu que depuis Jésus-Christ, et dont nous parlerons ailleurs.

Dans le chapitre 7, nous vengerons les prophètes juifs des calomnies dont ils sont chargés par les incrédules, et nous examinerons avec soin les prédictions qui ont annoncé la venue du Messie.

CHAPITRE II.

DE L'AUTHENTICITÉ DU PENTATEUQUE ET DES AUTRES LIVRES DE L'ANCIEN TESTAMENT.

§ Ier.

Il y a des règles certaines pour juger de l'authenticité d'un livre.

Il n'est point encore ici question de prouver la vérité des faits consignés dans l'histoire juive ; nous nous proposons seulement de montrer dans ce chapitre que le *Pentateuque* ou les cinq premiers livres de l'Ecriture, ont été composés par Moïse, et non par un écrivain postérieur ; que les autres livres de l'Ancien Testament sont de même l'ouvrage des auteurs auxquels on les attribue communément ; qu'indépendamment de ce qu'ils renferment, ils sont revêtus de toutes les attestations extérieures qui peuvent inspirer la confiance.

En parlant de la certitude morale, nous avons fait voir qu'il y a des règles certaines pour distinguer les écrits authentiques d'avec les ouvrages supposés ; sans cela, l'écriture serait le plus pernicieux de tous les arts ; il tendrait sans cesse des piéges inévitables à notre crédulité ; notre fortune, nos droits, notre état ne seraient plus en sûreté. Le repos de la société est fondé sur cette maxime incontestable et prouvée par une expérience de six mille ans, que l'imposture ne peut jamais imiter parfaitement la vérité.

De tous les livres connus, il n'en est aucun qui ait subi un examen aussi rigoureux, une critique aussi constante et aussi sévère que ceux de Moïse ; ils sont les plus anciens qu'il y ait au monde, et les plus intéressants pour l'humanité : ce sont les titres primitifs de la religion, le fondement de notre foi et de nos espérances. Depuis dix-huit siècles, l'incrédulité n'a cessé de les attaquer, et les partisans de la révélation n'ont rien négligé pour les défendre : il n'y a plus rien de nouveau à dire sur cette grande question ; mais on peut rapprocher les réflexions des différents auteurs, et les confirmer par de solides réponses aux objections des incrédules.

La bizarrerie de ces derniers est inconcevable. Lorsqu'il s'agit des livres sacrés des autres nations, des Chinois, des Indiens, des Perses, ces critiques si sévères et si pointilleux sur nos livres saints, poussent l'indulgence et la crédulité à l'excès. Ils disent que l'on doit s'en rapporter à ces nations sur l'antiquité et l'authenticité de leurs livres ; que nous avons mauvaise grâce de contester là-dessus ; qu'une famille intéressée à la conservation de ses titres, doit mieux les connaître que les étrangers (2348). Est-il question des Juifs ? c'est autre chose. Ce sont des imbéciles, des fourbes, des faussaires ; tout est supposé et fabuleux dans leurs livres ; ils n'ont pas un seul écrit, pas une seule ligne qui n'ait été forgée pour tromper tout l'univers.

Lorsque les ouvrages de Confucius, apportés des extrémités du monde, écrits dans une langue inconnue à l'Europe, peints en caractères indéchiffrables, ont paru parmi nous, on n'a pas commencé par attaquer leur authenticité, ni la bonne foi de ceux qui nous les ont donnés. Avec le secours d'une traduction, nous y avons reconnu le génie, les mœurs, les usages des Chinois, tels qu'ils ont été rapportés par les voyageurs. On n'a point contesté sur la date de ces livres, lorsqu'on l'a vue fondée sur une chronologie soutenue et sur le témoignage constant des écrivains de cette nation. Personne n'a été assez insensé pour affirmer que Confucius est un personnage fabuleux, puisque les autres nations n'en ont jamais ouï parler.

De même, le savant académicien qui a rapporté de l'Inde les livres de Zoroastre, en a prouvé l'authenticité par les règles ordinaires de la critique, par la tradition constante des Parsis, par la conformité des dogmes que ces livres renferment avec ceux que les anciens ont attribués à Zoroastre, par la langue dans laquelle ils sont écrits. Il y aurait eu de l'opiniâtreté à exiger des preuves plus convaincantes : les incrédules n'ont point crié à l'imposture, parce qu'ils n'y avaient point d'intérêt :

(2348) *Dict. phil.*, article *Chinois ; Philos. de l'hist.*, etc.

pourquoi en agissent-ils différemment à l'égard des livres des Juifs?

§ II.

Celle des livres de Moïse est mieux prouvée qu'aucune autre.

Dans le fond, les livres de Moïse portent des caractères d'authenticité plus frappants qu'aucun de ceux dont nous venons de parler; nous le ferons voir. Nous prouverons, 1° que Moïse n'est point un personnage fabuleux; qu'il a été véritablement le législateur des Juifs; 2° qu'il est l'auteur du *Pentateuque;* 3° que l'on ne peut point accuser de supposition les autres livres de l'Ancien Testament qui rendent témoignage à ceux de Moïse; 4° que le texte de ces ouvrages a été conservé dans toute son intégrité, et n'a souffert aucune altération considérable; 5° nous verrons en quoi consiste l'autorité divine ou l'inspiration que nous leur attribuons.

Pour avilir ces anciens monuments de notre religion, nos adversaires ont épuisé toutes les ressources de l'art. En réunissant les arguments du P. Hardouin contre l'*Enéide*, avec la manière burlesque dont Scarron l'a travestie, un philosophe célèbre a fait l'ouvrage, qu'il a intitulé : *La Bible enfin expliquée.* Déjà les *Essais sur l'histoire générale*, les *Mélanges de littérature*, la *Philosophie de l'histoire*, le *Traité sur la tolérance*, les *Lettres sur les miracles*, les *Questions de Zapata*, le *Dictionnaire philosophique*, les *Questions sur l'Encyclopédie*, etc. ont été enrichis des lambeaux de ce précieux recueil. L'auteur prétend avoir prouvé que le *Pentateuque* n'est point l'ouvrage de Moïse; que c'est un recueil de contes arabes, forgés par des lévites ignorants, plusieurs siècles après ce législateur (2349) : tout comme il est démontré par les arguments du P. Hardouin et par les vers de Scarron, que Virgile n'a pas fait l'*Enéide;* que ce poëme n'a pas le sens commun; qu'il a été fabriqué par des moines du XIIe ou du XIIIe siècle.

La plupart des matériaux de *la Bible expliquée* n'ont plus le mérite de la nouveauté; les marcionites, les manichéens, Celse, Julien et Porphyre auraient droit de les revendiquer; mais l'auteur n'est pas allé les prendre si loin; Spinosa, Bayle, Toland, Tindal, Morgan, Chubb, Bolingbroke, avaient pris la peine de les recueillir, il n'a eu que celle de les copier; il y a seulement ajouté les fausses traductions, les anachronismes, les obscénités, les invectives, les impostures qu'il avait déjà répétées tant de fois dans ses autres ouvrages.

Comme les déistes anglais feignaient encore de respecter le christianisme, ils ont moins attaqué l'Evangile que l'Ancien Testament; les déistes français, copistes serviles, ont fait de même d'abord; depuis qu'ils sont devenus matérialistes, leur haine contre l'Evangile a éclaté; pour trouver des armes, il a fallu en emprunter des Juifs : nous verrons cette révolution dans notre troisième partie. Ainsi, dans toutes leurs disputes, nos adversaires n'ont été que les plagiaires des mécréants de tous les siècles.

ARTICLE Ier.

Moïse n'est point un personnage fabuleux.

§ I.

Moïse n'est point un personnage fabuleux.

Jusqu'à nos jours, aucun incrédule n'avait révoqué en doute l'existence de Moïse. Appion, Celse, Julien, Porphyre, appliqués à décrier la religion et les livres des Juifs, ont été tous persuadés que Moïse en était l'auteur. Le philosophe dont nous venons de parler, s'est cru plus habile qu'eux, et en état de prouver que Moïse n'exista jamais. « Il s'est trouvé, dit-il, des hommes d'une science profonde, qui ont poussé le pyrrhonisme de l'histoire jusqu'à douter qu'il y ait eu un Moïse. » Voyons si ce critique a hérité de la science profonde de ces auteurs inconnus.

M. Huet s'était persuadé que les fables du paganisme n'étaient rien autre chose que l'histoire sainte altérée et corrompue, que la plupart des exploits et des symboles que les païens attribuent à leurs dieux et à leurs héros, étaient copiés d'après les livres de Moïse. Conséquemment il prétendait retrouver les actions de ce législateur des Hébreux, non-seulement dans Osiris, Bacchus, Sérapis, Orus, Vulcain, Typhon, personnages égyptiens, mais encore dans Apollon, Pan, Esculape, Prométhée, Cécrops, Janus, Faunus, Evandre, dieux ou héros des Grecs et des Latins. Il voyait toutes les déesses de la fable dans Séphora, femme de Moïse (2350). Cette imagination, quoique soutenue par un grand appareil d'érudition, n'a séduit personne; c'est un abus de l'esprit systématique auquel les savants se laissent quelquefois entraîner.

L'auteur de la *Philosophie de l'histoire*, partant d'après M. Huet, soutient que Moïse est le Bacchus des Arabes : par conséquent un personnage imaginaire. En défigurant la plupart des traits qu'il emprunte de M. Huet, il cite pour monument de la mythologie des Arabes, les vers orphiques attribués à Onomacrite, poëte grec, qui a vécu mille ans après Moïse (2351). Les prétendus traits de ressemblance entre Bacchus et Moïse sont tirés des *Dionysiaques* de Nonnus, qui a écrit neuf cents ans après Onomacrite. Toute l'érudition de notre philosophe est à peu près de même force : s'il fallait relever toutes les bévues de sa *science profonde,* nous ne finirions jamais.

(2349) *Bible expl.*, p. 249.
(2350) *Démonstrations évangéliq.* prop. 4, c. 3 et suiv.

(2351) *Phil. de l'hist.*, ch. 28 et 40; *Dict. philos.; Quest. sur l'Encycl.*, art. *Moïse; Exam. import. de Bolingbroke*, etc.

§ II.

Preuves de l'existence de Moïse.

L'existence de Moïse est prouvée, 1° par le témoignage de tous les écrivains juifs. Il n'est presque pas un seul de leurs livres dans lequel Moïse ne soit nommé comme législateur de la nation; M. Huet en a rassemblé une longue suite de passages; on pourrait y en ajouter d'autres (2352). Sans prendre la peine de les parcourir, il suffit d'ouvrir une concordance, ou de jeter les yeux sur les marges d'une Bible on verra le nom de Moïse rappelé par tous les auteurs qui ont écrit après lui; la loi des Juifs est constamment nommée *loi de Moïse*, et les livres qui la contiennent, *livres de Moïse*. Si ces livres avaient été forgés longtemps après lui, il faudrait que tous ceux de l'Ancien Testament qui en parlent ou qui y font allusion, eussent été aussi supposés ou altérés : nous verrons que cela n'est pas possible.

2° La généalogie de Moïse était consignée dans les archives des Juifs : on la trouve non-seulement dans l'*Exode*, dans le *Lévitique*, dans le livres des *Nombres*, mais encore dans le premier des *Paralipomènes;* et celle d'Aaron, son frère, dans le livre d'*Esdras :* tous les prêtres étaient obligés de prouver qu'ils descendaient de cette famille. On sait que la constitution de la république juive dépendait essentiellement de la conservation des généalogies ; sur ce titre étaient fondés les droits, les prétentions, les possessions de chaque tribu et de chaque famille, les biens dans lesquels elles devaient rentrer à l'année jubilaire, les alliances qu'elles pouvaient contracter.

3° Les Juifs ont eu un législateur puisqu'ils ont eu des lois : qui est-il, si ce n'est pas Moïse? En quel temps ont-ils reçu ces lois, si ce n'est dans le désert? Elles ne leur ont certainement pas été données depuis leur établissement en corps de nation dans la Palestine, puisque la forme de cet établissement est prescrite par la législation même. Comment la tradition, qui rapporte le tout à Moïse, a-t-elle pu s'établir si elle n'est fondée sur rien ?

4° Le sacerdoce attaché à la tribu de Lévi et à la famille de Moïse, est un monument de sa législation et de la fidélité de sa généalogie. Au retour de la captivité, Esdras fut obligé de faire remonter la sienne jusqu'à Aaron, frère de Moïse, et ceux qui ne purent pas faire de même furent exclus du sacerdoce (2353).

5° Tous les historiens profanes qui ont parlé des Juifs et de leurs lois, Diodore de Sicile, Trogue-Pompée dans Justin, Strabon, Tacite, Pline l'Ancien, Gallien, Juvénal, Porphyre, Celse, Julien, Longin, Chérémond et Manéthon, reconnaissent Moïse pour législateur des Juifs. On peut voir leur passage dans M. Huet; nous en citerons plusieurs dans la suite. Josèphe, dans ses livres *contre Appion ;* saint Justin, dans son discours aux gentils; saint Clément d'Alexandrie, Tatien, Origène *contre Celse;* Eusèbe, dans sa *Préparation évangélique;* saint Cyrille, dans ses livres *contre Julien*, ont cité un grand nombre d'autres écrivains profanes que nous n'avons plus (2354).

6° Les raisons par lesquelles nous prouverons ci-après que Moïse est l'auteur du *Pentateuque*, démontrent plus évidemment encore que ce n'est point un personnage fabuleux; et toutes les hypothèses forgées par les incrédules, pour faire douter de ces faits, sont frivoles ou absurdes.

§ III.

Celle de Zoroastre est moins certaine.

On sentira mieux la force de ces preuves, si on veut les comparer à celles que l'on a données de l'existence de Zoroastre. M. Huet, par une suite de son système, prétendait que Zoroastre n'est autre que Moïse ; que les Perses avaient emprunté une partie des caractères du second, pour les attribuer au premier. M. l'abbé Foucher, pour démontrer le contraire (2355), allègue : 1° la croyance constante des Assyriens, des Mèdes et des Perses, trois nations qui n'étaient point barbares, mais instruites. 2° Le témoignage des auteurs grecs et latins qui ont regardé Zoroastre comme l'auteur où le réformateur de la religion des Perses, et lui ont attribué la même doctrine. M. Huet avait allégué leurs contradictions : le savant académicien fait voir qu'on peut les concilier; que quand on ne le pourrait pas, il s'ensuivrait seulement que les Perses ont mis des fables sur le compte de ce personnage. 3° Si nous avions, dit-il, quelqu'un des livres attribués à Zoroastre, si le *Zend-Avesta* des Persans nous était plus connu, nous pourrions juger par les caractères internes de ces écrits, s'ils sont dignes du nom qu'ils portent. Cette preuve, que demandait M. l'abbé Foucher, est acquise aujourd'hui: depuis que M. Anquetil a rapporté des Indes et traduit le *Zend-Avesta*, la dispute est finie parce que ce livre ne contient rien que Zoroastre n'ait pu écrire dans le siècle où l'on croit qu'il a vécu. Le traducteur en a prouvé l'authenticité par les mêmes raisons que M. l'abbé Foucher, et les a confirmées par de nouvelles observations. Toutes les objections que M. Huet, Brucker et d'autres avaient voulu tirer des contradictions des auteurs, du génie crédule des Orientaux, des fables que l'on racontait de Zoroastre, de la multitude des ouvrages supposés dans les siècles passés, etc., sont tombés par terre ; aucun philosophe n'est tenté de les relever, parce que personne n'y prend intérêt.

Pourquoi donc s'obstiner à répéter les mêmes sophismes contre Moïse? Les témoignages des anciens en sa faveur, ne sont ni moins nombreux ni moins formels

(2352) *Démonstr. évang.*, ibid., c. I.
(2353) *I Esdras*, II et VII.
(2354) *Hist. de l'Acad. des Insc.*, t. XIV, in 12, p. 354
(2355) *Mém.*, t. XLVI, p. 185.

que ceux qui attestent l'existence de Zoroastre. Ils sont même plus forts, puisqu'il n'y a entre eux aucune contradiction, ni sur le temps auquel Moïse a vécu, ni sur le pays dont il est sorti, ni sur la doctrine qu'il a enseignée. La croyance des Juifs n'a été ni moins constante ni moins uniforme que celle des Perses; elle est beaucoup plus ancienne. Les livres de Moïse ne renferment aucun caractère de supposition ni d'imposture; nous le verrons ci-après. Si l'on examinait ceux de Zoroastre avec autant de soin et de malignité que ceux de Moïse, il n'y aurait pas une page qui ne fournît matière à la censure. C'est donc la passion et non la raison qui conduit l'auteur de la *Philosophie de l'histoire* et ses admirateurs.

§ IV.

Première objection : Les auteurs profanes n'ont point connu Moïse.

Qu'opposent-ils à nos preuves? Des suppositions en l'air, un prétendu silence universel des historiens profanes qu'ils n'ont jamais lus.

Première objection. Selon le *Dictionnaire philosophique*, Josèphe, qui a recueilli tous les témoignages possibles en faveur des Juifs, n'ose dire qu'aucun des auteurs qu'il cite ait dit un seul mot de Moïse (2356). L'auteur, honteux d'avoir avancé cette imposture, s'est contenté d'assurer ensuite, qu'aucun de ces anciens n'a fait mention des prodiges de Moïse. Ce silence universel, dit-il, n'est-il pas une preuve que Moïse est un personnage fabuleux (2357)?

Réponse. Ce silence n'est réel que pour ceux qui n'ont rien lu. Josèphe cite les passages formels de Manéthon, de Chérémon, de Lysimaque, d'Apollonius Molon, d'Appion, tous Egyptiens qui parlent de Moïse comme chef et législateur des Hébreux (2358). Nous lisons encore dans Diodore, dans Justin, dans Strabon, etc., les passages où il est question de Moïse: auraient-ils moins de force quand Josèphe ne les aurait ni lus ni cités? Il allègue enfin des historiens phéniciens et chaldéens. Voilà donc des témoignages de toutes les nations lettrées, qui prouvent l'existence et le ministère de Moïse. Les mêmes témoignages attestent ses miracles; nous le verrons dans un moment.

« Mais, continue notre savant critique, aucun auteur grec n'a cité un passage de Moïse avant Longin, qui vécut et mourut du temps de l'empereur Aurélien. Il y a bien de la différence entre faire mention d'un auteur et le citer: en faire mention, c'est dire il a vécu, il a écrit en tel temps: le citer, c'est rapporter un de ses passages: *comme Moïse le dit dans sa Genèse ou dans son Exode.* Or, on affirme qu'aucun auteur étranger, aucun même des prophètes juifs, n'a jamais cité un seul passage de Moïse (2359). Aucun passage formel du *Pentateuque*, aucune loi particulière, aucun rite ne se trouve cité expressément, ni dans les prophètes ni dans l'histoire des rois juifs (2360).

Réponse. Quand cela serait vrai, il ne s'ensuivrait rien. Selon toute l'antiquité sacrée et profane, Moïse est le seul législateur des Juifs: donc toutes les fois qu'il est question d'une loi ou d'un rite quelconque contenu dans les lois juives, c'est Moïse que l'on cite en citant la loi. Notre critique admet l'authenticité du fragment de Sanchoniathon: par quels auteurs grecs cet historien phénicien a-t-il été cité?

§ V.

Auteurs qui en ont parlé avant Longin.

Est-il vrai qu'aucun auteur grec, antérieur à Longin, n'ait cité Moïse? Alexandre Polyhistor, qui a vécu près de trois cent sans avant Longin, dit que *le législateur Moïse a écrit l'histoire des Juifs.* D'après un autre écrivain, nommé Cléodème, il parle des enfants qu'Abraham eut de Céthura, conformément à ce qu'en dit Moïse (2361). Selon Diodore de Sicile, qui a précédé Longin de plus de deux siècles, à la fin des lois juives on lit ces mots: *Moïse rapporte aux Juifs ces paroles, qu'il a entendues de la bouche de Dieu même* (2362). En effet ces mots se trouvent en substance dans le dernier chapitre du *Pentateuque.* Nicolas de Damas, contemporain de Diodore, cite ce qu'a dit *Moïse, législateur des Juifs*, d'un homme qui se sauva dans une arche pendant le déluge (2363). Numenius, philosophe pythagoricien, plus vieux d'un siècle que Longin, cite ces paroles d'un prophète: *L'esprit de Dieu était porté sur les eaux* (2364). Elles sont tirées du premier chapitre de la *Genèse.* Si l'on veut voir d'autres citations, on les trouvera dans le livre neuvième de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe.

Pour les passages des livres de Moïse, cités par les prophètes et par les autres écrivains de l'Ancien Testament, nous ne prendrons pas la peine de les copier, M. Huet les a recueillis; M. Bullet en a rassemblé vingt-sept (2365). Encore une fois, il suffit d'ouvrir une concordance, ou de parcourir les marges d'une Bible, pour être étonné de la *science profonde* du philosophe auquel nous répondons.

Les auteurs grecs, dit-il, ni les écrivains

(2356) *Dict. philos*, art. *Moïse.*
(2357) *Philos. de l'hist.*, c. 19; *Exam. important*, ch. 2; *Dîner de Boulainv.*, p. 26; *Disc. de Julien*, notes, p. 28; *Quest. sur l'Encyclop.*, art. *Bacchus, Moïse.*
(2358) *Contre Appion.*, l. I, c. 9, 10, 11; l. II, ch. 1 et 4.
(2359) *Philos. de l'hist.*, c. 28; *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Adam, Auteurs, Moïse.*
(2360) *Lettre d'un quaker à Jean George.*
(2361) JOSÈPHE, *Antiq.*, l. I, c. 5.
(2362) *Frag. de Diodore*, traduct. de Terrasson, t. VII, p. 247.
(2363) JOSÈPHE, *Antiq.*, l. I, c. 6.
(2364) PORPHYRE, *De ancro nympharum*, page 111
(2365) *Réponses critiques*, tome II, pag. 20 et suiv

juifs, ne parlent ni de Genèse, ni d'Exode, ni de Deutéronome. Je le crois. Chez les auteurs sacrés et profanes, le *Pentateuque* est nommé constamment, *la loi de Moïse, le livre de Moïse*, ou simplement la *loi*; il est encore cité sous ce nom dans le Nouveau Testament. Dans l'origine, cet ouvrage ni les suivants n'étaient distingués ni par livres, ni par chapitres, ni par versets; cette division n'a été imaginée qu'au XIIIe siècle. Les noms *Pentateuque*, *Genèse*, *Exode*, *Deutéronome* sont grecs; ils viennent de la version des Septante. Les rabbins désignent les différents livres du *Pentateuque*, par le premier mot hébreu, *Beresith*, *Vëelle*, *Shemoth*, *Vaïcra*, etc. Personne n'est étonné d'entendre citer aujourd'hui les différents livres du Nouveau Testament sous le nom général d'*Evangile*. Si un critique suspectait les citations d'Hérodote ou de Platon, faites par les anciens, parce qu'ils n'ont pas indiqué le livre, ni le chapitre, il s'exposerait à la dérision de tous les lecteurs instruits.

§ VI.

Deuxième objection : Personne n'a fait mention de ses miracles.

Deuxième objection. Aucun des auteurs profanes n'a parlé des miracles de Moïse; Josèphe, Philon, Eusèbe n'ont pas pu découvrir un seul auteur qui fasse la moindre mention des actions merveilleuses qu'on lui attribue : donc c'est un personnage fabuleux (2366).

Réponse. La conséquence est absurde. Si Moïse n'a point fait de miracles, il a du moins fait des lois : donc c'est un personnage réel. Nous verrons que ses lois sont la plus forte preuve de ses miracles. Des écrivains païens qui ne croyaient point au Dieu de Moïse ne pouvaient pas faire grand cas de ses miracles; quand ils les auraient passés sous silence ou révoqués en doute, cela ne serait pas fort étonnant.

Mais ils n'ont fait ni l'un ni l'autre : 1° Plusieurs en ont parlé d'une manière conforme à leurs préjugés. Lysimaque et Apollonius Molon disent que Moïse était un séducteur et un enchanteur (2367). Or, un *enchanteur* est un homme qui fait des prodiges du moins apparents. Trogue-Pompée, abrégé par Justin, dit que Joseph, transporté en Egypte, devint très-savant dans la magie, tellement qu'il sut prédire des années de stérilité longtemps avant qu'elles arrivassent; que Moïse son fils hérita de ses talents (2368). Celse reproche aux Juifs qu'ils rendent un culte religieux aux anges; qu'ils sont adonnés à la magie et aux maléfices; qu'ils les ont appris de Moïse leur maître (2369). Pline met Moïse au nombre des magiciens fameux (2370).

2° D'autres en ont eu meilleure opinion. Selon Josèphe, les Egyptiens demeuraient d'accord que Moïse était un homme admirable, et qui avait quelque chose de divin (2371) : Josèphe n'aurait pas osé avancer ce fait s'il n'en avait eu les preuves en main. Saint Cyrille rapporte un fragment de Diodore de Sicile, qui prétendait avoir appris des Egyptiens mêmes que Moïse était un homme admirable et regardé presque comme un Dieu (2372). Il cite d'autres auteurs qui en ont parlé de même, tels que Polémon, Ptolémée de Mendès, Hellanicus, Philocorus et Castor. Le pythagoricien Numenius, cité par Origène et par Eusèbe, dit que lorsque les Juifs furent chassés de l'Egypte, Jannès et Mambrès, magiciens célèbres, et savants dans les mystères sacrés, furent choisis par les Egyptiens, pour s'opposer à *Musée*, chef des Juifs, dont les prières étaient très-puissantes auprès de Dieu, et pour faire cesser les fléaux dont il affligeait l'Egypte (2373). Eupolème appelait Moïse *le premier sage*; Diodore et Strabon lui rendent la même justice : nous citerons leurs paroles ailleurs. Nous n'alléguons point le témoignage d'Artapan, rapporté par Eusèbe, parce que cet auteur passe pour supposé.

3° Démétrius de Phalère, Philon l'Ancien, Eupolème avaient fait l'histoire des Juifs, et Josèphe dit qu'ils ne se sont pas beaucoup éloignés de la vérité (2374). Leur aurait-il rendu ce témoignage s'ils avaient supprimé ou contesté les miracles de Moïse? Justin a rapporté assez clairement celui du passage de la mer Rouge; nous le verrons en son lieu. Tacite atteste le repos que les Juifs donnaient à la terre tous les sept ans; cette loi de Moïse n'a pu être exécutée sans un miracle permanent.

Il y aurait de l'entêtement à exiger que les païens eussent parlé d'une manière plus énergique du pouvoir surnaturel de Moïse; mais ils en ont dit assez pour confirmer le récit des livres saints, et pour démontrer la *science profonde* d'un philosophe qui ose répéter dans vingt ouvrages que les auteurs profanes n'ont jamais parlé de Moïse, n'ont cité aucun de ses passages, n'ont fait aucune mention de ses miracles.

Le très-grand nombre des anciens monuments ont péri, et l'on vient nous objecter leur silence : nous n'avons plus les historiens égyptiens, phéniciens, assyriens, chaldéens, qui ont écrit dans le voisinage de la Judée et qui pouvaient connaître les Juifs; nous ne savons ce qu'ils ont dit que par des citations éparses; mais Josèphe, Origène, Eusèbe, saint Cyrille les avaient lus. Nous ne sommes pas responsables de l'incendie qui a consumé la bibliothèque d'Alexandrie ni de la fureur des mahométans.

Moïse a précédé de plusieurs siècles tous

(2366) *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Moïse*.
(2367) JOSÈPHE, *contre Appion*, l. II, c. 6.
(2368) JUSTIN, l. XXXVI.
(2369) ORIG., *contre Celse*, l. I, n. 26.
(2370) *Hist. nat.*, l. XXX, c. 1.
(2371) JOSÈPHE, *contre Appion*, l. I, c. 10.
(2372) S. CYRILLE, *contre Julien*, l. I, p. 15.
(2373) ORIG., *contre Celse*, l. IV, n. 41; EUSÈBE, *Prép. évang.*, l. IX, c. 8.
(2374) *Contre Appion*, l. I, c. 8, à la fin.

les auteurs profanes, et l'on est surpris de ne pas trouver ailleurs des écrivains contemporains qui attestent ses actions et ses miracles; Celse, qui connaissait l'antiquité, n'a eu garde de faire cette objection. Les Grecs, très-modernes en comparaison des peuples orientaux, en ont eu très-peu de connaissance. Hérodote ni Thucydide n'ont pas dit un mot des Romains : que prouve leur silence?

Il est fort étonnant, disent nos adversaires, que les anciens auteurs, Hérodote par exemple, ne disent pas un mot des Juifs, ce peuple célèbre qui existait avec tant de gloire dans leur voisinage (2375). *Etonnant* sans doute pour des écrivains très-mal instruits. Il est faux qu'Hérodote n'ait pas dit un mot des Juifs : en parlant de la circoncision, il les nomme *les Syriens de la Palestine*. Quand il n'en aurait pas plus fait mention que des Romains, cela ne prouverait rien ; les historiens égyptiens, phéniciens et chaldéens, qui en savaient plus qu'Hérodote, ont parlé des Juifs en très-bonne part et n'ont point eu pour eux le mépris qu'affectent aujourd'hui des philosophes savants par inspiration. Leur ignorance volontaire ne détruira pas les monuments qu'ils n'ont pas voulu voir.

Que diront ces critiques intrépides, si on parvient à leur prouver que l'ancienne histoire d'Egypte, telle que nous l'avons reçue des Grecs, n'est autre chose que le texte même des livres de Moïse, mal traduit et grossièrement commenté? L'auteur de l'*Histoire véritable des temps fabuleux* nous paraît avoir porté ce fait à un degré de vraisemblance, auquel il est difficile de ne pas acquiescer. Mais la plupart des censeurs de l'histoire sainte n'en savent pas assez pour être juges compétents de cette question.

§ VII.

Troisième objection : Tout est prodige dans la vie de Moïse.

Troisième objection. Tout est prodige, tout est miracle dans la naissance et dans la vie de Moïse; les rabbins ont encore enchéri sur les livres saints pour rendre merveilleuses les actions de leur législateur : ils en ont composé une histoire remplie de fables puériles, et qui est néanmoins de la plus haute antiquité. Donc, il n'y a rien de vrai dans tout ce que l'on dit de Moïse (2376).

Réponse. On a écrit des fables sur Zoroastre, sur Alexandre, sur Charlemagne : donc ces divers personnages n'ont jamais existé ; leur histoire ne mérite aucune croyance. Sublime raisonnement!

Nous convenons que des philosophes entêtés de matérialisme, obstinés à soutenir que tout miracle est impossible et absurde, ne peuvent lire l'histoire juive sans être révoltés. Mais ils ne raisonnent point ; ils n'ont aucun principe certain, duquel ils puissent conclure l'impossibilité de miracles; Bayle l'a démontré contre Spinosa : les déistes, les sceptiques, les matérialistes ne s'accorderont jamais sur cette grande question.

Nous avouons encore que la plupart des actions de Moïse et des événements de l'histoire juive sont absolument contraires au cours de la nature, et supérieurs aux règles de la prudence humaine ; mais il est ici question d'un dessein particulier de la Providence, d'un plan qu'elle a formé dès la création, et constamment suivi dans la suite des siècles. Il fallait des miracles pour établir la révélation, pour la renouveler et la conserver, pour fonder la république juive telle qu'elle a subsisté pendant quinze cents ans, pour rendre inexcusable l'idolâtrie des nations dont elle était environnée. Si les Hébreux n'ont point vu de miracles, leur législateur est un fourbe insensé, toute la nation une horde de frénétiques et de forcenés, leur histoire un rêve continuel ; pendant quinze siècles, il ne s'est pas trouvé parmi eux un seul homme de bon sens. Telle est aussi l'idée que veulent nous en donner les incrédules. Cependant c'est le seul peuple de l'univers qui ait eu une croyance raisonnable, une morale pure, une police exacte, un gouvernement équitable et modéré. Les sages de l'antiquité les mieux instruits en ont porté ce jugement : nous le verrons ci-après. Eu égard au temps et à l'état dans lequel se trouvaient toutes les autres nations, il est impossible que ce phénomène soit arrivé sans miracle ; qu'un législateur, tel que Moïse, ait pu s'élever par ses propres forces au-dessus des idées, des erreurs, des préjugés universellement répandus. De quelque manière que l'on envisage son entreprise et ses succès, il faut nécessairement y admettre du surnaturel.

Un athée, persuadé qu'il n'y a point de Dieu, point de Providence, point de vie future, que toute religion est un fanatisme, que le hasard conduit tout dans l'univers, peut supposer qu'une nation entière a été frénétique pendant quinze cents ans, a retracé, par des pratiques journalières, le souvenir de vingt miracles imaginaires, a suivi une religion différente de toutes les autres sans que l'on puisse deviner le motif qui la lui a fait embrasser. Si, dans l'origine, ce peuple a vu des miracles, sa conduite n'a rien d'étonnant; s'il n'en a pas vu, sa folie est inconcevable et contraire à toutes les lois du monde moral.

Il est faux que le roman de la vie de Moïse soit *de la plus haute antiquité* (2377); il est dans le goût du Talmud et marqué au coin du rabbinisme moderne : les savants n'en ont jamais fait aucun cas.

(2375) *Tableau du genre humain*, p. 51.

(2376) *Esprit du judaïsme*, c. 2, etc.; *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Apocryphes*, *Moïse*, *Bible expliquée*, p. 121 et suiv.

(2377) *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Moïse*.

§ VIII.

Quatrième objection : L'histoire juive est regardée comme un roman.

Quatrième objection. Dans tous les temps, les Juifs ont été haïs, détestés et méprisés des autres nations, ils ont passé pour des fanatiques et des visionnaires; leur religion a été regardée comme une superstition, et leur histoire comme un roman : c'est par la prévention des Chrétiens, qui l'ont adoptée, qu'elle a obtenu quelque considération dans le monde : mais cela ne prouve rien, sinon que les Chrétiens sont aussi crédules et aussi peu sensés que les Juifs (2378).

Réponse. Ce ton dédaigneux des incrédules est excellent pour écarter des discussions qui les incommodent, mais il ne nous en impose pas : voyons s'il est vrai que les Juifs aient été universellement méprisés et détestés.

1° Quels témoins allègue-t-on de ce mépris? Les philosophes romains, Cicéron, Plutarque, Sénèque, Tacite, mais surtout les poëtes, Horace, Juvénal, Perse, Martial, Rutilius Numatianus. La plupart confondaient les Juifs avec les Egyptiens (2379), tant ils les connaissaient bien; ils leur attribuent des usages et une croyance formellement contraires à ce qu'enseignent les livres des Juifs : ils les accusent d'adorer une tête d'âne, de rendre un culte impudique à leurs prêtres, d'être athées, etc. Ce mépris est d'un aussi grand poids que celui des incrédules modernes; de part et d'autre, il est fondé sur une ignorance volontaire. Un philosophe même a fait cette remarque (2380). Les beaux esprits de Rome étaient ou épicuriens ou sceptiques, ils devaient donc mépriser et détester toute religion comme font aujourd'hui les matérialistes. Que prouve leur estime ou leur mépris?

2° Ce mépris n'a éclaté qu'après plusieurs guerres entre les Romains et les Juifs. Ceux-ci, jaloux de la liberté, ne purent souffrir la tyrannie des gouverneurs romains ni la brutalité de leurs soldats; ils se révoltèrent tant de fois qu'il fallut les exterminer. Or, selon l'idée des Romains, tout peuple qui leur résistait était abominable; ils n'ont pas mieux traité les Gaulois que les Juifs.

Pendant que ceux-ci luttaient contre les Antiochus, le sénat romain trouva bon de leur accorder son amitié; ils furent les premiers Orientaux qui recouvrèrent leur liberté, parce que Rome était toujours libérale du bien d'autrui (2381). Lorsqu'elle eut écrasé le royaume de Syrie, elle tomba sur les Juifs, parce qu'elle ne voulait plus de liberté dans le monde; il était tout simple de mépriser un peuple assujetti pour avoir droit de le tyranniser.

3° Quelle induction peut-on tirer des préventions nationales? Aucune. Les Grecs traitaient de *barbare* tout ce qui n'était pas Grec; les Romains n'estimaient qu'eux-mêmes et les Grecs. Les Anglais, peu instruits, nous font l'honneur de nous haïr, et consentent difficilement à nous estimer : nous sommes plus équitables à leur égard. Connaît-on deux peuples voisins qui n'aient des préjugés l'un contre l'autre?

4° La principale raison du mépris que l'on avait pour les Juifs était la circoncision ; c'est le grand objet des railleries des poëtes (2382). Ce mépris est aussi sensé que celui des Asiatiques à l'égard des Européens, parce qu'ils ont des turbans et que nous portons des chapeaux : plus les peuples sont ignorants, plus ils ont de vanité et de mépris pour les autres.

§ IX.

Philosophes qui ont fait cas des Juifs.

Laissons donc de côté les préventions absurdes. Les philosophes plus anciens, les hommes d'Etat, les souverains, les corps de république ont-ils pensé sur le compte des Juifs comme les beaux esprits de Rome? Voilà la question : nos adversaires n'ont pas pris la peine de s'en informer.

Hermippus, auteur ancien cité par Josèphe et par Origène, dit, dans la vie de Pythagore, que ce philosophe avait emprunté des Juifs une partie de la doctrine qu'il porta dans la Grèce (2383). Numenius, pythagoricien, pensait de même : il disait que Platon était le Moïse athénien (2384). La plus ancienne et la plus respectable secte de philosophie avait donc de l'estime pour les Juifs.

Si nous en croyons Cléarque, disciple d'Aristote, ce philosophe, voyageant en Asie, avait eu plusieurs conférences avec un Juif dont il faisait le portrait le plus avantageux, et avait beaucoup appris dans sa conversation. Aristote croyait les Juifs descendus des gymnosophistes indiens, si célèbres dans l'antiquité (2385). Théophraste, autre disciple d'Aristote cité par Porphyre, représente les Juifs comme un peuple de philosophes accoutumé à s'entretenir de la Divinité à laquelle ils rendent leur culte (2386). Mégasthène, cité par saint Clément d'Alexandrie, en avait la même idée (2387). Porphyre lui-même dit que les inventeurs de la sagesse ou de la philosophie ont été les Egyptiens, les Phéniciens, les Chaldéens et les *Hébreux* (2388).

(2378) *Opinions des anciens sur les Juifs*; l'*Esprit du judaïsme*; le *Christ. dévoilé*; *Réflexions décis. sur le judaïsme*; *VIe lettre à Sophie*, etc.

(2379) *Opinion des anc. sur les Juifs*, pag. 4 et suiv.

(2380) *Recherch. philosoph. sur les Egyptiens*, t. II, sect. 7, p. 172.

(2381) « Facile tunc Romanis de alieno largientibus » (JUSTIN, l. XXXVI.)

(2382) *Opinion des anciens sur les Juifs*, p. 15 et suiv.

(2383) JOSÈPHE, *contre Appion*, l. I, ch. 6; ORIG., *contre Celse*.

(2384) EUSÈBE, *Prép. évang.*, liv. IX, ch. 8; l. XI; ORIG., l. IV, n. 51.

(2385) JOSÈPHE, *contre Appion*, l. I, c. 8; EUSÈBE, *ibid.*, c. 15.

(2386) PORPHYRE, *De abstin.*, l. II, n. 26.

(2387) EUSÈBE, l. IX, c. 6.

(2388) THÉODORET, *Thérapeut.*, Ier discours, page 472.

Hécatée d'Abdère, philosophe estimé d'Alexandre et de Ptolémée Lagide, avait écrit un livre entier sur les Juifs. Il y parlait avec éloge d'un sacrificateur nommé Ezéchias, *grand personnage* avec lequel il avait conversé plusieurs fois sur la croyance et les lois de sa nation. Hécatée parlait si avantageusement des Juifs, qu'Herennius Philon doutait que cet ouvrage fût d'Hécatée. S'il en est véritablement, disait-il, il faut que cet auteur se soit laissé persuader par les Juifs, et qu'il ait embrassé leur doctrine (2389). Onomacrite avait mis en vers une partie de leur histoire, il ne la regardait pas comme un roman.

Ce ne sont là que des fragments sauvés des ruines de l'antiquité, mais il nous reste des monuments plus entiers.

§ X.

Historiens qui en ont parlé.

Strabon, parlant des Juifs, donne une haute idée de Moïse, il le loue d'avoir eu des idées plus sublimes de la Divinité que les Egyptiens, les Grecs et les Lybiens. Il dit que Moïse quitta l'Egypte parce qu'il ne pouvait pas approuver les notions religieuses ni le culte des Egyptiens; qu'il fut suivi par un grand nombre d'*hommes vertueux*, qui adoraient Dieu. Moïse, dit-il, leur apprit à honorer la Divinité en esprit, sans aucune représentation sensible, à faire consister la piété dans l'innocence des mœurs et dans la vertu, à retrancher du culte tout ce qui est indécent et absurde. Strabon regarde néanmoins l'abstinence de certaines viandes et la circoncision comme des pratiques superstitieuses, parce qu'il n'en savait pas la raison (2390).

Diodore de Sicile, souvent injuste à l'égard des Juifs, fait néanmoins l'éloge de Moïse. « C'était, dit-il, un homme supérieur par sa prudence et par son courage : il s'empara de la Judée, y bâtit plusieurs villes et la plus célèbre de toutes, nommée *Jérusalem*; il y construisit un temple singulièrement respecté des Juifs. Il enseigna à son peuple le culte de Dieu, et institua les cérémonies de religion. Enfin, il donna des lois à sa nation, dont il fit une république. Mais il ne voulut placer dans le temple aucune image des dieux, jugeant que la forme humaine ne convient point à la Divinité. Il établit des cérémonies sacrées, des lois morales très-différentes de celles des autres nations : car mécontent de ce que la sienne était bannie d'Egypte, il lui inspira des mœurs qui tenaient quelque chose de l'inhumanité et de l'inhospitalité; et choisissant entre eux ceux qui étaient les plus agréables à la multitude et en même temps les plus capables de gouverner, il en fit les prêtres de la nation. Il leur confia tout ce qui concernait le culte divin, et les établit en même temps gardiens des lois et juges dans toutes les causes importantes. A la fin du livre de leurs lois, on lit ces mots : *Moïse rapporte aux Juifs ces paroles qu'il a entendues de la bouche de Dieu même.* Ce législateur leur a laissé de très-sages instructions sur la guerre (2391). » Nous verrons ailleurs s'il y a dans les lois des Juifs des traits d'inhumanité et d'inhospitalité.

Trogue-Pompée, dans Justin, paraît approuver la constitution de la république juive; il loue ce peuple d'avoir fondé sa prospérité sur la justice réunie à la religion : *Justitia religione permixta* (2392).

Dion Cassius dit que les mœurs et les coutumes des Juifs sont très-différentes de celles des autres peuples; qu'ils n'adorent aucun des dieux vulgaires, mais qu'ils en honorent un seul avec beaucoup de respect. « Il n'y a, dit-il, aucun simulacre à Jérusalem, parce qu'ils croient leur Dieu invisible et ineffable, et ils surpassent tous les autres peuples dans le culte religieux qu'ils lui rendent. Ils lui ont bâti un temple vaste et magnifique, mais sans couverture, ils fêtent le jour que nous consacrons à Saturne. Ce n'est point mon dessein de m'étendre davantage sur leur Dieu et sur son culte; plusieurs auteurs en ont parlé (2393). » Nous ne voyons là aucune marque de mépris pour les Juifs ni pour leur religion.

Varron approuve la coutume des Juifs d'adorer Dieu sans aucune image sensible ; les anciens Romains avaient fait de même. Si cet usage, dit-il, eût toujours duré parmi nous, le culte des dieux serait beaucoup plus pur (2394).

Porphyre fait un éloge complet de la secte juive des esséniens, de leurs mœurs, de leur culte, des lois de Moïse qu'ils observent, du courage avec lequel plusieurs Juifs souffrirent la mort sous Antiochus. « Accoutumés, dit-il, à ce genre de vie, et s'occupant ainsi de la vérité et de la piété, il est vraisemblable que plusieurs d'entre eux ont connu l'avenir, ayant été élevés dès leur tendre jeunesse dans la lecture des livres sacrés, des écrits des prophètes, et dans l'usage de différentes purifications, rarement ils se trompent dans leurs prédictions (2395). »

Nous ne citerons aucun des oracles allégués par Porphyre en faveur des Juifs; ils sont trop suspects : ce philosophe eût-il osé en faire mention si la haine et le mépris pour les Juifs avaient été aussi universels qu'on le prétend ?

Le compilateur des *Opinions des anciens sur les Juifs*, n'a eu garde de citer aucun de ces monuments; il a soigneusement recueilli tout ce qu'il y a d'injurieux aux Juifs dans les auteurs païens; il a supprimé avec une bonne foi exemplaire tout ce qui leur est favorable.

(2389) JOSÈPHE, *contre Appion*, l. I, c. 8; ORIG., *contre Celse*, l. I, n. 15.

(2390) STRABON, *Geog.*, l. XVI, p. 1104.

(2391) *Frag. de Diodore*, trad. de Terrasson, tome VII, p. 247.

(2392) JUSTIN, *Hist.*, l. XXXVI.

(2393) *Hist. rom.*, l. XXXVII.

(2394) S. AUG., *De civ. Dei*, l. IV, c. 31.

(2395) *De l'abstinence*, livre IV, num. 11 et suiv.

§ XI

Souverains qui les ont accueillis.

Cependant il a été forcé d'avouer que les Juifs furent accueillis par plusieurs souverains. Alexandre leur accorda le droit de bourgeoisie dans sa ville d'Alexandrie ; le fondateur d'Antioche fit de même. Les Ptolémées les protégèrent en Egypte ; Philométor leur permit de bâtir un temple sur le modèle de celui de Jérusalem (2396) ; Philadelphe voulut avoir une traduction de leurs livres ; la bienveillance de Cyrus pour eux est incontestable.

Josèphe rapporte plusieurs décrets du sénat et des empereurs romains, par lesquels ils reconnaissent la fidélité de sa nation et les services qu'elle leur a rendus ; ils ordonnent qu'elle jouisse des mêmes priviléges que les autres sujets de l'empire, lui laissent la liberté d'observer sa religion et ses lois (2397).

Lorsque Caligula voulut faire placer sa statue dans le temple de Jérusalem, le roi Agrippa lui rappela les témoignages de respect et de piété que ses aïeux, et Auguste lui-même, avaient donnés en faveur de ce temple, les présents qu'ils y avaient envoyés, les priviléges qu'ils y avaient attachés, les sacrifices auxquels ils avaient contribué, l'admiration dont Marcus Agrippa fut pénétré lorsqu'il fut témoin de la majesté du culte que l'on y rendait à Dieu (2398). Quand ce serait Philon ou Josèphe qui aurait prêté sa plume pour faire cette lettre, elle n'est pas moins écrite avec la noblesse de style qui convient à un roi. Agrippa n'aurait pas osé alléguer des faits imaginaires à un brutal tel que Caligula : celui-ci, vaincu par la vérité, n'osa exécuter son projet.

L'auteur de la *Philosophie de l'histoire*, chapitre 46, a traité de fable ce que raconte Josèphe des marques de respect qu'Alexandre donna au grand prêtre des Juifs et au peuple de Jérusalem lorsqu'il passa par la Judée (2399). Sur quel fondement ? C'est qu'un fait favorable à une nation détestée par les philosophes ne peut pas être vrai. Mais l'exemple de Marcus Agrippa, gendre d'Auguste, est plus récent. Est-ce encore une fable ? Le droit de bourgeoisie accordé aux Juifs par Alexandre, prouve du moins qu'il n'avait ni haine ni mépris pour eux.

Devenus célèbres par leurs guerres contre les rois de Syrie, les Juifs reçurent des témoignages d'estime de la part de quelques républiques de la Grèce. Il y a dans le premier livre des *Machabées*, chapitre XII, une lettre d'Arius, roi de Sparte, au grand prêtre Onias, par laquelle il reconnaît que les Spartiates sont frères des Juifs et descendent comme eux d'Abraham. La source de cette méprise est aisée à découvrir. Sur une ancienne tradition, les Spartiates croyaient que leur ville et plusieurs autres de la Grèce avaient été fondées par des Phéniciens. Comme les Juifs habitaient près de la Phénicie, les Spartiates se persuadèrent que cette nation avait de tout temps possédé la Palestine et les côtes de la Phénicie, et qu'elle avait autrefois envoyé des colonies dans la Grèce. Jonathas, sacrificateur, qui leur répondit au nom de sa nation, ne jugea point qu'il fût nécessaire de discuter ce point d'histoire ; il ne dit rien pour confirmer ni pour détruire leur opinion.

En mettant d'un côté de la balance tous ces témoignages anciens favorables aux Juifs, de l'autre les sarcasmes des poëtes latins et les invectives des philosophes modernes, il nous paraît que ceux-ci ne l'emporteront pas ; qu'il y a une différence à faire entre des déclamateurs et des hommes instruits.

Les Juifs n'ont été connus des Grecs et des Romains qu'après la captivité. Tranquilles d'abord dans leur pays, en paix avec leurs voisins, appliqués à l'agriculture, attachés à leurs lois et à leur religion, jaloux de leur liberté, ils étaient, aux yeux de la raison et de la philosophie, un peuple heureux et estimable. Tourmentés successivement par les Assyriens, par les Antiochus, par les Romains, ils se répandirent de toutes parts. Ces Juifs, dispersés dans l'Egypte, dans la Grèce, dans l'Italie, dégénérèrent sans doute. Toute la nation, livrée à l'esprit de vertige après la mort de Jésus-Christ, ne fut plus connue que par son opiniâtreté stupide ; elle prêta le flanc au ridicule et au mépris. On ne doit pas être étonné de l'aversion que tous les peuples conçurent contre elle ; cette destinée lui avait été prédite. Nous abandonnons volontiers aux incrédules ces Juifs dégradés. Mais ce n'est point là leur état primitif ; ceux qui n'en connaissent point d'autre, confondent les époques, brouillent l'histoire, ne savent à qui ils en veulent, en imposent aux lecteurs, déraisonnent sous un faux air d'érudition.

Pour nous, indépendamment des motifs de religion, nous ne rougissons point de marcher à la suite de Pythagore et d'Aristote, de considérer cette nation dans son berceau et dans les diverses périodes de sa durée, de consulter ses livres, d'examiner sa croyance, ses lois, ses mœurs ; elle est dans l'histoire de l'esprit humain un phénomène assez singulier pour exciter notre curiosité.

Nous aurions peut-être dû réserver ces réflexions dans le chapitre 5 ; mais il nous a paru nécessaire d'écarter d'abord les préventions injustes que les incrédules s'efforcent d'inspirer à leurs lecteurs contre les Juifs.

(2396) *Opinion des anciens sur les Juifs*, page 24.

(2397) *Antiq. Jud.*, l. XIV, ch. 17, 22 ; liv. XVI, c. 10.

(2398) *Ambassade de Philon*, c. 16. Tertullien dit aux Romains : « Vous avez offert des victimes au Dieu des Juifs et des présents à son temple ; vous avez honoré cette nation de votre alliance, et vous ne l'auriez jamais subjuguée si elle n'eût commis un dernier attentat contre le Christ. » (*Apol.*, chap. 26.

(2399) *Antiq. Jud.*, l. XI, c. 7.

ARTICLE II.

Moïse est l'auteur du Pentateuque.

§ I.

Manière dont on a prouvé l'authenticité de plusieurs livres.

Il n'est pas étonnant que les incrédules aient fait les plus grands efforts pour répandre du doute sur l'authenticité des cinq livres attribués à Moïse. Dès qu'il est prouvé que ces livres sont véritablement l'ouvrage de ce législateur, il n'est plus possible de contester la vérité des faits qu'ils contiennent ni la mission de Moïse, ni la divinité de la religion juive. Un écrivain sensé a-t-il pu prendre les Israélites à témoin des faits miraculeux sur lesquels il fonde ses lois, si ces faits étaient faux et imaginaires? A-t-il osé établir des fêtes et des cérémonies pour perpétuer la mémoire de ces miracles, si les Juifs ne les avaient pas vus de leurs yeux? Une nation entière n'a pas pu se soumettre à des lois onéreuses, à des privations, à des usages qui la tenaient séparée des peuples voisins, s'ils n'étaient fondés que sur des faits dont la fausseté lui était évidente : on ne connaît dans l'univers aucun exemple d'une pareille imbécillité.

Lorsque l'authenticité du *Pentateuque* et bien établie, celle des autres livres de l'Ancien Testament, qui en sont une suite, ne peut être douteuse; elle est appuyée sur les mêmes preuves; tout l'édifice de la religion juive est inébranlable.

Pour juger de la date du *Pentateuque*, par la simple lecture, par le ton qui y règne, par les mœurs qui y sont décrites, il faut avoir une très-grande connaissance de l'antiquité. Il faut se placer dans les époques les plus reculées de l'histoire, concevoir quel était pour lors l'état des nations, des sciences, des arts, des lois, des mœurs, du langage; estimer quelle pouvait être la mesure des connaissances naturelles ou acquises d'un écrivain tel que Moïse. Qu'un savant, muni de toute l'érudition nécessaire, sans passion et sans préjugé, entreprenne d'examiner ainsi le *Pentateuque*; qu'il le compare aux autres livres des Juifs, au monuments des autres nations; qu'il pèse les faits, la doctrine, les lois, l'ordre chronologique, la géographie, la langue, le style du législateur des Hébreux; qu'il prononce ensuite, nous ne redouterons point sa décision : plus il sera sage et habile, plus il concevra de respect pour les livres de Moïse. Aussi ce n'est point parmi les hommes doués de ces talents rares que les livres des Juifs ont trouvé des censeurs; il n'y ont trouvé que des partisans et des apologistes. La foule des écrivains qui se sont déchaînés contre les saintes Ecritures, n'avaient pas une seule des notions dont nous venons de parler; avec un peu de littérature moderne, après une lecture superficielle des versions, avec la hardiesse de falsifier tous les passages, ils se sont crus en état de démontrer que le *Pentateuque* ne pouvait être l'ouvrage de Moïse, qu'il a été composé dans des siècles très-postérieurs.

Si, pour prouver le contraire, il fallait avoir toutes les lumières dont ils ont manqué, nous aurions à craindre nous-mêmes de ne pas réussir : mais, outre que cette question a été traitée par un grand nombre de savants, il y a des preuves aisées à saisir, qui ne demandent ni des réflexions profondes ni une vaste érudition; nous nous y attacherons principalement.

Au commencement de ce siècle, lorsque le P. Hardouin s'avisa de révoquer en doute l'authenticité de l'*Enéide* de Virgile, soutint que ce poëme et les *Odes* d'Horace étaient des pièces forgées au XIII[e] siècle, il ne persuada personne : on regarda ses dissertations comme les rêveries d'un esprit systématique qui abusait de son érudition; l'on ne prit pas seulement la peine de le réfuter sérieusement.

S'il ne s'était pas rendu célèbre par d'autres paradoxes, on croirait qu'il n'a fait son *Pseudo-Virgilius* que pour tourner en ridicule les arguments de Spinosa contre l'authenticité du *Pentateuque*. Mais s'il revenait au monde, quel serait son étonnement de voir qu'il a formé une secte; que nos plus célèbres philosophes sont ses disciples; qu'ils tournent contre les livres de Moïse tous les raisonnements qu'il a faits contre l'*Enéide?* Ceux mêmes qui ont plaisanté de ses visions, le copient sans le savoir; c'est un phénomène assez curieux dans l'histoire de la philosophie.

Plus récemment, lorsque M. Macpherson publia en Angleterre les poésies erses, composées par les anciens peuples des montagnes d'Ecosse, quelques littérateurs l'accusèrent de les avoir supposées. Ce soupçon ne dura pas longtemps. Avec un peu de réflexion, l'on comprit qu'il était impossible à un écrivain du XVIII[e] siècle de prendre le ton, le génie, les idées, les mœurs d'un peuple qui n'est plus le même depuis mille ou douze cents ans, et qui n'a laissé aucun mémoire (2399*). A plus forte raison, cela aurait-il été impossible à des auteurs juifs, dans les siècles où l'on suppose que les livres de Moïse ont été fabriqués. Il en est de même de l'Edda des Islandais et de tout autre livre très-ancien. Comment les incrédules osent-ils faire usage contre le *Pentateuque*, d'un reproche dont l'absurdité saute aux yeux dès qu'on veut l'appliquer à tout autre monument.

§ II.

Première preuve : Témoignages tirés de ce livre même.

La première preuve que nous apportons de l'authenticité des cinq livres de Moïse, est le témoignage de ces livres mêmes. D'un bout à l'autre, c'est Moïse qui parle comme auteur principal; il dit que Dieu lui a donné ordre de mettre par écrit les lois qu'il impose à son peuple et les événements dont elles sont accompagnées. Il veut

(2399*) Il paraît démontré aujourd'hui que les prétendues *Poésies d'Ossian* ne sont pas moins apocryphes que celles de Clotilde de Surville ou les poétiques mensonges de Chatterton. — Ed

que cette histoire soit conservée avec soin; que l'on en fasse des copies, que tous les Juifs soient exacts à la lire et à la consulter : il ne dit rien qui ne convienne au personnage qu'il remplit et aux circonstances dans lesquelles il se trouve. Un imposteur, dans les siècles suivants, se serait démasqué par quelque endroit.

Ce témoignage est confirmé par celui des écrivains juifs postérieurs à Moïse; tous nomment leurs lois nationales *lois de Moïse*, et les livres où elles sont contenues *livres de Moïse*. Immédiatement après sa mort, Dieu ordonne à Josué d'exécuter ponctuellement ce que Moïse lui a commandé, de ne point perdre de vue *le volume de cette loi*, de le méditer jour et nuit (2400). Avant de mourir, il écrit *dans le volume de la loi du Seigneur*, les promesses que le peuple venait de lui faire (2401). Ce volume de la loi de Moïse existait donc pour lors.

Sous les juges, il s'élève une dispute entre les Ammonites et les Israélites; les premiers déclarent la guerre, sous prétexte de répéter une partie de leur ancien territoire occupé par les derniers. Jephté, juge et chef du peuple de Dieu, soutient aux Ammonites qu'ils ont tort; qu'Israël n'a rien usurpé sur eux ni sur les Moabites; que s'il possède une portion de terrain qui appartenait autrefois aux Moabites, il l'a conquise sur les Amorrhéens qui l'avaient enlevée aux Moabites. Il conclut, que ce coin de terre appartient légitimement à son peuple, comme vainqueur des Amorrhéens, et qu'il le possède à ce titre depuis trois cents ans (2402). Ce détail est évidemment tiré du livre des *Nombres*. Ou Jephté avait ce livre sous les yeux, ou il en savait exactement l'histoire; les détails géographiques dans lesquels il entre, les époques qu'il cite, démontrent que trois cents ans après Moïse, on avait un récit fidèle de ce qu'il avait fait et ordonné, qu'on le consultait au besoin. Le discours de Jephté est un commentaire suivi du chapitre XVI du livre des *Nombres*.

Les livres suivants, écrits sous les rois, citent des lois et des passages du *Pentateuque*, en rappellent des traits historiques, supposent les écrits de Moïse existants et connus. Point d'interruption dans cette chaîne de témoignages. Il n'est aucune époque depuis Moïse, où l'on ait pu faire paraître ses livres pour la première fois, sans forger en même temps tous les écrits postérieurs.

Pour être en droit de contredire les archives d'une nation qui a toujours fait profession de les garder avec respect comme les titres de sa croyance, de ses droits, de ses possessions, de ses espérances, il faut des raisons démonstratives; les incrédules en ont-ils? Le P. Hardouin disait que tous les auteurs profanes ou ecclésiastiques, historiens, poëtes, orateurs, qui ont parlé de l'*Enéide* de Virgile, étaient autant d'auteurs supposés (2403); sur le même plan, nos critiques incrédules soutiennent que les écrivains sacrés qui ont fait mention des livres de Moïse n'ont pas plus existé que lui.

L'un d'entre eux dit que les Juifs sont aussi peu capables d'attester l'authenticité des livres de Moïse que les Arabes la divinité du Koran (2404).

Mais *l'authenticité* d'un livre et sa *divinité* ne sont pas la même chose. Les Arabes sont témoins compétents pour certifier l'authenticité du Koran, pour prouver que ce livre leur a été donné par Mahomet; quant à la divinité de ce livre, c'est autre chose. Peuvent-ils être sûrs que Mahomet l'a reçu du ciel, ou qu'il lui a été dicté par l'ange Gabriel? Ils ne l'ont pas vu, et Mahomet n'a fait aucun miracle pour le prouver. De même les Juifs sont croyables quand ils attestent que le *Pentateuque* leur a été donné par Moïse; c'est un fait palpable sur lequel ils n'ont pas pu se tromper. La divinité de ce livre se prouve, non par des témoignages, mais par les miracles qui ont démontré la mission divine de ce législateur: dès qu'il a été envoyé de Dieu, qu'il a parlé au nom de Dieu, ses livres sont la parole de Dieu. Or, ses miracles sont encore des faits sensibles, palpables, attestés non-seulement par la tradition constante des Juifs, mais par les effets qu'ils ont produits, par l'empreinte qu'ils ont laissée sur toute la religion et la législation des Juifs; nous le verrons ci-après. Rien de tout cela ne peut être appliqué au Koran.

§ III.

Deuxième preuve: L'ordre chronologique et les généalogies.

La seconde preuve de l'authenticité du *Pentateuque* est l'ordre chronologique qui y est observé, et qui marche à côté des généalogies. Le premier chapitre de l'*Exode*, est la suite du dernier chapitre de la *Genèse*; celui-ci finit à la mort de Joseph en Egypte; l'*Exode* raconte les événements qui s'ensuivirent, la servitude dans laquelle les Israélites furent réduits, leur délivrance par Moïse. Le *Lévitique*, les *Nombres*, le *Deutéronome* succèdent à l'*Exode* sans interruption. Depuis le second chapitre de l'*Exode*, ces livres sont en forme de journal; l'auteur écrit les événements à mesure qu'ils arrivent, les règlements de police et les lois de religion à mesure qu'il les publie. Un écrivain postérieur à Moïse n'aurait pas pu suivre cette méthode avec tant d'exactitude, et il ne l'aurait pas jugée nécessaire.

Il n'y a qu'un témoin oculaire des marches, des circuits, des campements du peuple hébreu dans le désert, qui ait pu les rapporter par ordre, en fixer le lieu et la durée, distinguer ce qui est arrivé dans tel lieu ou dans tel autre, faire cadrer le temps de chaque séjour avec la somme des quarante ans pendant lesquels le voyage a duré. Un imposteur n'aurait eu garde de se mettre dans de pareilles entraves, et s'il avait eu

(2400) *Jos.* I, 7 et 8.
(2401) *Jos.* XXIV, 26.
(2402) *Jud.* II, et *Num.* XXI.
(2403) *Pseudo-Virgilius*, p. 282.
(2404) BOLINGBROCKE, *Œuvres*, tome III, page 278.

l'imprudence de s'y engager, il ne s'en serait jamais tiré.

Dans la *Genèse*, Moïse rapporte les faits tels qu'il les savait par une tradition dont il nous montre la chaîne; plus ils sont anciens, plus la narration est courte et sommaire. L'histoire des seize cents ans qui ont précédé le déluge, est renfermée en sept chapitres; les quatre suivants racontent ce qui s'est passé pendant quatre siècles jusqu'à la vocation d'Abraham. A cette époque, le récit de l'historien commence à être plus détaillé, parce que Moïse touchait de très-près à Abraham, par Lévi son bisaïeul. Onze chapitres contiennent les annales de deux mille ans, pendant que les trente-neuf chapitres suivants renferment seulement l'histoire de trois siècles. Un écrivain postérieur à Moïse n'eût point poussé la vraisemblance ni le naturel jusque-là : où est le faussaire qui ait su mesurer l'étendue et les détails de sa narration sur le degré précis de lumière qu'il pouvait avoir? L'imposture ne suit point avec tant de perfection la marche de la vérité.

Un auteur plus ancien que Moïse a pu écrire la *Genèse*, s'il touchait comme lui à la chaîne de la tradition; mais il n'a pu écrire les faits racontés dans l'*Exode*, puisqu'ils n'étaient pas encore arrivés. Un auteur plus récent n'a pu écrire ni l'un ni l'autre; il fallait avoir vu l'Egypte et avoir parcouru le désert. De tous les Hébreux sortis de l'Egypte à l'âge viril, aucun n'est entré dans la terre promise, que Josué et Caleb; les autres sont morts dans le désert (2405). Ces deux hommes étaient trop jeunes pour avoir été instruits par les petits-fils de Jacob; tous les autres avaient quitté l'Egypte dans l'adolescence. Est-ce par hasard que Moïse se trouve seul placé dans le point précis où il fallait être pour lier les faits de la *Genèse* avec ceux des autres livres? Si c'est un imposteur qui, dans les siècles suivants, a mis le *Pentateuque* sur le compte de Moïse, il a eu la vue bien perçante : en l'attribuant à tout autre il serait tombé en contradiction, tout son édifice aurait croulé. Il est difficile d'attribuer à un Juif tant de discernement et de sagacité. Plus on recule l'époque de la supposition, plus on la rend absurde et impossible. Nous le verrons ci-après.

§ IV.

Troisième preuve : Le style de l'auteur.

La troisième preuve est le style du *Pentateuque*. Tout autre qu'un témoin oculaire des actions de Moïse, tout autre que Moïse lui-même n'aurait pu prendre le ton, la manière, la naïveté de cet auteur principal. Je n'en citerai qu'un exemple tiré du troisième chapitre de l'*Exode : Moïse paissait les troupeaux de Jéthro son beau-père dans le désert, près de la haute montagne d'Horeb : il aperçut un buisson embrasé qui ne se consumait point : Allons voir, dit-il, cette merveille, et pourquoi le feu ne consume point ce buisson. Pendant qu'il s'avançait, une voix part du buisson et lui crie; Moïse, n'approche point, déchausse-toi; le lieu où tu es est une terre sainte. Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Moïse se cache le visage, et n'ose plus lever les yeux. J'ai vu, dit le Seigneur, l'affliction de mon peuple en Egypte, j'ai entendu ses cris, je veux le tirer de sa servitude et le conduire dans le pays fertile et délicieux des Chananéens. Je vais t'envoyer à Pharaon, pour que tu fasses sortir tes frères de l'Egypte. — Et qui suis-je, Seigneur, pour obliger Pharaon à délivrer les Israélites? — Je serai avec toi: et pour preuve que c'est moi qui t'envoie, lorsque tu auras tiré mon peuple de l'Egypte, tu m'offriras un sacrifice sur cette montagne. Mais lorsque je dirai aux enfants d'Israël: le Dieu de vos pères m'envoie vers vous; s'ils me demandent votre nom, que répondrai-je? Je suis, dit le Seigneur, celui qui est ; tu leur diras : celui qui est, m'a envoyé vers vous.* Le reste du chapitre est de même style. L'auteur de la *Bible expliquée* l'a indignement travesti (2406).

J'ose interroger ici tout écrivain qui a de l'âme. Un auteur juif quelconque eût-il imaginé cette scène, ces circonstances, ce ton naïf et sublime, ce style, digne tout à la fois de la majesté divine et de la simplicité d'un berger? Je n'insisterai point sur le nom énergique et inouï que prend ici le Seigneur; je ne veux que ces deux mots : *déchausse-toi*. Un Juif qui aurait écrit quatre ou cinq cents ans après Moïse, se serait-il avisé de cette circonstance? Il n'est presque pas un seul chapitre de ses livres qui ne présente de pareils traits. Mais quand un philosophe les lit avec une tête farcie de préventions, et dans la seule vue d'y trouver à reprendre, il est stupide, il ne sent plus rien.

Ceux qui attribuent à un auteur plus récent ces livres si originaux, devraient du moins s'accorder avec eux-mêmes. Ils ne cessent de nous objecter l'ignorance, la grossièreté, le fanatisme, le génie enfant et visionnaire des Juifs, et ils supposent que ces ignorants ont su prendre le ton convenable à vingt auteurs qui ont vécu à plusieurs siècles de distance les uns des autres, et qui se trouvaient dans des circonstances toutes différentes. Les écrits de Moïse ressemblent-ils à ceux des rabbins, au roman qu'ils ont forgé de la vie de Moïse dans les derniers siècles, ou aux rêveries du Thalmud? Ils ne ressemblent à aucun autre. Qu'on lise *Josué*, *Samuel*, les livres des prophètes, ceux d'Esdras et de qui l'on voudra; ce n'est plus Moïse : autre ton, autre manière, autre caractère, mais toujours propres au personnage qui est censé tenir la plume. On sent qu'il ne pouvait et ne devait pas écrire autrement.

Ce n'est point ici une preuve de raisonnement ni d'érudition, c'est une preuve de goût et de sentiment, et c'est la plus forte de toutes celles que l'on a employées con-

(2405) *Num.* XIV, 30; *Deut.* I, 35 et 38.

(2406) *Bible expl.*, p. 124 et suiv.

tre le P. Hardouin. Il ne faut pas savoir beaucoup pour la saisir, mais il faut avoir beaucoup lu les livres saints et les avoir comparés. Celui qui n'en est pas affecté ne sera convaincu par aucun argument.

§ V.

Quatrième preuve : La nécessité de ce livre pour tous les Juifs.

La quatrième preuve de l'authenticité des livres de Moïse est la nature des choses qu'ils renferment et la nécessité absolue dans laquelle se trouvaient tous les Juifs d'en avoir connaissance. Moïse leur prédit que lorsqu'ils seront établis dans la terre de Chanaan ils voudront avoir un roi. Il ordonne que ce roi reçoive des lévites *le livre de la loi*, en écrive un double de sa main et le lise tous les jours de sa vie (2407). C'était le seul livre où il pût apprendre les lois selon lesquelles il devait gouverner. Cet ordre fut négligé par plusieurs rois infidèles. Voilà pourquoi Josias se trouva si peu instruit lorsqu'il monta sur le trône, et fut si étonné lorsqu'on lui lut le livre de Moïse. Selon la constitution politique des Hébreux, ce n'est point l'homme qui devait régner, c'est la loi.

Ce même livre était le seul dans lequel les prêtres et les lévites pussent apprendre leurs devoirs, les fonctions du culte divin, les divers ministères dont ils étaient chargés, le détail immense de cérémonies qu'ils devaient observer. Tout y est prescrit et marqué avec la dernière précision ; mais il fallait une lecture assidue pour s'en instruire. Quand le reste du peuple n'aurait eu aucune connaissance de ce livre, il fallait nécessairement que les lévites et les prêtres en fissent une étude continuelle. Il est impossible que la religion des Juifs ait été observée sans le rituel de Moïse.

Les anciens du peuple ou les magistrats préposés pour rendre la justice devaient encore y puiser la règle de leurs décisions, puisqu'il renfermait toutes les lois civiles aussi bien que les lois cérémonielles. La police ne pouvait régner dans la nation à moins que ce code de lois ne fût consulté et suivi. Il contenait des règlements pour les mariages, pour les ventes et pour les achats, pour les successions, pour les maîtres et les esclaves, pour la punition des crimes, pour la paix et pour la guerre. Les prêtres étaient donc dans l'impossibilité d'y rien changer ; ils avaient pour surveillants tous ceux d'entre les Juifs qui savaient lire ; Moïse avait sévèrement défendu d'y rien ajouter et d'en rien retrancher. Puisqu'on suppose qu'ils étaient très-superstitieux, on ne peut pas les soupçonner d'avoir altéré des lois qu'ils croyaient avoir reçues de Dieu même.

Les simples particuliers étaient très-intéressés à les connaître. Ces livres renfermaient les généalogies des familles, les titres de leurs possessions, le détail de leurs devoirs. Il leur était ordonné d'en instruire leurs enfants, de leur expliquer les raisons du culte et des cérémonies, de ne s'en écarter en rien, de les avoir toujours sous les yeux (2408). Lorsqu'ils les négligèrent, ils en furent toujours punis ; lorsqu'ils revenaient au culte du Seigneur, il fallait reprendre les leçons qu'ils avaient oubliées. Le sabbat ou le repos du septième jour leur laissait le temps de lire Moïse; et Josèphe atteste que tel était l'usage de sa nation : nous en voyons la preuve dans les *Actes des apôtres* (2409).

Lorsqu'un Israélite offrait à Dieu la dîme et les prémices des fruits de la terre, il était obligé d'accompagner cette cérémonie de sa profession de foi; de rappeler les principaux événements de l'histoire de Moïse, le voyage de Jacob en Egypte, la servitude de ses enfants, les plaies dont Dieu avait affligé les Egyptiens, les miracles qu'il avait faits pour délivrer son peuple, la possession qu'il lui avait donnée de la terre de Chanaan, et d'attester ainsi que Dieu avait accompli ses promesses (2410). Ces mêmes événements étaient célébrés par les cantiques du *Pentateuque* et par les psaumes que l'on chantait dans le temple. Il était donc impossible que la mémoire de ces faits, non plus que le souvenir des lois, s'éteignît parmi le commun de la nation.

Tant qu'elle a subsisté en corps de république, il a été impossible que le *Pentateuque* fût absolument oublié ou corrompu, les exemplaires devaient en être très-communs et très-répandus. On convient que jamais peuple n'a été plus jaloux de ses lois, plus servilement attaché à ses usages que les Juifs. Avec un tel caractère a-t-on pu leur en imposer sur les titres originaux de leur croyance?

§ VI.

Cinquième preuve : Absurdité de toutes les hypothèses des incrédules.

La cinquième preuve est l'absurdité de toutes les hypothèses imaginées par les incrédules, pour rendre vraisemblable la supposition des livres de Moïse.

Pour forger une imposture, il faut un motif; et quel motif a pu engager un Juif à mettre sur le compte de Moïse des écrits auxquels ce législateur n'avait eu aucune part.

Ou les lois, la religion, les mœurs, la police, consignées dans ces livres, existaient déjà chez les Juifs, ou ils ne les avaient pas encore. S'ils ne les avaient pas, c'est donc ce faussaire qui en est l'auteur : comment a-t-il pu les faire adopter à sa nation? Comment a-t-il pu lui persuader que tout cela venait de Moïse? En quel temps est arrivée cette imposture et la révolution qu'elle a opérée?

Si les lois et la religion des Juifs existaient déjà, de qui les ont-ils reçues, sinon de

(2407) *Deut.* XVII, 14.
(2408) *Deut.* VI et XI.
(2409) *Act.* XIII, 27.
(2410) *Deut.* XXVI.

Moïse? Les autres nations ont conservé le souvenir de leurs fondateurs, de ceux qui les ont policées : les Perses citent Zoroastre; les Egyptiens, Ménès; les Phéniciens, Taaut; les Crétois, Minos; les Athéniens, Cécrops; les Romains, Romulus et Numa; les Chinois, une suite d'empereurs. Les Juifs sont-ils le seul peuple du monde qui ignore de quelle main il a reçu des lois et une religion qu'aucun autre peuple n'a connues? ils ne remontent point à une antiquité fabuleuse ; ils reconnaissent que leur législation est assez récente.

S'ils les tiennent de Moïse, il est donc tout simple que Moïse les ait rédigées par écrit; il n'aurait pu les faire adopter s'il n'en avait pas fait l'histoire, puisqu'elles sont fondées sur des faits historiques. Assez habile pour enfanter une législation, a-t-il été assez ignorant pour ne pas savoir l'écrire ou la faire écrire, assez peu épris de son ouvrage pour ne pas le rendre durable, assez sûr de la docilité des Juifs pour confier le tout à leur mémoire?

Les nations qui ont attribué leurs lois et leur religion à un législateur imaginaire, ne produisent point un code écrit où les lois soient fondées sur l'histoire, et où l'histoire serve à faire sentir la sagesse et la nécessité de chaque loi. Ce caractère décisif est tellement propre à Moïse, qu'aucun autre personnage ancien n'a su l'imiter.

En parlant de ces lois, il dit que Dieu lui a ordonné de les écrire (2411) : à la fin de son ouvrage, il dit qu'il a écrit la loi, qu'il l'a remise aux lévites en leur ordonnant de la lire publiquement au peuple assemblé tous les sept ans, pendant la fête des tabernacles : il commande aux lévites d'en placer le livre à côté de l'arche, pour servir de témoignage quand il sera mort (2412). Il défend d'y rien ajouter ou d'en rien retrancher (2413) ; il ordonne à tous les Juifs d'en instruire leurs enfants, de leur apprendre la raison et le sens des cérémonies qu'ils doivent observer (2414).

A supposer qu'un imposteur ait forgé le *Pentateuque*, il y a inséré lui-même un moyen sûr de dévoiler sa supercherie. En quelque temps qu'il l'ait fait paraître, les Juifs savaient si on leur avait lu ce livre tous les sept ans, s'il était déposé à côté de l'arche, si les lévites en avaient parlé ou non; s'ils en avaient donné des copies pour les lire. Ce fourbe, assez intelligent pour accommoder sa narration au caractère de Moïse, au temps, aux lieux, aux personnes, a été assez stupide pour y mettre une preuve authentique qui déposait contre lui et qui devait révolter tous les Juifs

§ VII.

Ces livres n'ont pu être forgés par Josué.

Parcourons les principales époques de l'histoire sainte ; plaçons-nous dans laquelle on voudra; voyons si un écrivain quelconque a pu supposer un livre tel que le *Pentateuque*, inconnu jusqu'alors. Quand il est question d'un livre indifférent, auquel personne n'est intéressé, il peut trouver croyance chez les ignorants: mais un livre qui décide de la religion, de la police, de la fortune, de la destinée de deux millions d'hommes, ne peut être jeté tout à coup au milieu d'eux sans conséquence.

La première époque depuis Moïse, est la conquête de la Palestine, et l'établissement fixe des Juifs dans cette contrée sous Josué. Ces Juifs avaient tous vu Moïse dans le désert, ils savaient si ce législateur avait parlé de ses livres ou n'en avait rien dit. Avaient-ils vécu de manne dès leur naissance, ou d'aliments ordinaires? Avaient-ils porté les mêmes souliers pendant quarante ans, comme l'assure l'auteur du *Deutéronome* (2415), ou avaient-ils été obligés d'en changer? Le tabernacle, l'arche d'alliance, les habits des prêtres et des lévites, qui étaient alors sous leurs yeux, avaient-ils été faits dans le désert ou ailleurs? Ces faits sont assez sensibles pour que les plus grossiers d'entre les Juifs pussent en rendre témoignage. Tous avaient reçu la circoncision à Galgala (2416) : en vertu de quelle loi? Les divers cantons que l'on assignait aux douze tribus, la portion des terres qu'on leur accordait étaient censés réglés par Moïse et prédits par le testament de Jacob (2417). Chaque famille était donc intéressée à savoir si Moïse l'avait ainsi ordonné ou non. En vertu des mêmes lois, les lévites répartis dans toutes les tribus occupaient quarante-huit villes ou bourgs avec leur territoire, jouissaient des oblations, des prémices, d'une partie des victimes offertes dans le temple. Si la loi qui l'ordonnait ainsi n'existait pas, comment les douze tribus souffraient-elles qu'ils s'en missent en possession? Sans le *Pentateuque*, toute cette police ne portait sur rien, les tribus pouvaient se disputer leur partage, n'avaient d'autre règle que la loi du plus fort. Etait-ce dans ces circonstances qu'un faussaire pouvait faire paraître un livre rempli de lois, de partages, de règlements, de faits inouïs, de cérémonies gênantes et onéreuses, d'anecdotes déshonorantes? Sans doute il n'a pas choisi le moment où deux millions de témoins oculaires, tous intéressés à la chose, pouvaient crier à l'imposture.

Ils avaient sous les yeux les monuments des principaux faits rapportés dans la *Genèse* ; les ruines de Sodome et de Gomorrhe, le tombeau d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, celui de Rachel, près de Bethléem, le chêne de Mambré, le puits du Serment, le puits du Vivant et du Voyant, Béthel, la montagne de Moria, etc. Ils savaient s'ils avaient ap-

(2411) *Exod.* XVII, 14 ; XXIV, 4 ; XXXIV, 27, etc.
(2412) *Deut.* XXXI, 9 et 26.
(2413) *Deut.* IV, 2.
(2414) *Exod.* XII, 26 ; *Deut.* VI, 20.
(2415) *Deut.* VIII, 4 ; XXIX, 5.
(2416) *Josue.* V.
(2417) *Num.* XXXII, XXXV ; *Gen.* XLVI.

porté avec eux les os de Joseph, et s'ils les avaient enterrés à Sichem. Ils avaient autour d'eux les Ismaélites, les Moabites, les Ammonites, les Iduméens, les Madianites, dont l'origine est assignée dans la *Genèse*. A cette époque, le compositeur du *Pentateuque* était-il assez habile pour ajuster son histoire à tous ces monuments, ou touchait-il encore d'assez près à la tradition des patriarches pour n'oublier aucun des faits historiques dont ces monuments étaient les interprètes? Cet homme, né dans le désert, n'avait pas vu l'Egypte : comment lier la fin de la *Genèse* avec le commencement de l'*Exode?* S'il avait appris de ses aïeux ce qui s'y était passé, ils avaient donc été témoins oculaires des miracles de Moïse; ces miracles une fois admis, la supposition du *Pentateuque* sous Josué ou immédiatement après, ne sert plus de rien aux incrédules; quand elle ne serait pas impossible, elle leur serait encore inutile. Ils n'y ont recours que pour attaquer la vérité de l'histoire : s'ils conviennent des faits, toute dispute est superflue.

§ VIII.

Ni sous les juges, ni sous les rois.

Sous les juges, après la mort de Josué, tous les obstacles dont nous venons de parler subsistent sans exception. Les enfants et les neveux de ceux qui avaient assisté au partage de la terre promise n'étaient pas moins intéressés que leurs pères à constater la validité de leurs titres, la sûreté de leurs possessions, l'authenticité de leur généalogie. Ils n'avaient pas moins besoin de savoir la raison de tant de cérémonies, d'usages, de règlements, auxquels ils étaient assujettis. Les restes des Chananéens, dont ils étaient environnés et qui souvent les opprimaient, les faisaient assez souvenir des lois de Moïse qui leur défendaient d'imiter la religion et les mœurs de ces infidèles. Pour rendre raison de tout, ce n'était plus assez de supposer le *Pentateuque*, il fallait encore forger le livre de *Josué* qui en est la suite nécessaire, faire cadrer les événements de cette nouvelle histoire avec les prédictions et les lois de Moïse.

Le tabernacle et ce qu'il renfermait, l'arche d'alliance, la verge d'Aaron, les tables de la loi, l'urne remplie de manne, les encensoirs de Coré et de ses partisans, cloués contre l'autel des parfums, la division des familles sacerdotales et lévitiques, l'oblation des premiers-nés, les fêtes que l'on célébrait, etc., étaient autant de leçons et de monuments historiques. Les Juifs étaient obligés de les expliquer à leurs enfants; ils ne pouvaient ignorer si ces symboles étaient récents, ou s'ils avaient été déjà les mêmes dans le désert.

3° Sous les rois, aucune de ces difficultés ne diminue et il en survient de nouvelles. David, dans ses *Psaumes*, célèbre les principaux événements du *Pentateuque*, les actions des patriarches, les miracles de Moïse, sa législation, la conquête de la terre promise; les psaumes LXXVII, CIV, CV, CVI, CXXXIV, CXXXV, etc., sont historiques. Pour supposer le *Pentateuque*, il faut obliger les lévites à rappeler chaque jour dans leurs cantiques les actions principales du législateur de la nation; si son histoire est fausse, tous ces psaumes sont absurdes. Chez toutes les nations, le peuple apprend aisément et chante habituellement les cantiques religieux. Si les Juifs n'étaient pas instruits des faits consignés dans les livres de Moïse, ils ne pouvaient rien concevoir à ces chants, dont ils avaient sans cesse les oreilles frappées.

Le temple bâti sous Salomon n'était que le tabernacle exécuté en grand; il renfermait les mêmes symboles. Un imposteur eût été forcé alors de supposer et de concilier ensemble le *Pentateuque*, le livre de *Josué*, celui des *Juges*, les écrits de Samuel, de David et de Salomon.

Le schisme des dix tribus, qui suit immédiatement la mort de Salomon, met une barrière invincible à l'introduction d'une nouvelle histoire et d'une législation. Quand elle serait adoptée dans le royaume de Juda, elle ne le serait point dans celui d'Israël. Au milieu même de l'idolâtrie, les Israélites séparés de Juda conservèrent les lois, la police civile, les coutumes et les mœurs fondées sur le *Pentateuque*. Les rois les plus impies furent souvent obligés de les respecter. Achab n'osa enfreindre ouvertement la loi qui rendait les héritages inaliénables; Jézabel, son épouse, encore plus vicieuse que lui, fut forcée de recourir à la calomnie pour faire condamner Naboth, dans la forme prescrite par la loi de Moïse, afin d'envahir la vigne de cet Israélite (2418).

Sous Osée, l'un des derniers rois, immédiatement avant la ruine de ce royaume, les prophètes rappellent encore les dix tribus à l'observation de la loi (2419). Les prophéties d'Osée, d'Amos, de Michée, furent adressées principalement aux Juifs du royaume d'Israël : ces serviteurs de Dieu eurent le courage d'annoncer à des rois impies la ruine de leur Etat, l'accomplissement des prédictions de Moïse, la vengeance que Dieu allait tirer du mépris de sa loi.

Elle fut mieux suivie et l'histoire mieux conservée dans le royaume de Juda, sous plusieurs rois pieux et fidèles, qui maintinrent leurs sujets dans la profession du culte, de la croyance, des lois établies par Moïse.

§ IX.

Ni par Esdras.

Plus on recule la date de la supposition du *Pentateuque* et des lois qu'il renferme, plus on la rend impossible. Cependant l'opinion la plus commune parmi les incrédules, est que les livres de l'Ancien Testa-

(2418) *III Reg.* XXI, 3, 9 et s.

(2419) *IV Reg.* XVII, 13.

ment ont été composés par Esdras, au retour de la captivité de Babylone. Je dis les *Livres de l'Ancien Testament;* car il n'était pas possible de créer alors le *Pentateuque*, sans tirer encore du néant tous les autres livres historiques et ceux des prophètes, dans lesquels le *Pentateuque* est cité, qui font une allusion continuelle aux lois, à la doctrine, aux menaces, aux promesses, aux événements renfermés dans les cinq livres de Moïse.

Quelques Pères de l'Eglise, trompés par un passage du quatrième livre apocryphe d'Esdras (2420), ont cru que, pendant la captivité de Babylone la plupart des livres des Juifs avaient péri, et qu'Esdras les avait rétablis ou par inspiration, ou par le secours de la tradition, et sur des mémoires épars. Certains critiques ont adopté ce sentiment, et ont tâché de l'appuyer par différentes conjectures. Les incrédules les ont saisies avec avidité, pour donner atteinte à l'authenticité du *Pentateuque* (2421). De toutes les hypothèses que nous avons examinées, c'est la plus mal conçue, et la plus aisée à réfuter.

1° Elle est contraire au témoignage exprès d'Esdras. Il faut se souvenir que sous Cyrus, soixante-treize ans avant Esdras, Zorobabel était revenu de Babylone avec quarante-deux mille Juifs, pour repeupler la Judée et rebâtir le temple. Or, Esdras nous apprend que Zorobabel, Josué sacrificateur, et ses collègues, commencèrent par reconstruire l'autel, pour y offrir des holocaustes, *comme il est écrit dans la loi de Moïse, homme de Dieu* (2422); qu'ils rétablirent les prêtres et les lévites, pour louer Dieu *par l'organe de David, roi d'Israël* (2423); qu'ils les rangèrent par classes, pour vaquer au culte de Dieu à Jérusalem, *comme il est écrit dans le livre de Moïse* (2424). Zorobabel et ses collègues avaient donc la loi de Moïse, et les psaumes de David avant qu'Esdras fût au monde.

Dans l'édit d'Artaxerxès, adressé à Esdras pour son départ, il lui est ordonné d'établir des juges et des magistrats, pour rendre la justice *à ceux qui connaissent la loi de son Dieu* (2425). Avant l'arrivée d'Esdras en Judée, on y connaissait donc la loi de Dieu. Il se nomme scribe ou docteur habile *dans la loi de Moïse que Dieu a donnée à Israël;* il rappelle aux prêtres et aux principaux Juifs, en termes exprès, la loi du *Deutéronome,* qui défendait de s'allier avec des étrangères; il les engage à renvoyer les femmes chananéennes et autres qu'ils avaient épousées, et ils s'y soumettent (2426). L'auraient-ils fait, s'ils n'avaient été bien convaincus de la réalité et de l'antiquité de cette loi?

Le peuple s'assemble, vient trouver Esdras, et lui dit d'apporter *le livre de la loi de Moïse que Dieu avait donnée à Israël;* il leur en fait la lecture dans la place publique depuis le matin jusqu'à midi. Il fait célébrer la fête des tabernacles et celle des expiations dans le temps ordonné *par la loi de Moïse;* il la lit au peuple pendant les sept jours de la solennité (2427); il rétablit la police parmi les lévites et parmi le peuple, mais toujours *selon ce qui est écrit dans le livre de Moïse* (2428). Pouvait-il déclarer plus authentiquement qu'il n'en était pas l'auteur?

§ X.

Pentateuque samaritain.

2° Plus de deux cents ans avant Esdras, les Cuthéens, envoyés par le roi de Babylone pour repeupler la Samarie, furent instruits par un prêtre Israélite; ils mêlèrent le culte du vrai Dieu et les rites de Moïse à la religion des Cuthéens (2429). Ces Samaritains ont eu dès lors le *Pentateuque* en langue hébraïque, et en caractères samaritains ou phéniciens, qui sont les anciens caractères hébreux. Ils sont conformes à ceux que l'on voit sur les médailles ou sicles frappés à Jérusalem sous les Machabées. Au lieu que les Juifs, revenus de la captivité, ont été obligés, après quelques siècles, de traduire leur Pentateuque en paraphrases chaldaïques; les Samaritains ont traduit le leur en samaritain moderne. Ce peuple, ennemi d'Esdras et des Juifs, qui travailla constamment à les traverser depuis leur retour, aurait-il voulu en recevoir un livre de lois? L'antipathie et la haine des deux peuples a été constante; elle est attestée dans l'Evangile, et elle dure encore : le *Pentateuque* samaritain remonte donc à une source plus ancienne que cette division. Prideaux suppose que le *Pentateuque* n'a été porté chez les Samaritains qu'après Esdras : mais les preuves qu'il donne de cette conjecture, ne paraissent pas solides (2430). Il est probable que les Samaritains ne voulurent point du livre de Josué ni des suivants, parce que le partage de la terre promise, couché dans ces livres, ne s'accordait pas avec leurs prétentions

3° Pendant la captivité, Jérémie demeura dans la Judée pour instruire et pour consoler le peu de Juifs qui y étaient restés, ou qui s'étaient enfuis en Egypte; il leur rappelle la loi que Dieu avait donnée à leurs pères, lorsqu'ils les tira de l'Egypte (2431), en particulier la loi de l'*Exode* et du *Deutéronome*, qui ordonne de mettre les escla-

(2420) *IV Esdr.* XIV, 21.

(2421) *Tableau du genre humain*, p. 51; *Lettre de Trasib.*, p. 115, 262; *Questions sur l'Encyclop.*, article *Apocryphes*, etc.; *XIIe Lettre à Sophie*, page 162.

(2422) *I Esdr.* III, 2.

(2423) *Ibid.* 10.

(2424) *I Esdr.* VI, 18.

(2425) *I Esdr.* VII, 25.

(2426) *Ibid.*, 9 et 10.

(2427) *II Esdr.* VI, IX.

(2428) *II Esdr.*, XIII, 1.

(2429) *IV Reg.* XVII, 27.

(2430) *Histoire des Juifs*, l. VI, page 257, édition in-4°.

(2431) *Jerem.* XI, 4.

ves en liberté à la septième année (2432). Il est dit dans le second livre des *Machabées*, que ce même prophète *donna la loi* à ceux qui partaient pour la Chaldée, afin qu'ils n'oubliassent point les préceptes du Seigneur (2433).

Le prophète Baruch, emmené à Babylone, répète à Jéchonias et à son peuple captif les malédictions prononcées par Moïse, *lorsque, par l'ordre de Dieu, il écrivait sa loi en présence des enfants d'Israël*, telles qu'elles sont dans le *Lévitique* et le *Deutéronome*. Il leur représente que ces funestes prédictions sont accomplies sur eux, en punition de leurs infidélités; il ajoute les promesses que Dieu a faites en même temps de les replacer dans leur patrie, s'ils retournent sincèrement à lui (2434). Ezéchiel fait de même, et se sert presque des mêmes termes (2435). Il cite aux lévites les préceptes qui les regardaient en particulier, dans l'*Exode*, dans le *Lévitique*, dans les *Nombres*, dans le *Deutéronome* (2436). Daniel, sur la fin de la captivité, reconnaît que Dieu a fait tomber sur son peuple toutes les malédictions *écrites dans le livre de Moïse, serviteur de Dieu* (2437). Ce livre n'était donc pas perdu; il n'était inconnu ni aux Juifs de Babylone, ni à ceux de la Judée avant le retour de la captivité.

§ XI.

Obstacles que trouvait Esdras.

4° Esdras, revenant en Judée, ne conduisait pas un peuple récemment sorti des entrailles de la terre; il est clair, par les livres de *Daniel*, de *Tobie* et d'*Esther*, que les Juifs suivaient leurs propres lois pendant la captivité. Esdras ramenait de Babylone des anciens de la nation, des hommes dont les pères avaient vu l'ancien temple, avaient pratiqué les lois, les cérémonies, les usages consignés dans le *Pentateuque*, et qui avaient été observés par toute la nation pendant neuf cents ans avant la captivité. Ils rapportaient de la Chaldée les vases et les instruments qui avaient servi au culte du Seigneur avant la ruine de Jérusalem. Ils trouvèrent dans la Judée le nombre infini de leurs frères, qui y avaient été reconduits par Zorobabel, soixante-treize ans auparavant, et les descendants de ceux qui s'étaient enfuis ou cachés à la désolation de leur patrie. Ils virent le nouveau temple bâti sur les ruines de l'ancien: le culte rétabli, les prêtres et les lévites rentrés dans leurs fonctions, etc. Etait-il possible à Esdras de faire recevoir à ces différents Juifs, sous le nom de Moïse, des lois, un cérémonial, des histoires, des livres, forgés récemment, de les assujettir à une police onéreuse et sévère, de laquelle ils s'étaient écartés en plusieurs points? Ces Juifs que l'on nous peint partout comme un peuple rebelle et mutin, étaient-ils disposés à recevoir, comme un ouvrage de Moïse, les imaginations d'un nouveau venu? Les Samaritains, appliqués à traverser Esdras, auraient été charmés de voir plusieurs Juifs se révolter contre lui, ils les auraient appuyés de toutes leurs forces.

On trouve fort étrange que les Juifs aient été si peu soumis à Moïse, malgré ses miracles, et l'on suppose qu'ils ont obéi aveuglément à Esdras, au seul nom de Moïse, sans voir aucun miracle.

5° Pour rendre l'imposture complète, Esdras aurait été obligé de forger non-seulement toute l'histoire juive, mais les prophéties, dont plusieurs n'étaient pas encore accomplies: celles d'Isaïe et de Jérémie, sur la ruine de Babylone; celle de Daniel, sur la succession des quatre monarchies, toutes celles qui annoncent le Messie et la vocation des gentils. Esdras était-il prophète? Si les livres des prophètes existaient avant lui, il les a interpolés, en y mettant des citations et des allusions au *Pentateuque*, puisqu'il y en a.

Sans un attachement invincible à la loi de Moïse, sans une confiance inébranlable aux prédictions de leurs prophètes, les Juifs auraient été des insensés de se croire captifs et exilés à Babylone, de quitter la Chaldée pour venir revendiquer leurs héritages dans un pays dévasté depuis soixante-dix ans. L'on place donc la naissance de ces livres après une époque à laquelle ils ont produit l'effet le plus étrange sur la nation juive.

§ XII.

Absurdité des suppositions des incrédules.

6° Esdras, compositeur ou restaurateur du *Pentateuque*, y aurait inséré sans doute le dogme de la vie future dont il était persuadé; nos adversaires soutiennent qu'il n'y est pas. Selon eux, les Juifs ont tout emprunté des autres nations: des Phéniciens, le nom de Dieu *Jehovah;* des Egyptiens, la circoncision et leurs cérémonies; des Arabes, la fable du paradis terrestre; des Perses, la croyance d'une autre vie; des Chaldéens, les diables et les enfers (2438). A la réserve des deux derniers articles, Esdras a mis toutes ces opinions dans le *Pentateuque*. Il a enseigné le dogme de la vie future dans ses propres livres, et il n'a pas eu l'esprit de la glisser dans les écrits qu'il supposait sous le nom de Moïse. Assez habile pour forger une histoire de plus de deux mille ans, pour concilier les faits, les époques, le caractère des personnages, la géographie, l'état contemporain des nations,

(2432) *Jerem.* II, 2.
(2433) *II Machab.* II, 2.
(2434) Comparez *Baruch.* II avec *Levit.* XXVI, et *Deut.* XXVIII.
(2435) *Ezech.* XX, 10 et s.
(2436) *Ezech.* XX, XLIV, 17 et s.
(2437) *Dan.* IX, 11.
(2438) *Philosoph. de l'histoire*, c. 11, 13, 15, 48, 49; *Examen important*, chap. 5; *Epître aux Romains*, art. 3, p. 14; *Disc. de Julien*, notes, p. 46, etc.

il a eu la stupidité de n'y pas mettre un dogme essentiel que sa nation avait adopté, et qu'il croyait lui-même. Ainsi le supposent nos savants adversaires.

Tantôt on nous dit que les Juifs sont une horde arabe, et ils ont reçu leurs usages des Egyptiens ; tantôt on veut qu'ils soient Egyptiens d'origine, et on leur donne pour maîtres les Arabes.

Si l'on admet qu'ils ont demeuré successivement en Egypte, sur les confins de l'Arabie, sur ceux de la Phénicie, et dans la Chaldée ; c'est justement ce que nous apprend leur histoire. Mais comment Esdras l'a-t-il deviné, si les Juifs n'avaient point des livres avant lui ? Comment a-t-il pu dresser des listes immenses de généalogies, si les Juifs n'ont appris à lire que chez les Chaldéens ?

« Je pense, dit l'auteur de l'*Examen important*, que les Juifs ne surent lire et écrire que pendant leur captivité chez les Chaldéens; je conjecture qu'Esdras forgea tous ces contes de peau d'âne, au retour de la captivité ; il les écrivit en lettres chaldéennes, dans le jargon du pays. Je crois que Jérémie put contribuer beaucoup à la composition de ce roman (2439). »

Brillante érudition ! les Juifs ne surent lire et écrire que pendant la captivité; et les sicles frappés dans la Judée portent, non des caractères chaldéens, mais des caractères phéniciens ou samaritains. Il est prouvé que les Juifs n'ont commencé à écrire leurs livres saints en caractères chaldéens, que vers le temps de Jésus-Christ (2440). Esdras écrivit le *Pentateuque* dans le jargon du pays ; au lieu qu'il écrivit ses propres livres, partie en chaldéen, et partie en hébreu. Les Juifs, au lieu d'emprunter les caractères des Phéniciens pendant qu'ils vivaient dans leur voisinage, attendirent qu'ils en fussent à cent lieues. Jérémie put contribuer à la composition de leur histoire ; et il était mort cinquante-quatre ans avant le retour de la captivité, cent vingt-sept ans avant l'arrivée d'Esdras dans la Judée.

Voilà comme sont tissus les romans des imposteurs ; mais ce n'est point ainsi que marche l'histoire juive ; si Esdras l'a forgée, il en savait plus que nos docteurs incrédules.

N'importe ; un philosophe ne recule jamais : il est décidé, dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, que le *Pentateuque* fut longtemps ignoré, non-seulement des nations, mais des Juifs eux-mêmes, qu'il ne s'en trouva qu'un seul exemplaire au fond d'un vieux coffre, du temps du roi Josias ; qu'il fut perdu pendant la captivité, et restauré par Esdras (2441). Est-il arrivé à aucun peuple de laisser périr le livre de ses lois?

§ XIII.

A-t-on pu déguiser ou amplifier les faits ?

Autre chose est, dira-t-on, de supposer des faits, autre chose de supposer un livre qui les raconte, et de l'attribuer à un auteur mort depuis longtemps ; il y a sans doute des faits vrais dans le *Pentateuque*, mais ils ont grossi à la longue. Les Juifs ont pu suivre leurs lois, leur religion, leurs coutumes par tradition pendant plusieurs siècles, comme faisaient les patriarches ; dans la suite, un auteur a pu les écrire sur cette tradition ou sur quelques mémoires informes ; mais il a pu aussi embellir, exagérer, diviniser les faits pour flatter sa nation et trouver croyance. Chez tous les peuples, les premiers historiens ont été des romanciers : on n'a pas laissé de les croire ; pour démêler la vérité d'avec les fables, il a fallu dans la suite porter le flambeau de la critique sur les siècles ténébreux ; mais il n'y a jamais eu de critique chez les Juifs. Leurs livres ne méritent donc pas plus de croyance que les fatras de nos vieux historiens.

Réponse. Des conjectures et des comparaisons faites au hasard, ne suffisent pas pour renverser des preuves. Parmi nos romanciers, aucun n'a été assez imprudent pour mettre ses fables sur le compte d'un personnage connu ; aucun n'a osé jouer le rôle de témoin oculaire, ou d'acteur des faits qu'il forgeait, ni en prendre à témoin ses lecteurs ; aucun n'a donné pour monument de ces faits les mœurs, les lois, les usages de la nation, parce qu'il n'y avait aucun rapport entre les uns et les autres. Voilà justement ce qui a fait refuser toute croyance aux romanciers : le vide qu'il y avait entr'eux et les événements, le défaut de titres et de garants, ont démontré qu'il avait été impossible à ces écrivains de savoir ce qu'ils entreprenaient de raconter.

Ce n'est point ainsi que l'histoire juive est tissue. Les derniers historiens ont pour guides ceux qui les ont précédés ; leurs écrits forment une chaîne continue depuis Moïse. Lorsque celui-ci raconte ce qu'il a fait, il donne pour preuve les institutions qu'il laisse et les lois qu'il établit; si les faits n'étaient pas publiquement connus, ces lois seraient absurdes, jamais les Hébreux ne s'y seraient soumis. Lorsqu'il rapporte ce qui s'est passé avant lui, il montre la succession des patriarches, la vie très-longue, les leçons qu'ils ont données à leurs descendants, les monuments qu'ils ont érigés, les nations voisines dont la situation, les mœurs, les intérêts, les prétentions confirment son histoire.

Dans cet enchaînement de faits, point de siècles ténébreux, point de vide. La captivité de Babylone suppose l'existence précédente des Juifs dans la Palestine, sous le gouvernement de leurs rois ; l'antipathie et la haine des Samaritains attestent le schisme des dix tribus sous Roboam ; l'histoire des

(2439) *Exam. import.*, c. 4.
(2440) *Orig. du langage et de l'écrit.*, p. 452 ; *Mém. de l'Acad. des Inscrip.*, t. XXXIX, in-12, p. 275.
(2441) Articles *Auteur, Moïse; Bible expliq.*, page 207.

premiers rois remonte à un état différent et au gouvernement des juges. Sous ceux-ci, les restes des Chananéens font souvenir de la conquête et du séjour de la nation dans le désert; ses courses dans le désert sont inconcevables sans la sortie d'Egypte : l'état où elle se trouvait en Egypte rappelle Joseph et Jacob, qui tiennent immédiatement à la chaîne des patriarches; tous sont successivement témoins et dépositaires de la tradition primitive et des origines du monde.

§ XIV.

Variété de style dans les écrivains sacrés.

Il est impossible que la multitude de lois, de règlements, de rites, d'usages prescrits dans le *Pentateuque*, se soit conservée par la simple tradition, et que l'on ait pu se souvenir, sans écriture, des faits et des motifs qui y avaient donné lieu. La vie des hommes n'était plus assez longue; la nation avait éprouvé trop de révolutions; le tissu historique est fait avec trop de soin. Les Juifs ont toujours été persuadés qu'ils avaient un culte extérieur, une police, des usages, qui avaient été inconnus à leurs pères avant Moïse : de qui la nation les a-t-elle reçus, sinon de ce législateur?

Quand l'auteur de l'histoire juive aurait eu des mémoires, cela ne suffit pas, à moins qu'on ne suppose qu'il les a servilement copiés : alors il n'est plus auteur, mais simple copiste; s'il a exactement rendu les mémoires mêmes de Moïse, nous n'en demandons pas davantage.

Sur des mémoires abrégés et informes, comment un même auteur juif aurait-il pu prendre le style propre à chacun des écrivains qu'il fait parler, et aux circonstances dans lesquelles ils se trouvaient? Il soutient le ton de législateur dans les derniers livres de Moïse; celui d'historien dans la *Genèse* et l'*Exode*, dans ceux de *Josué*, des *Juges* et des *Rois*; celui de poëte inspiré dans les *Psaumes* de David. Il a pris un style pur et nombreux en fabriquant *Isaïe*, concis et serré sous le nom d'Ozée, rude et agreste sous celui d'Amos. Il a affecté d'être dur et obscur, en supposant les prophéties de Michée, clair et touchant en faisant parler Jérémie, élevé et sublime sous la plume de Nahum et de Sophonie. Il a si bien imité le naturel, qu'il a persuadé à toute sa nation que vingt ouvrages divers, tous de sa façon, étaient de vingt auteurs et de quinze siècles différents. Pour comble de merveilles, c'est Esdras, cet auteur si simple et si négligé dans son propre livre, qui a fait ce qu'il y a de mieux frappé et de plus original dans les livres saints. Il n'a pas pu supposer ceux de Moïse, sans forger en même temps toute la suite des écrits qui les citent, qui y font allusion, qui en parlent comme des livres connus.

L'auteur du *Pentateuque*, loin d'embellir les faits pour flatter la vanité de sa nation, la suppose moins ancienne que les peuples voisins, et avoue qu'elle fut d'abord réduite à l'esclavage; il rapporte plusieurs faits déshonorants pour les patriarches, pour toute la nation, pour plusieurs tribus, pour sa propre famille, pour lui-même : il annonce aux Juifs leurs infidélités futures, et leurs malheurs.

Nous n'avons donc pas besoin d'une critique fort savante pour sentir que les annales juives forment une chaîne indissoluble. Sans le *Pentateuque*, les livres suivants n'ont pu exister, ni la république juive subsister. De simples mémoires n'ont pas pu mettre un écrivain moderne en état de former un tissu de faits et de preuves aussi étroitement lié. On peut dire du *Pentateuque* ce qu'a dit de l'Évangile un déiste célèbre, qu'il a des caractères de vérité si grands, si frappants, si parfaitement inimitables, que l'inventeur en serait plus étonnant que le héros.

§ XV.

Première objection : L'art d'écrire n'était pas connu du temps de Moïse.

Nos adversaires ont-ils de fortes raisons pour prouver que Moïse n'en est pas l'auteur? La plupart sont tirées de Spinosa, et aucune n'a le mérite de la nouveauté : MM. Huet et Abadie y ont solidement répondu. Au lieu de répéter les mêmes objections, il aurait fallu réfuter les réponses de ces deux savants apologistes : les incrédules n'ont pas encore osé l'entreprendre.

Première objection. Moïse n'a pas pu écrire le *Pentateuque.* Il est incertain si de son temps l'art d'écrire était déjà connu; s'il l'était, l'on écrivait tout au plus en hiéroglyphes. On ne savait encore graver que sur la pierre, le bois, la brique ou le plomb; toutes ces matières étaient d'un usage trop incommode, pour que Moïse eût pu y graver un livre aussi considérable qu'est le *Pentateuque.* Au milieu d'un désert où il manquait de tout, comment aurait-il pu trouver des graveurs et des matières propres à faire un livre que l'on pût aisément transporter? Il est dit dans le *Deutéronome*, chapitre XXVII, ℣ 8, et dans *Josué*, chapitre VIII, ℣ 31, que l'on écrivit le *Deutéronome* sur un autel de pierres brutes, enduites de mortier. Peut-on écrire tout un livre sur du mortier (2442)?

Réponse. Nous sommes bien plus embarrassés à concilier nos critiques, qu'à montrer comment Moïse a pu écrire. Les uns soutiennent que du temps de Moïse l'art d'écrire n'était pas encore trouvé; d'autres croient qu'il y a eu des mémoires plus an-

(2442) V. *Phil. de l'hist.*; *Défense de mon oncle*; *Dict. phil.*, art. *Moïse*; *Quest. de Zapata*; *Exam. important*; *Catéch. de l'honnête homme*; la *Bible enfin expliquée*; *Quest. sur l'Encyclop.*; l'*Esprit du Judaïsme*; *Analyse de la religion chrét.*, par DUMARSAIS, etc.

ciens que lui; que l'art d'écrire est beaucoup plus ancien que Moïse; qu'il était même connu avant le déluge (2443). L'auteur de la *Philosophie de l'histoire*, qui juge que Moïse n'a pas pu écrire, dit que Sanchoniathon, qui vivait à peu près en même temps, consulta les anciennes archives pour écrire l'histoire phénicienne; il y avait donc des archives du temps de Moïse. Il dit que les tables astronomiques des Chaldéens remontent à l'année 2234 avant notre ère (2444); c'est plus de sept cents ans avant Moïse. A-t-on fait des tables astronomiques sans écriture? Il soutient que les livres des Chinois et des Indiens sont plus anciens que ceux de Moïse : peut-il prouver que ces deux peuples ont su écrire avant les Egyptiens?

Son érudition est calquée sur celle du P. Hardouin . celui-ci prétendait que Virgile n'a pas pu écrire l'*Enéide* pendant les cinq années qui se sont écoulées depuis la composition des *Géorgiques* jusqu'à sa mort.

§ XVI.

Preuve du contraire.

Il est solidement prouvé que Moïse a fait le *Pentateuque :* donc l'art d'écrire était connu de son temps. Il l'était déja du temps de Job : selon les essais sur l'histoire générale (2445), Job a vécu sept générations avant Moïse; il parle non-seulement de l'écriture hiéroglyphique, mais de l'écriture alphabétique : M. Goguet l'a remarqué (2446).

Quoique l'on ne puisse pas fixer précisément l'époque de la naissance de cet art, il est certain que les Egyptiens, les Iduméens, les Phéniciens sont les premiers qui en aient eu connaissance : Moïse a vécu chez les premiers et près des seconds. C'est une erreur de croire que l'on a su graver les caractères longtemps avant de savoir les peindre. Des momies égyptiennes, que l'on juge plus anciennes que Moïse, sont chargées d'hiéroglyphes peints et non gravés; on a donc su peindre l'alphabet, dès qu'il a été trouvé : il est hiéroglyphique dans son origine. Selon M. d'Origny, il a été connu sous Sésostris, et lorsque les Israélites sortirent de l'Egypte (2447). Un autre critique dit que l'alphabet égyptien a été retrouvé sur les bandelettes des momies (2448). M. de Gébelin prouve que l'art d'écrire est plus ancien que la dispersion des peuples (2449).

Il est faux que du temps de Moïse on ne sût graver que sur le bois, la pierre, la brique, le plomb. Quand cela serait, Moïse aurait pu écrire le *Pentateuque* sur des tablettes de bois, comme les Chinois ont écrit leur *Chou-King* sur des tablettes de bambou. On gravait sur la pierre ou sur la brique, les lois et les faits que l'on voulait mettre sous les yeux du peuple; on gravait sur le bois, sur des lames de plomb ou de cuivre, sur des tablettes de cire, les écrits que l'on voulait transporter. On peignait sur les feuilles et sur l'écorce de certains arbres, sur le papyrus d'Egypte, sur des bandes de toiles imbibées de gomme, sur le vélin ou sur la peau des animaux. On ne peut fixer la date d'aucune de ces inventions, parce qu'elles sont très-anciennes; les Grecs ne les ont connues que fort tard : mais cela ne prouve rien.

Josué envoie des arpenteurs, pour lever le plan du pays des Chananéens, et ils le lui rapportent par écrit (2450). Il y avait alors dans la Palestine une ville nommée *Cariath Sepher*, la ville des livres ou des archives. Les Hébreux avaient donc appris l'art de dresser des plans et de faire des livres. Jamais il n'y eut de peuple policé sans écriture; aucune nation n'a eu des lois fixes que quand elle a su les écrire.

L'auteur de la *Philosophie de l'histoire* fait une injure sanglante aux savants qu'il veut rendre complices de son erreur et de ses contradictions. Aben Ezra, Maimonide, Nugnez, Le Clerc, Midleton, le grand Newton, ne furent jamais assez ignorants pour juger comme lui que Moïse et Josué n'ont pas su écrire (2451). Ils ont cru que Moïse et Josué n'avaient laissé que de simples mémoires, et qu'ils ont été rédigés par un écrivain postérieur; ils fondent leur conjecture sur quelques observations auxquelles nous répondrons ci-après. Newton, ni les autres, n'en étaient pas moins persuadés de l'inspiration des livres saints; ils étaient trop instruits, pour donner dans le travers des incrédules. Il est humiliant pour ceux-ci de voir des erreurs d'astronomie et de chronologie dans un livre où Newton n'en voyait point.

§ XVII.

Deuxième objection : Les peuples errants n'ont point eu d'histoire

Deuxième objection. Les peuples errants doivent être les derniers qui ont écrit, parce qu'ils ont moins de moyens que les autres d'avoir des archives et de les conserver; ils ont peu de besoins, peu de lois, peu d'événements; ils ne sont occupés que d'une subsistance précaire, une tradition orale leur suffit. Croira-t-on que les Arabes vagabonds et voleurs qui errent dans des montagnes de sable, aient eu des Thucydides et des Xénophons? Les Juifs, avant Saül, ne paraissent qu'une

(2443) *Défense des sentim. des théol. de Holl.*, lettre 7, page 169; *Conjectures sur les mémoires originaires dont Moïse s'est servi*, etc.; Bruxelles, 1753.

(2444) *Phil. de l'hist.*, c. 10, 13.

(2445) *Rem. sur l'hist. gén.*, n. 9; *Questions sur l'Encyclop.*, art. *Arabes*.

(2446) *Origine des lois*, Ire partie, livre II, chapitre 6.

(2447) *Egypte anc.*, c. 9, p. 333; *Chronol. égypt.*, Préf., p. 29.

(2448) *Rech. phil. sur les Egypt.*, t. II, sect. 7, p. 150.

(2449) *Origine du langage et de l'écriture*, page 423

(2450) *Jos.* xv et xviii.

(2451) *Phil. de l'hist.*, c. 38, p. 174.

horde arabe du désert (2452) : ils n'ont donc point eu de législateur ni d'historien.

Réponse. Les *Hébreux* sont originaires de Chaldée; leur nom même l'atteste. Abraham, Isaac et Jacob ont habité d'abord la Palestine avec les Chananéens ou Phéniciens; leur postérité a été plus de deux cents ans sédentaire en Egypte : or, l'Egypte, la Phénicie, la Chaldée sont le berceau des sciences. Leur langue n'est point l'arabe, mais l'hébreu des Phéniciens; les Arabes descendent d'Ismaël, ils le savent très-bien; les Hébreux sont issus d'Isaac, ils ne l'ont jamais oublié. Pendant quarante ans, ils n'ont parcouru dans le désert qu'un terrain très-borné; ils étaient séparés des Arabes par les Iduméens et par les Madianites : cette topographie de Moïse est incontestable. Abraham, Isaac et Jacob avaient cultivé la terre dans la Palestine : les Hébreux la cultivèrent en Egypte; ils recommencèrent à la cultiver dès qu'ils furent établis dans l'ancienne demeure de leurs pères. Il est prouvé que l'écriture a été inventée par les peuples agriculteurs (2453).

Dans le désert même, les Hébreux n'étaient point occupés d'une subsistance précaire, la manne tombait tous les jours ; sans cette nourriture ils n'auraient pas pu vivre. Ils ont eu des archives, puisqu'ils les ont conservées ; elles sont plus anciennes, plus exactes, plus certaines que celles des autres nations, plus précieuses, à tous égards, que les écrits de Thucydide et de Xénophon.

Que l'on y fasse bien attention. Après qu'Abraham et Jacob furent sortis de la Chaldée, ce pays fut agité par les guerres des Assyriens, des Mèdes et des Perses ; quand Jacob eut quitté la Palestine pour se retirer en Egypte, les différentes peuplades de Chananéens se disputèrent leurs possessions (2454) ; les grandes révolutions de l'Egypte sont postérieures à la sortie des Israélites : il semble que leurs migrations aient été ménagées par la Providence, pour les mettre à couvert des mouvements tumultueux qui changeaient la langue, les mœurs, la croyance des autres peuples. Lorsqu'ils en essuyèrent eux-mêmes, leurs archives et leurs livres, leurs lois et leur religion étaient en sûreté ; elles ne pouvaient plus périr. L'objection que l'on veut tirer de leur vie errante, est justement ce qui prouve la constance et la certitude de la tradition chez eux.

D'ailleurs la constitution singulière de leur gouvernement et de leur religion, exigeait que l'histoire rendît raison de tout; voilà pourquoi ils ont eu une histoire dès leur naissance : cela n'est point arrivé chez les autres nations.

(2452) *Phil. de l'hist.*, c. 38, p. 52.
(2453) *Origine du langage et de l'écriture*, page 407.
(2454) *Num.* XXI ; *Deut.* II.

§ XVIII.

Troisième objection : Il y a des termes chaldéens dans le Pentateuque.

Troisième objection. Philon nous apprend qu'*Israël* est un terme chaldéen; que ce nom fut donné par les Chaldéens aux justes consacrés à Dieu. Les Juifs n'appelèrent donc Jacob *Israël*, ils ne se donnèrent le nom d'Israélites, que lorsqu'ils eurent quelque connaissance du chaldéen. Or, ils ne purent avoir connaissance de cette langue que lorsqu'ils furent esclaves en Chaldée. Puisque ce nom se trouve dans tous les livres des Juifs, il est clair qu'ils n'ont été écrits qu'après la captivité. Il en est de même des noms *Babel*, *Béthel*, *Jahel*, etc. qui sont tous chaldéens (2455).

Réponse. Voici encore un vol fait au P. Hardouin : selon lui, il y a dans l'*Enéide* des gallicismes et plusieurs termes de la basse latinité, qui n'étaient point en usage au temps de Virgile.

Si l'authenticité du *Pentateuque* était attachée à l'étymologie d'un mot et à l'autorité de Philon, elle tiendrait à peu de chose. Abraham était Chaldéen; il fut nommé *Hébreu*, parce qu'il venait d'au delà de l'Euphrate : il parlait donc le chaldéen. Jacob, son petit-fils, se maria dans la Chaldée; il y demeura au moins vingt ans : il a donc pu porter un nom chaldéen sans attendre à la captivité.

Philon dit que les livres de la loi ont été composés par Moïse en chaldaïque, que la version des Septante a été faite sur un exemplaire chaldéen (2456); a-t-il eu grand tort de confondre l'hébreu avec le chaldéen? La langue de Moïse et des Chananéens, le Chaldéen d'Abraham et de Jacob étaient foncièrement la même langue, puisque les deux peuples s'entendaient sans interprète. Mais depuis Jacob jusqu'à la captivité, il s'est écoulé plus de mille ans : le chaldéen a dû changer pendant ce long intervalle par le mélange des peuples.

Philon pense qu'*Israël* est formé de *Iss, rah, el*, homme qui voit Dieu ; selon Moïse, il vient de *Is, serah, el*, homme qui prévaut contre Dieu : croirons-nous plutôt un Juif helléniste d'Alexandrie, que Moïse? Quoi qu'il en soit, les trois racines du mot sont autant de l'hébreu que du chaldéen.

L'érudition chaldaïque de l'auteur de l'objection n'est pas imposante. *Béthel*, nom d'un lieu de la Palestine, est chaldéen; il faut donc que les Chaldéens y soient venus exprès pour lui donner un nom. *Babel*, en chaldéen, signifie *porte de Dieu* ; en hébreu, *confusion* : une tour a-t-elle pu être nommée la porte de Dieu? Ce nom est aussi arabe, témoin le détroit de *Babel-Mandab*, que nous nommons *Babelmandel*.

(2455) *Philosoph. de l'hist.*, ch. 49; *Questions sur l'Encyclopédie*, article *Moïse*; *Bible expliquée*, page 84.
(2456) PHILON, *Vie de Moïse*, t. II.

§ XIX.

Quatrième objection : Il fait allusion à des faits postérieurs à Moïse.

Quatrième objection. Selon le P. Hardouin, il y a dans l'*Enéide* plusieurs choses que Virgile n'a pas pu écrire; le poëte fait allusion à des événements postérieurs au siècle d'Auguste. Selon nos doctes censeurs, il y a aussi dans le Pentateuque des choses que Moïse n'a pas pu écrire, et qui désignent évidemment la main d'un auteur plus récent.

Dans le chapitre XII de la Genèse, ℣. 6, il est dit que quand Abraham arriva dans la Palestine, les Chananéens y habitaient; cette remarque ne peut avoir été faite que par un écrivain qui vivait dans un temps où les Chananéens n'étaient plus dans ce pays-là, par conséquent après la conquête de la Palestine par les Israélites.

Chapitre XIV, ℣ 14, il est écrit qu'Abraham poursuivit les rois qui avaient pillé Sodome, jusqu'à *Dan :* or, cette ville ne fut ainsi nommée que sous les juges; son premier nom était Laïs (2457).

Chapitre XXII, ℣. 14. La montagne de Moria, sur laquelle Abraham voulut immoler son fils, est appelée *la montagne de Dieu;* elle ne fut ainsi nommée que plusieurs siècles après, lorsque le temple y fut bâti.

Chapitre XXXVI, ℣ 31, l'historien fait l'énumération des princes qui ont régné dans l'Idumée, *avant que les enfants d'Israël eussent un roi :* ce passage démontre qu'il écrivait après l'établissement des rois chez les Israélites (2458).

Réponse. Je soutiens que toutes ces remarques démontrent invinciblement que le *Pentateuque* est de Moïse, et non d'un auteur plus récent.

1° Il dit, *Gen.*, chapitre XII, qu'à l'arrivée d'Abraham dans la Palestine, les Chananéens y étaient déjà. Chapitre XII, ℣ 7, il dit que quand Abraham revint d'Egypte, il y avait des Chananéens et des Phérézéens. Ces derniers y étaient donc survenus depuis la première époque : c'est ce que l'écrivain sacré veut faire entendre ; il ne fait aucune allusion à l'expulsion des Chananéens. Si l'on attribue cette remarque à un auteur plus récent que Moïse, elle devient absurde; les Juifs auraient-ils pu chasser les Chananéens de la Palestine, si ceux-ci ne l'avaient pas habitée? Nos adversaires soutiendront ailleurs que les Juifs ont égorgé tous les Chananéens; ici on veut qu'ils les aient seulement chassés. Sous la plume de Moïse, cette observation est pleine de sagesse. Il dit, chapitre XII, que Dieu promit à Abraham de donner à sa postérité la Palestine ; il fait remarquer en même temps que ce pays n'était cependant pas sans habitants, puisque les Chananéens l'occupaient déjà ; et chapitre XIII, que les Phérézéens s'y étaient encore établis. Ainsi, en rapportant la promesse, Moïse fait aussi mention des obstacles qui semblaient s'opposer à son accomplissement, obstacles d'autant plus sensibles, qu'Abraham n'avait encore point d'enfants.

2° Peut-on prouver que *Dan*, chapitre XIV, est la ville de ce nom? Elle n'était peut-être pas encore bâtie. On voit sur les cartes de la Palestine et de la Syrie, que le Jourdain, près de sa source, est formé par deux ruisseaux, dont l'un se nommait *Jor*, et l'autre *Dan :* il est donc probable que l'auteur de la Genèse a voulu parler de ce ruisseau, et non d'une ville qui n'existait peut-être pas encore. Quand il s'agirait de la ville de Dan, qu'en résulterait-il? Qu'un copiste postérieur à Moïse a substitué le nom moderne au nom plus ancien; que la même chose a pu arriver à d'autres noms de lieu. Cela ne conclut rien.

3° Il est faux que dans le chapitre XXII, la montagne fameuse par le sacrifice d'Abraham, soit nommée montagne de Dieu. « Abraham, dit le texte hébreu, nomma ce lieu, *Dieu y pourvoira;* c'est pourquoi on l'appelle encore aujourd'hui la montagne où Dieu pourvoira. »

4° Le nom de *roi*, chapitre XXXVI, n'a aucun rapport aux rois que les Juifs eurent dans la suite; il ne désigne qu'un chef de nation. Nous lisons, Deut., chapitre XXXIII, ℣ 5, que Moïse fut *un roi juste* à la tête des chefs et des tribus d'Israël. Le sens du chapitre XXXVI de la Genèse est donc, que les descendants d'Esaü avaient déjà eu huit chefs, avant que les Israélites en eussent aucun à leur tête.

Mais à quoi eût servi cette remarque, si elle avait été faite du temps des rois? A rien du tout. De la part de Moïse, elle est pleine de sens et placée à propos. Il avait dit, chapitre XXV et XXVII, qu'en vertu de la promesse de Dieu, la postérité d'Esaü serait soumise à celle de Jacob ; il fait remarquer, chapitre XXXVI, la multitude et la puissance des descendants d'Esaü, avant que les Israélites fissent aucune figure dans le monde, avant qu'ils fussent un corps de nation; pour faire sentir le peu d'apparence qu'il y avait pour lors, que la promesse pût s'accomplir.

Comme dans la conquête de la terre promise les Hébreux ne devaient point toucher aux possessions des Ismaélites, des Iduméens, des Moabites, des Ammonites (2459), il était nécessaire de leur donner la généalogie de ces peuples, de leur en faire connaître les différentes branches et les limites de leurs habitations. Ces listes de peuplades et de familles, ces topographies dressées

(2457) *Jud.* XVIII, 29.
(2458) SPINOSA, *Traité théol. polit.*, ch. 8; *Bible expl.*, p. 31, 32, 207, etc.
(2459) *Deut.* II.

par Moïse se trouvent fondées en raison. Si on suppose qu'elles ont été faites sous les rois ou plus tard, longtemps après la conquête, elles sont inutiles, c'est un hors-d'œuvre qui ne signifie plus rien ; alors la plupart de ces peuplades avaient disparu, s'étaient transplantées, s'étaient enlevé mutuellement leurs possessions.

Toutes ces objections de Spinosa, servilement copiées par nos philosophes, loin de donner la moindre atteinte à l'authenticité des livres de Moïse, la démontrent invinciblement; elles ne peuvent aboutir qu'à couvrir nos adversaires de ridicule. Ils n'ont pas seulement lu les passages sur lesquels ils argumentent.

§ XX.

Cinquième objection : Il y est parlé d'argent monnayé.

Cinquième objection. Il est dit dans la *Genèse,* chap. XXIII, ỳ 16, qu'Abraham acheta des Héthéens un champ et une caverne pour servir de tombeau à Sara, son épouse, et qu'il les paya quatre cents sicles d'argent, *monnaie de bon aloi.* Or, du temps d'Abraham, ni même de Moïse, il n'y avait point encore de monnaie frappée au coin. La *Genèse* n'a donc été écrite que dans les temps postérieurs, lorsque l'argent monnayé fut connu. Dans un endroit, nous lisons que ce champ était en Hébron ; dans un autre, qu'il était à Sichem. Comment concilier tout cela (2460)?

Réponse. Le P. Hardouin reproche aussi des anachronismes à Virgile. Le texte porte qu'Abraham *pesa* quatre cents sicles d'argent qui a cours chez le marchand. Le *sicle* était donc un poids, et non une monnaie de compte frappée au coin (2461). Avant l'invention de la monnaie, on a fait le commerce avec les métaux réduits en lames ou en lingots; il se fait encore ainsi à la Chine et chez d'autres nations. Les Chananéens ou Phéniciens, qui ont été les premiers négociants, ont sans doute connu cet usage de très-bonne heure. L'évaluation des *sicles* faite dans la *Bible expliquée* porte à faux, puisqu'il ne s'agit pas ici d'argent monnayé.

S'il y a une erreur de géographie, elle n'est dans aucun des livres de Moïse. La *Genèse* dit que Jacob, mort en Egypte, fut porté dans la Palestine, et enterré dans le tombeau qu'Abraham avait acheté d'Ephron le Héthéen, vis-à-vis de Mambré (2462). On voit ailleurs que ce tombeau était à Hébron, nommé autrement *la ville d'Arbé,* près de Mambré, où Abraham et Jacob avaient demeuré. Dans Josué, on lit que les os de Joseph, rapportés d'Egypte, furent enterrés à Sichem, dans un coin de champ que Jacob avait acheté d'Hémor, père de Sichem, pour le prix de cent jeunes brebis (2463). Ces deux tombeaux sont très-différents. Il est vrai que l'auteur des *Actes des apôtres* semble les avoir confondus; il dit : « Jacob alla en Egypte, il y mourut lui et nos pères; ils furent transportés à Sichem, et mis dans le tombeau qu'Abraham avait acheté à prix d'argent des enfants d'Hémor, fils de Sichem (2464). »

Mais, 1° le mot de *fils* n'est point dans le grec. 2° *Ils furent transportés*, peut s'entendre des enfants de Jacob, et non de Jacob lui-même. Les uns furent enterrés à Hébron, avec Abraham; les autres à Sichem, avec Joseph. Ce fait était trop connu des Juifs pour que l'auteur des *Actes* eût à craindre de n'être pas entendu. Cette objection est empruntée des rabbins (2465).

§ XXI.

Sixième objection : L'auteur parle de Moïse à la troisième personne.

Sixième objection. L'auteur du *Pentateuque* parle ordinairement de Moïse à la troisième personne : ce n'est donc pas lui qui écrivait. Dans quelques endroits du *Deutéronome* Moïse parle lui-même aux Juifs : preuve qu'alors l'écrivain copiait les propres termes de Moïse, et qu'ailleurs il composait de génie.

Exode, chap. VI, ỳ 26 et 27, il est dit : *C'est cet Aaron et ce Moïse auxquels Dieu commanda de faire sortir de l'Egypte les enfants d'Israël; ce sont eux qui parlèrent à Pharaon*, etc. Jamais un écrivain parlant de lui-même ne s'est ainsi exprimé.

Ce même auteur dit plusieurs choses que Moïse n'aurait pas pu dire décemment de lui-même : que Dieu parlait à Moïse face à face, comme un ami à son ami *(Exode*, chap. XXXIII, ỳ 11); qu'il était le plus doux des hommes (*Num.* XII, 3, 7, 8); qu'il était un homme divin (*Deut.* XXXIII, 1); qu'il n'y eut plus jamais en Israël de prophète semblable à Moïse (*Deut.* XXXIV, 10). Dans ce même chapitre, sa mort est rapportée; sans doute Moïse n'a pas écrit après sa mort.

Réponse. Le P. Hardouin objecte aussi contre l'*Enéide* que le poëte, au lieu de faire toujours parler les acteurs de son poëme, parle souvent lui-même, ce qui est contraire aux règles du poëme épique.

Dans la *Genèse*, l'auteur ne parle point du tout de lui-même : voilà déjà un livre entier auquel l'objection ne touche point. Dans le *Deutéronome* , il parle presque toujours comme acteur; il dit aux Juifs : *Dieu nous a parlé à Horeb; je vous ai dit alors; vous avez vu; vous avez entendu; nous avons campé à tel endroit; le Seigneur m'a ordonné*, etc. Ce livre est donc encore de Moïse. Esdras, dans les siens, parle de lui-même tantôt à la première, tantôt à la troisième personne; Xénophon, César, Josèphe l'historien, font de même. Ce ton est plus modeste que l'égoïsme : il ne prouve donc rien contre l'auteur du *Pentateuque*.

(2460) *Questions sur l'Encyclop.*, article *Argent ; Bible expl.*, p. 59.

(2461) *Diss. sur l'antiq. de la monnaie*, Bible d'Avignon, t. I, p. 609.

(2462) *Gen.* L, 13.

(2463) *Gen.* XXXV, 27.

(2464) *Gen.* XII, 15 et 16.

(2465) *Munimen fidei*, IIe partie, c. 65.

Exode, chap. VI, le verbe *est*, *sont*, ne se trouve point; il y a seulement *le Moïse*, *le Aaron*. Or, en hébreu, le pronom démonstratif se met devant les noms propres, sans conséquence et sans changer le sens de la phrase (2466).

Moïse disait, sans indécence et sans vanité, que Dieu lui parlait face à face, comme un ami à son ami, puisque cela était vrai; il était forcé de le dire, pour prouver sa mission et faire respecter son ministère. Il écarte tout soupçon de vanité en confessant ses fautes, et le châtiment qu'il en devait subir; il répète trois ou quatre fois que, pour le punir de sa défiance, Dieu l'a condamné à mourir dans le désert, et à ne point entrer dans la terre promise (2467).

Lorsqu'il se donne le titre *d'homme de Dieu*, cela ne signifie point homme divin, ou d'un mérite supérieur à l'humanité, mais ministre de Dieu, envoyé de Dieu : l'Ecriture nomme ainsi plusieurs prophètes (2468).

Il fait observer qu'il est le plus doux des hommes, dans une circonstance où son frère et sa sœur s'élevaient contre lui : il le dit pour témoigner qu'il ne leur avait donné aucun sujet de plainte. C'est une apologie qu'il fait de sa conduite, et non un éloge qu'il se donne.

Le dernier chapitre du *Deutéronome*, où la mort de Moïse est rapportée ne contient que douze versets : il a évidemment été écrit par Josué, et il se lie naturellement au premier chapitre de son livre. La division des livres, des chapitres, des versets de l'histoire sainte, est très-moderne : dans l'origine, tout allait de suite et sans interruption. Nous avons déjà fait cette remarque.

Quoiqu'il y eût peu de temps écoulé depuis la mort de Moïse, Josué a pu dire : *Il ne s'est plus élevé dans Israël un prophète semblable à Moïse ;* c'est un aveu modeste de sa part; il signifie : Quoique successeur de Moïse, je ne suis plus un prophète semblable à lui, honoré comme lui d'entretiens immédiats avec Dieu, ni doué d'un pouvoir aussi étendu de faire des miracles. Tel est évidemment le sens du texte.

§ XXII.

Septième objection : Il dit plusieurs choses que Moïse n'a pas pu écrire.

Septième objection. On lit dans l'*Exode*, chap. XVI, ỳ 35, que les Israélites ont mangé de la manne pendant quarante ans, jusqu'à ce qu'ils entrassent dans le pays de Chanaan : Moïse n'a pas vécu jusqu'à cette époque ; il n'a donc pas pu écrire ces paroles.

Le premier verset du *Deutéronome* est certainement d'un auteur qui écrivait dans la Judée et en deçà du Jourdain : *Voici*, dit-il, *les paroles que Moïse adressa aux Israélites au delà du Jourdain dans la plaine du désert*. Moïse n'a jamais passé le Jourdain. Dans le chapitre III, ỳ 11, il s'exprime ainsi : *Og, roi de Basan, était le seul qui restât de la race des géants. On montre à Rabbath, ville des Ammonites, son lit de fer, long de neuf coudées, et large de quatre.* Ces paroles sont évidemment d'un écrivain qui a vécu sous les rois, et lorsque David prit la ville de Rabbath (2469) : il cite ce lit de fer comme un monument du fait arrivé sous Moïse.

Dans ce même chapitre, ỳ 14, il dit que Jaïr, fils de Manassé, donna au pays de Basan le nom *de ville de Jaïr*, et que ce nom leur est demeuré *jusqu'aujourd'hui :* cette manière de parler ne convient point à un auteur contemporain. Nouvelle objection calquée sur le P. Hardouin.

Réponse. Nos critiques prouvent, par toutes ces objections, qu'ils ne sont pas fort habiles en fait d'hébraïsme, ou ils affectent une ignorance qui ne leur fait pas honneur. Il est clair par le premier chapitre de Josué, que les Israélites sont entrés dans la terre promise immédiatement après la mort de Moïse; et avant sa mort, la tribu de Ruben et celle de Manassé s'étaient déjà emparées de tout le pays des Chananéens situé à l'orient du Jourdain. Moïse, qui, la veille de sa mort, voyait encore tomber la manne, n'a donc rien hasardé en écrivant que cette nourriture n'avait point cessé jusqu'à la conquête de la Palestine par les Israélites.

Si le mot *au delà du Jourdain* prouve que le *Deutéronome* a été écrit dans la Judée et à l'occident de ce fleuve, ce même mot, répété vingt fois dans Josué, prouvera que son livre a été écrit à l'orient du fleuve, ou dans le désert. Cet écrivain, parlant des peuples qui étaient entre le Jourdain et la Méditerranée, dit qu'ils habitaient au delà du Jourdain (2470) : il est cependant certain qu'alors Josué avait passé le Jourdain, et qu'il était du même côté qu'eux. Il y a plus. Dans le chapitre XII, il parle des peuples qui demeuraient *au delà* du Jourdain du côté de l'orient, et de ceux qui habitaient *au delà* du Jourdain du côté de l'occident ; à moins que cet auteur n'ait été en délire, il faut que le terme hébreu signifie aussi bien *en deçà* qu'*au delà*, il doit donc se rendre par *contre* ou *vis-à-vis;* et l'on pourrait en citer cent exemples. Aussi Pagnin n'a point traduit *trans Jordanem*, mais *in transitu Jordanis*, au passage du Jourdain : or, le *passage* ne désigne pas un côté plutôt que l'autre. Dans le premier verset du *Deutéronome*, *contre le Jourdain*, désigne clairement le côté oriental du fleuve, par les noms des lieux qui y sont placés ; et dans le chap. IV, ỳ 47 et 49, Moïse dit formellement que ces lieux étaient à l'o-

(2466) V. *Réponses crit. aux difficultés des incrédules*, t. I, p. 73.
(2467) *Num.* XX, 12; *Deut.* I, 37; XXXII, 51.
(2468) *I Reg.* II, 27; IX, 6; *II Reg.* XIII, 1; *IV Reg.* I, 9; IV, 9.
(2469) *III Reg.* XII, 30.
(2470) *Jos.* IX, 1.

rient du Jourdain. L'auteur de la *Bible expliquée*, qui ose traiter d'*impudents* les commentateurs qui ont fait cette remarque, page 201, mérite seul cette épithète injurieuse.

Le ỳ 11 du chap. III, est traduit par Spinosa et par ses copistes. Il y a littéralement dans l'hébreu : *Og, roi de Basan, était resté seul de la race des Réphaïm; voilà son lit de fer; n'est-il pas à Rabbath des enfants d'Ammon? Sa longueur de neuf coudées, et sa largeur de quatre.* Il n'y a rien là qui désigne un événement passé depuis longtemps. Croirons-nous, avec Spinosa, que les Ammonites ont conservé comme *une relique* (2471), pendant quatre cents ans et jusqu'à David, ce lit de fer pour le montrer aux curieux? Si nous adoptions de pareilles visions, les incrédules s'égayeraient à nos dépens.

Lorsqu'il est dit que le nom des villes de Jaïr leur est demeuré *jusqu'aujourd'hui;* que le tombeau est resté inconnu *jusqu'aujourd'hui*, etc., cette manière de parler très-fréquente dans l'Ecriture ne marque pas toujours un laps de temps fort long. Dans le chapitre x du *Deut.* ỳ 8, Moïse dit qu'après la mort d'Aaron, Dieu a séparé la tribu de Lévi pour porter l'arche du Seigneur, et le bénir *jusqu'aujourd'hui;* il parle d'un choix fait depuis très-peu de temps. Josué, chapitre IX, ỳ 27, dit qu'il a condamné les Gabaonites qui l'avaient trompé à porter de l'eau et du bois pour le service du tabernacle *jusqu'à présent;* c'était un événement très-récent. Dans le chapitre xv, ỳ 63, il dit que la tribu de Juda n'a pas pu détruire les Jébuséens, habitants de Jérusalem, et qu'ils y ont demeuré *jusqu'aujourd'hui :* or, ces Jébuséens furent exterminés immédiatement après la mort de Josué, *Jud.* chapitre I, ỳ. 8. Donc on ne peut pas supposer que ces paroles ont été écrites après Josué. On retrouve des exemples de la même façon de parler dans le Nouveau Testament, et dans saint Jérôme (2472).

§ XXIII.

Huitième objection : Les vrais livres de Moïse sont perdus.

Huitième objection. Spinosa prétend que Moïse a écrit des livres, mais qu'ils sont différents du *Pentateuque*, et que nous ne les avons plus. Le P. Hardouin dit aussi que Virgile avait promis, dans ses *Géorgiques*, de chanter les exploits d'Auguste et non ceux d'Enée, et qu'il n'est pas probable que le poëte ait voulu manquer de parole.

Dans le chapitre XVII de l'*Exode*, ỳ 14, Dieu ordonne à Moïse d'écrire dans un livre la victoire des Israélites sur Amalec, et de le confier à Josué : mais il n'est pas dit dans quel livre. Au chap. XXI des *Nombres*, ỳ 14, il est parlé d'un livre des guerres du Seigneur, et l'auteur en cite un passage que nous ne trouvons point ailleurs ; c'est probablement dans ce livre que Moïse écrivit la guerre contre Amalec : or ce livre ne subsiste plus.

Au chap. XXIV de l'*Exode*, ỳ 7, Moïse lit au peuple *le livre de l'alliance :* ce livre ne renfermait que ce qui est contenu dans les chapitres précédents; savoir, depuis le second verset du chapitre XX, qui contient le Décalogue, jusqu'au premier verset du chapitre XXIV. Josué y ajouta dans la suite, la troisième alliance que le peuple conclut avec Dieu à Sichem, *Jos.* chapitre XXIV, ỳ 26. Ce livre, qui contenait la première alliance faite sous Moïse, et la troisième à laquelle présida Josué, est perdu.

D'ailleurs, Moïse n'a ordonné aux Israélites de conserver que la seconde alliance qui fut conclue dans le pays de Moab, *Deut.* chap. XXIX, avec le cantique dont elle est suivie ; c'est cette alliance, contenue dans trois chapitres, que Moïse ordonne aux lévites de lire au peuple tous les sept ans à la fête des Tabernacles, *Deut.* chap. XXXI, ỳ 10, et qu'il leur commande de placer à côté de l'arche, ỳ 26. Il n'y a aucune preuve que Moïse ait ordonné de conserver de même tout le reste.

Quoiqu'il soit assez probable que Moïse a écrit toutes ses lois, cependant nous ne devons point l'affirmer sans des témoignages positifs (2473).

Réponse. Telle est la méthode de Spinosa, de substituer des visions au texte des livres saints; et d'exiger des passages formels qui les réfutent; d'insister sur un verset qui semble le favoriser, et d'en supprimer vingt autres qui le contredisent ; d'attaquer les livres que nous avons par ceux que nous n'avons plus.

Il faut se souvenir que le mot *livre* ne signifie pas toujours un ouvrage complet ; qu'il se prend souvent pour une partie, une section, un chapitre d'un écrit quelconque : c'est de cette signification même que Spinosa fait un abus continuel.

1° Supposons qu'il y ait un livre *des guerres du Seigneur;* que Moïse y ait écrit la victoire sur Amalec; que ce livre soit perdu : s'ensuit-il de là qu'il ne l'a pas écrite dans l'*Exode* où nous la lisons? Le texte de l'*Exode* est formel. *Ecris ceci dans le livre pour servir de mémoire, et fais-en souvenir Josué; car j'effacerai la mémoire d'Amalec de dessous le ciel.* Il est clair, par les trois livres de l'*Exode*, des *Nombres*, du *Deutéronome*, que Moïse les écrivait par manière de journal, à mesure qu'il recevait de nouveaux ordres du Seigneur, qu'il faisait de nouvelles lois, qu'il arrivait de nouveaux événements. Lorsque Dieu lui dit : *Ecris ceci dans le livre*, il est évident que cela signifie : écris ceci dans ton livre, dans le livre que tu écris actuellement. Recourir

(2471) *Traité théol. polit.*, c. 8, p. 240; *Bible expliq.*, p. 204.
(2472) *Déf. des sentim. des théol. de Holl.*, 8ᵉ lett., p. 194.
(2473) *Traité théologico-politiq.*, ch. 8, p. 244 et suiv.

à un prétendu livre perdu, au lieu du livre existant, c'est s'aveugler au grand jour.

Une preuve que le livre où Moïse écrivit la victoire sur Amalec ne se perdit pas, c'est qu'il répète la même chose dans le *Deutéronome*, chap. xxv, ℣ 17. Samuel en fait souvenir Saül dans le premier livre des *Rois*, chap. xv, ℣ 2, et l'engage à exécuter l'anathème que Dieu avait prononcé contre Amalec. Il est encore parlé de cette victoire dans le livre de *Judith*, chap. iv, ℣ 13, avec toutes les circonstances rapportées dans l'*Exode*. Donc c'est l'*Exode*, et non un autre livre, qui a servi aux Juifs de monument de la défaite d'Amalec sous Moïse, et de la malédiction portée contre lui.

§ XXIV.

Prétendu livre de l'alliance.

2° Supposons encore que le *livre de l'alliance*, qui fut lu par Moïse au peuple assemblé à Horeb, n'ait renfermé pour lors que le chap. xx de l'*Exode*, et les trois suivants; ce livre augmenta tous les jours, puisque Moïse y ajoutait les nouvelles lois qu'il recevait de Dieu. Lorsque Josué dit qu'il écrivit *dans le volume de la loi du Seigneur* l'alliance que le peuple venait de faire à Sichem, est-il bien certain que ce volume ne contenait rien de plus que les quatre chapitres de l'*Exode* dont nous venons de parler? Sur quoi fondé Spinosa prétend-il que ce volume ne renfermait pas aussi la seconde alliance conclue à Moab, alliance que Moïse, selon Spinosa même, avait ordonné aux lévites de conserver? N'est-il pas ridicule de vouloir que Josué ait joint son alliance à un cahier dont Moïse, selon Spinosa, n'avait point ordonné la conservation, plutôt que de la joindre à celui que l'on devait conserver, et qui était déposé à côté de l'arche dans le tabernacle?

3° Il est encore plus absurde de prétendre que Moïse avait commandé aux lévites de garder et de lire au peuple cette seconde alliance faite à Moab, et qu'il n'avait pas ordonné aussi de conserver et de lire la première conclue à Horeb, et qui renfermait le Décalogue. Le Décalogue était-il moins essentiel à conserver, que ce qui est contenu dans le chap. xxix du *Deutéronome* et les suivants? Moïse dit formellement, chap. xxxi, ℣ 9, qu'il écrivit *cette loi*, qu'il la donna aux enfants de Lévi, qu'il leur ordonna de la lire au peuple tous les sept ans; qu'après avoir achevé le volume, il le fit mettre par les lévites à côté de l'arche, ℣ 24. Or, le chap. xxix du *Deutéronome* et les suivants ne renferment point de loi; il n'y a que des promesses faites au peuple lorsqu'il observera la loi, et des menaces lorsqu'il s'en écartera. Moïse a-t-il été assez insensé pour ordonner la conservation de ces promesses et de ces menaces sans ordonner de conserver plutôt les lois mêmes qui en sont l'objet?

4° C'est le comble de l'absurdité d'avouer que Moïse a écrit lui-même ces promesses et ces menaces; qu'il a pris toutes les précautions possibles pour qu'elles fussent conservées, et de dire qu'il est seulement probable que Moïse a écrit toutes ses lois, ou qu'après les avoir écrites il n'a pas ordonné qu'on les conservât. De quoi pouvaient servir des promesses et des menaces à ceux qui n'auraient pas eu les lois mêmes?

Il est donc évident que Moïse a écrit successivement toutes les lois renfermées dans l'*Exode*, dans le *Lévitique*, dans les *Nombres*, dans le *Deutéronome*, selon l'ordre des temps, et à mesure que Dieu lui ordonnait de les publier; qu'il a écrit de même sans interruption les événements relatifs à ces lois, les promesses et les menaces par lesquelles Dieu leur donnait la sanction. Qu'après avoir complété le volume immédiatement avant sa mort, il le remit aux prêtres et aux lévites, leur ordonna de le placer dans le tabernacle, à côté de l'arche d'alliance, et de le lire au peuple tous les sept ans, pendant les sept jours de la fête des tabernacles: que c'est ce volume même que nous nommons le *Pentateuque*.

C'est en vertu de cette ordonnance que le livre autographe de Moïse fut trouvé dans le temple, sous le règne de Josias, *IV Reg.*, c. xxii; qu'Esdras, revenu de Babylone, fit célébrer à Jérusalem la fête des Tabernacles pendant sept jours, et lut chaque jour au peuple la loi de Moïse depuis le matin jusqu'à midi, *II Esdr.*, c. viii. Si la loi qu'il fallait lire au peuple n'avait consisté que dans quatre chapitres du *Deutéronome*, il n'y aurait pas eu pour une demi-heure de lecture.

Outre les mesures que Moïse avait prises pour la conservation du livre qui renfermait l'histoire, les lois, le droit civil et politique de son peuple, il avait gravé le Décalogue sur deux tables de pierres, et les avait renfermées dans l'arche (2474). Il commanda à Josué de le graver encore sur un autel de pierre, à l'entrée de la terre promise, et cela fut exécuté (2475). Il ordonna que lorsque la nation aurait un roi, il demandât aux lévites *le livre de la loi*, qu'il en écrivît un double de sa main, et qu'il le lût tous les jours de sa vie (2476). Il ne pouvait pas pousser plus loin les précautions pour assurer l'authenticité et la conservation de ses livres.

§ XXV.

Neuvième objection : Ces livres ont été inconnus aux autres nations.

Neuvième objection. Si les livres de Moïse sont aussi anciens, aussi authentiques, aussi dignes d'attention que nous le supposons, comment s'est-il pu faire qu'ils n'aient pas été connus des autres nations; que les sages qui ont voyagé dans toutes les contrées de l'Asie pour s'instruire, n'en aient pas ouï dire quelque chose, n'aient pas été curieux

(2474) *Deut.* x, 4 et 5.
(2475) *Deut.* xxvii, 5; *Jos.* viii, 32.
(2476) *Deut.* xvii, 14.

de s'en informer? Il est bien singulier qu'un trésor de sagesse et de connaissances utiles soit ainsi demeuré enfoui dans le centre de l'univers policé, sans que personne en ait eu le moindre soupçon.

Le P. Hardouin observait aussi très-doctement que si Virgile eût composé l'*Enéide*, il serait fort surprenant qu'Horace et Pline n'en eussent rien dit.

Réponse. Nous avons démontré dans l'article précédent que rien n'est plus faux que ces ténèbres dans lesquelles on suppose que les livres juifs sont demeurés ensevelis pendant tous les siècles : ils ont été connus autant qu'ils pouvaient l'être. Mais il n'est point de bizarreries et d'inconséquences que nos adversaires ne se permettent.

1° Ils posent pour maxime que les Juifs ont été haïs, détestés, méprisés par les autres nations. Si cela est vrai, faut-il chercher une autre raison du peu d'empressement qu'ont eu les Chaldéens, les Phéniciens, les Egyptiens, les Grecs et les Romains, de connaître les livres, l'histoire et la religion des Juifs? Si l'on disait : Les sages des autres nations s'en sont informés soigneusement; ils ont interrogé les Juifs, ils ont lu leurs livres; et après avoir examiné mûrement le tout, ils l'ont jugé absurde et n'en ont fait aucun cas : ce fait bien prouvé formerait du moins un préjugé contre les Juifs. Mais non, l'on commence par supposer que personne n'a daigné s'en instruire, et l'on veut que nous rendions raison de cette indifférence. Les préjugés nationaux, l'antipathie des peuples sont-ils fondés en raison? Ce ne seraient plus des préjugés. Le fait supposé par nos adversaires peut donc servir de réponse à leur objection.

2° Les Juifs étaient la seule nation qui fît profession d'adorer un seul Dieu, et de détester les divinités du paganisme, la seule qui eût horreur de leur culte. Tout homme élevé dans le paganisme devait donc avoir une égale aversion pour la religion juive. Sommes-nous fort curieux d'examiner les dogmes, les titres, les preuves d'une religion que nous croyons déjà fausse par le seul préjugé d'éducation? L'antipathie qui règne entre les religions moins opposées que le judaïsme et le paganisme, doit nous faire assez concevoir celle qui a dû se trouver entre les Juifs et les autres peuples. Les Grecs devaient avoir beaucoup plus de prévention contre la religion des Juifs que contre celle des Egyptiens, puisqu'ils croyaient retrouver une partie de leurs dieux dans ceux de l'Egypte; cependant ils nous ont donné très-peu de connaissance de la religion des Egyptiens : ils ne savaient pas seulement ce que c'était que leurs propres dieux.

3° Moïse est le plus ancien des écrivains connus; il a vécu plus de cinq cents ans avant Homère. Nous ne connaissons l'antiquité que par les Grecs, et ceux-ci n'ont commencé à sortir de chez eux que plusieurs siècles après Homère. Il ne leur a donc pas été possible de connaître les Juifs avant le retour de la captivité. Hérodote, leur premier historien, n'a vécu qu'après cette époque. Pour juger des livres des Juifs, il fallait savoir l'hébreu; les Grecs n'avaient aucun motif de l'apprendre; ils n'ont donc pu connaître ces livres que quand ils ont été traduits en grec, et ils ne l'ont été que plus de deux cents ans après la captivité. Depuis que cette traduction existe, y a-t-il quelque écrivain grec ou autre qui ait témoigné l'avoir lue et en faire peu de cas? On n'a commencé à écrire contre les livres saints que depuis la naissance du christianisme.

4° Les Chaldéens, les Phéniciens, les Egyptiens ont eu avant les Grecs des livres de religion, de théologie ou de mythologie : les auteurs grecs les ont-ils mieux connus que ceux des Juifs? en ont-ils rendu meilleur compte? Ils n'ont lu ni Taaut, ni Sanchoniathon, ni Zoroastre, parce qu'ils n'en entendaient pas le langage; ils n'ont parlé de la religion des Perses que d'après les conversations qu'ils avaient eues avec les mages; il nous ont donné très-peu de connaissance de celle des Egyptiens; ils n'en étaient pas mieux instruits que de celle des Juifs.

Il y a donc de la puérilité à répéter sans cesse que les livres de Moïse n'ont pas été connus; qu'aucun auteur ancien n'en a parlé; que personne n'a daigné les lire. Quand cela serait aussi vrai qu'il est faux, il s'ensuivrait seulement que les anciens peuples se connaissaient très-peu, se méprisaient communément; qu'il faut se défier des préventions nationales, ne juger de l'antiquité qu'après de mûres réflexions.

§ XXVI.

Dixième objection : Sanchoniathon n'en a rien dit. — Onzième objection : Livre trouvé sous Josias.

Dixième objection. Il est fort étonnant, dit l'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie*, que Sanchoniathon n'ait pas parlé d'Adam, d'Eve, de Noé, de Moïse ni de ses miracles; cela prouve que Sanchoniathon est plus ancien que Moïse. Même silence dans Hérodote (2477).

Réponse. Porphyre, mieux instruit, et dont Eusèbe nous a conservé le témoignage, dit : « Sanchoniathon de Béryte s'attacha scrupuleusement à la vérité dans son histoire des Juifs; il avait puisé tout ce qu'il en dit dans leurs monuments, qui lui avaient été communiqués par Hiérombal, prêtre de Jévo. Il dédia son histoire à Abibal, roi de Béryte, qui l'approuva, ainsi que ceux qu'il avait commis pour l'examiner. Or, le temps où vivait Sanchoniathon est bien plus ancien que la guerre de Troie; il approche de celui de Moïse, comme on peut le voir par la succession des rois de Phénicie (2478). » Cet auteur a-t-il pu faire une histoire vraie des Juifs sans parler de Moïse et de ses mi-

(2477) *Quest. sur l'Encyclop.*, art. *Adam*, *Babel*, *Histoire*; *Bible expl.*, p. 26.

(2478) EUSÈBE, *Prép. évang*, l. I, c. 10.

racles? Les monuments des Juifs qui lui avaient été communiqués étaient les écrits mêmes de Moïse; les Juifs n'en ont jamais connu d'autres. Il est faux, selon Porphyre, que Sanchoniathon ait vécu avant Moïse; il lui est postérieur. Le silence d'Hérodote prouve qu'il ne connaissait pas les livres de Moïse; mais il ne connaissait pas non plus ceux de Sanchoniathon.

Onzième objection. Il est avéré par l'Ecriture même que le premier exemplaire connu de la loi de Moïse fut trouvé du temps de Josias, et que cet unique exemplaire fut apporté au roi par le secrétaire Saphan. Or, entre Moïse et cette aventure il y a onze cent soixante-sept ans, selon le comput hébraïque. Ce livre, trouvé sous Josias, fut inconnu jusqu'au retour de la captivité de Babylone, et il est dit que ce fut Esdras, inspiré de Dieu, qui mit en lumière toutes les saintes Ecritures (2479).

Réponse. C'est à nos adversaires de prouver que le livre apporté à Josias était le *premier exemplaire connu, l'unique exemplaire de la loi de Moïse;* nous soutenons que c'était l'original même écrit de la main de ce législateur. Il faut prouver encore qu'avant cette époque on n'en avait point tiré de copies, quoique Moïse l'eût ordonné. Dieu commandait à Josué de lire le *livre de la loi de Moïse* (2480); David exhortait Salomon son fils à garder les commandements du Seigneur, *selon qu'il est écrit dans la loi de Moïse* (2481). Josaphat envoya dans les villes de Juda des officiers, des lévites et des prêtres, pour instruire le peuple; ils portaient avec eux le *livre de la loi du Seigneur* (2482). C'était plus de deux cents ans avant Josias. Enfin il faut prouver que ce livre fut inconnu jusqu'au retour de la captivité de Babylone; nous avons fait voir le contraire ci-dessus, § x et xi. Le livre qui attribue à Esdras les saintes Ecritures est apocryphe et sans autorité.

§ XXVII.

Douzième objection : Les livres étaient confiés aux prêtres.

Douzième objection. Chez les Juifs, comme chez les Egyptiens, les actes publics étaient confiés aux prêtres, tous ignorants et tous menteurs; ils ont été les maîtres d'y insérer ce qu'ils ont voulu, et ils ont eu grand soin de n'y mettre que ce qui leur était favorable; ils ont forgé la religion juive comme toutes les autres. Le *Pentateuque* ne mérite pas plus de croyance que l'*Histoire* de Manéthon.

Réponse. Si tout ce qui part de la main des prêtres est suspect, nous ne devons ajouter foi aux annales d'aucune nation : les prêtres en ont été les premiers dépositaires non-seulement chez les Egyptiens et chez les Juifs, mais chez les Phéniciens, les Chaldéens, les Indiens; les Romains mêmes n'avaient d'autres monuments anciens que les annales des pontifes. Cela semble prouver que chez aucune nation policée les prêtres n'ont été des ignorants.

Il est faux que chez les Juifs les livres saints aient été entre les mains des prêtres seuls; Moïse avait pris de bonnes précautions pour que ses lois fussent entre les mains de tout le monde. C'était le code civil, criminel, politique, militaire et religieux de la nation. Dans une république où les chefs de famille avaient beaucoup d'autorité, ils étaient forcés d'apprendre et de méditer les lois.

Il est faux que les prêtres juifs n'aient écrit que ce qui leur était favorable. Moïse rapporte plusieurs faits désavantageux à la tribu de Lévi, ses propres fautes, celles d'Aaron son frère, la révolte d'une partie des lévites, etc. Samuel a raconté dans ses livres les crimes des enfants d'Héli, les plaintes du peuple contre ses propres enfants, les prévarications des prêtres aussi bien que celles du peuple. Il en est de même des livres des prophètes et de ceux d'Esdras. On calomnie donc les prêtres quand on les accuse d'avoir forgé, altéré, interpolé les livres saints.

Parmi tous ces critiques dont nous venons de résoudre les objections, y en a-t-il un seul qui ait eu les connaissances nécessaires pour raisonner sur l'antiquité? Ils n'ont égard ni aux époques de l'histoire, ni à la différence des langues et des mœurs, ni à la situation respective des nations, ni à l'état de la société; c'est néanmoins sur ces considérations réunies qu'un homme sensé asseoirait son jugement. Quand il verra toutes ces circonstances conciliées dans les écrits de Moïse, il ne s'amusera point à épiloguer sur un verset, à chicaner sur un mot. Il comprendra qu'un livre âgé de trois mille cinq cents ans, écrit dans une langue morte depuis plus de vingt siècles, ne peut pas ressembler à un ouvrage moderne. Les livres des Indiens et des Chinois, beaucoup moins anciens, sont plus obscurs que ceux de Moïse.

Cependant nos adversaires tirent de leur incapacité le même droit de nous insulter. « Si des personnes, disent-ils, amoureuses du merveilleux ou intéressées à le faire croire, donnent la torture à leur esprit pour rendre ces sottises vraisemblables, on doit se moquer de leurs efforts; que s'ils joignaient à leur absurdité l'insolence d'affecter du mépris pour les savants, et la cruauté de persécuter ceux qui douteraient, ce seraient les plus exécrables de tous les hommes (2483). » Nous n'avons rien à répondre à de pareilles grossièretés; mais le nom de savants ne convient guère à des plagiaires toujours revêtus des dépouilles d'autrui, et qui font de la littérature sacrée et profane un vrai brigandage.

(2479) *Quest. sur l'Encyclop.*, art. *Bacchus; Dict. phil.*, art. *Moïse; Bible expl.*, etc.
(2480) *Jos.* v, 8.
(2481) *III Reg.* ii, 3.
(2482) *II Paralip.* xvii, 8, 9.
(2483) *Philosoph. de l'histoire,* chap. 52, page 260.

ARTICLE III.

Il n'y a aucune raison de douter de l'authenticité des livres de l'Ancien Testament, postérieurs au *Pentateuque*.

§ I.

Moïse a dû être imité par ses successeurs et surtout par Josué.

L'exactitude avec laquelle Moïse avait écrit les événements qui intéressaient sa nation était un exemple qui ne pouvait manquer d'être suivi par ses successeurs. Le *Pentateuque* renferme des prédictions qui devaient s'accomplir dans la suite des temps, des lois dont l'exécution devait régler le sort des Israélites, des promesses et des menaces dont il était essentiel de vérifier les suites. Cette histoire manquerait d'une attestation nécessaire si elle n'avait pas été continuée sur le même plan pour les siècles suivants; et la sagesse de Dieu y a pourvu. En général, le zèle de religion est le premier motif qui a mis la plume à la main des anciens écrivains. Un peuple athée, toujours stupide, n'aurait jamais pensé à faire une histoire. De la part des incrédules, c'est un trait d'ingratitude et de mauvaise foi d'affirmer que le zèle de religion a nui au progrès des sciences.

Josué, successeur de Moïse, était intéressé à rendre compte de la fidélité avec laquelle il en suivait les leçons; Dieu lui avait commandé de ne s'en écarter en rien. Son livre, comme ceux de Moïse, est écrit en forme de journal; tout autre que lui n'aurait pu faire une narration aussi exacte. Dieu avait tout réglé par Moïse; Josué exécute; il suit à la lettre tout ce qui avait été ordonné touchant la conquête du pays de Chanaan. Près de mourir il assemble les Israélites, leur rappelle les principaux événements arrivés sous Moïse, les exhorte à demeurer fidèles au Seigneur, leur en fait jurer la promesse. Les cinq derniers versets du chapitre XXIV, qui rapportent sa mort et sa sépulture, ont été ajoutés pour compléter son livre par l'écrivain qui a continué l'histoire dans celui des *Juges*.

Sous les rois, ou plus tard, un historien n'aurait pas pu placer dans la narration de Josué les topographies, les noms de lieu, de peuples, de familles, d'habitation qu'elle renferme. Tout cela changea pendant près de quatre cents ans qui s'écoulèrent depuis la mort de Josué jusqu'au règne de Saül; on le voit par le livre des *Juges*. Un imposteur n'aurait eu garde de se mettre dans de pareilles entraves; c'étaient autant de témoins qui auraient déposé contre lui, s'il avait altéré la vérité, ou pris le personnage de contemporain sans l'être en effet.

Nous ne copierons point les preuves qu'a données M. Huet de l'authenticité du livre de *Josué*, ni ses réponses aux objections de Spinosa (2484). De semblables discussions sur tous les livres de l'Ancien Testament nous mèneraient trop loin. La conquête de la Palestine, par Josué, est attestée par un monument qui n'a été connu que fort longtemps après. Procope, dans son *Histoire des Vandales* (2485), dit que l'on voyait sur la côte occidentale de l'Afrique, dans la Numidie Tingitane, une inscription phénicienne conçue en ces termes : *C'est nous qui fuyons le brigand Josué, fils de Navé.* On sait que les Chananéens fugitifs allèrent fonder différentes colonies en Afrique, dans la Grèce et ailleurs : l'histoire grecque a placé les émigrations des Phéniciens ou Chananéens à la date des conquêtes de Josué.

§ II.

Enchaînement des faits et des témoignages de ces différents livres.

L'opinion commune et la plus probable, est que le livre des *Juges* et celui de *Ruth* ont été écrits par Samuel sur les mémoires contemporains des chefs qui avaient gouverné la nation depuis Josué jusqu'à Saül. Ces deux livres, et le premier des *Rois* jusqu'au vingt-cinquième chapitre, paraissent avoir été faits de suite, sans aucune division : nous avons déjà remarqué que la distribution actuelle de l'histoire juive a été faite dans les siècles postérieurs, en faisant plus d'attention à la date des événements qu'à la différence des écrivains : c'est un corps d'annales composé successivement par des contemporains. Telle a été la croyance constante des Juifs, et l'on n'a rien de solide à lui opposer.

Ces auteurs de différents âges se rendent témoignage les uns aux autres. Esdras parle des prophéties de Zacharie et d'Aggée; il cite Jérémie et les psaumes, qui se trouvent encore cités dans les livres des *Rois* et des *Paralipomènes*, aussi bien que les écrits de Salomon. Jérémie fait mention de Michée, et il est rappelé lui-même par Daniel. Tobie rapporte une prophétie d'Amos; deux autres célèbres prophéties d'Isaïe se trouvent tout au long dans le quatrième livre des *Rois*. Le troisième fait mention de Josué, dont le prophète Habacuc célèbre aussi les miracles. Tous ces écrivains étaient connus de l'auteur du livre de l'*Ecclésiastique*, qui faisait leur éloge du temps des successeurs d'Alexandre. Au lieu d'accumuler ici toutes ces citations, nous invitons le lecteur à parcourir seulement les marges d'une Bible, et à y remarquer la concordance des différents livres de l'Ecriture, le rapport qu'ils ont entre eux, la force qu'ils se prêtent, l'impossibilité qu'il y a eu dans tous les temps d'en forger un seul, sans s'exposer à être réfuté par tous les autres.

Dans cette suite d'annales composées sur le même plan, les événements précédents sont rappelés et rapprochés des faits postérieurs; tous tiennent ensemble; les uns sont préparés par les autres; les derniers confirment les premiers. Quoique les dates n'y soient point marquées avec la dernière

(2484) *Démonstrations évangéliq.*, Prod., 4, page 199.

(2485) L. II, c. 10.

précision et relativement à une époque générale, il y a cependant une suite chronologique : on ne peut pas confondre ce qui s'est fait sous les rois, avec ce qui est arrivé sous les juges ou sous Josué. La narration est appuyée par les noms propres des lieux, par leurs variations mêmes; cette histoire se trouve souvent liée à celle des différents peuples dont les Juifs étaient environnés. Les généalogies et les détails de géographie, qui paraissent souvent minutieux, ne sont pas inutiles; ils prouvent que tout a été écrit par des auteurs qui vivaient sur les lieux, et qui avaient vu la plupart des faits. Aucune histoire des peuples anciens ne porte autant de caractères de sincérité et de certitude.

§ III.

Certitude de cette histoire sous les rois.

Sous les rois, elle est encore plus à l'abri des soupçons; leur succession est marquée aussi bien que celle des pontifes. David, dans ses psaumes, fait une allusion continuelle à l'histoire des siècles précédents, et à celle de son temps : il faut nécessairement savoir cette histoire, pour les entendre. Sous Roboam, le schisme des dix tribus met un obstacle invincible à la témérité des historiens et à la supposition d'une fausse histoire. Les règnes collatéraux des rois d'Israël et de Juda se servent d'appui ; leurs dissensions continuelles mettent les écrivains dans la nécessité de s'observer. Sous les derniers rois, Isaïe et Jérémie confirment, par leurs prédictions, les événements passés ou présents, et en annoncent de nouveaux; ils tracent la destinée des peuples voisins, aussi bien que celle des Juifs. La dispersion des dix tribus prépare le royaume de Juda à la révolution que ces prophètes lui prédisent.

David et Salomon eurent des relations avec les rois d'Egypte et avec ceux de Tyr. Josèphe, saint Clément d'Alexandrie, Eusèbe, rapportent plusieurs témoignages des auteurs phéniciens et chaldéens, qui confirment les faits de l'histoire juive; elle se trouve mêlée à celle des Assyriens, des Chaldéens et des Perses pendant la captivité. Les incrédules conviennent assez que depuis cette époque elle commence à être plus connue des nations voisines, et plus à l'abri de la critique.

Il serait donc inutile d'examiner en détail quels sont les différents auteurs des livres des *Rois*, de ceux des *Paralipomènes*, de *Tobie*, d'*Esther*, de *Judith*, d'*Esdras*, des *Macchabées*, des prophètes; M. Huet, Dom Calmet et d'autres ont produit les preuves de leur authenticité, et ont répondu aux difficultés minutieuses des critiques. Que prouvent contre un corps d'histoire suivie, des remarques grammaticales sur certains mots, de prétendues contradictions entre un verset et un autre, quelques difficultés de concilier la chronologie, quelques versets ajoutés à un livre par l'auteur du suivant? De pareilles objections peuvent-elles renverser toute certitude historique? Il n'y a pas un seul livre ancien, écrit dans une langue morte, qui ne fournisse matière aux mêmes reproches. Lorsqu'il est question des auteurs profanes, on loue le travail des savants qui cherchent à les concilier et à les éclaircir : dès qu'il s'agit des livres des Juifs, les incrédules ne veulent plus de cette méthode. Selon eux, tout est faux, tout est contradictoire et absurde : plus de conciliation, plus d'éclaircissement, plus de critique, que pour détruire.

§ IV.

Importance des secours qu'elle nous fournit.

De vrais savants ne penseront jamais ainsi. Sans l'histoire juive, celle des anciens peuples serait cent fois plus obscure. Il est impossible de former un système de chronologie, sans prendre celle des Hébreux pour base : depuis que l'on a éclairci celle des Egyptiens, elle se trouve parfaitement d'accord avec celle des Juifs, et aucune autre ne peut les ébranler. Aucune histoire ne remonte aussi haut, ne renferme de plus grands événements, ne peint aussi bien les anciennes mœurs, ne jette autant de jour sur l'origine et les émigrations des peuples. Quand on ne l'envisagerait que comme une histoire profane, ce serait encore le plus précieux de tous les livres. Il n'est aucun corps de législation aussi ancien et aussi complet que celui de Moïse; aucun n'a été formé comme celui-là d'un seul coup; aucun qui ait duré aussi longtemps sans altération, qui ait tenu contre des révolutions aussi terribles. Ce phénomène sans doute mérite d'occuper une place dans le tableau de l'esprit humain. Quand nous pourrions oublier que les livres des Juifs contiennent la seule religion raisonnable qu'il y ait eu au monde, pendant trois mille ans, nous ne croirions pas encore avoir droit de les négliger.

Pour rendre cette histoire méprisable, on dit que les Juifs ont été sans cesse asservis par les Egyptiens avant Moïse, par les Chananéens sous les juges, par les Assyriens et les Chaldéens sous les rois, par les Syriens et les Grecs après la captivité; enfin par les Romains, qui les ont exterminés.

Soit. Ce sort leur a été commun avec toutes les nations; tous les peuples ont été successivement conquérants ou conquis, excepté les sauvages et les peuples errants. Dans les premiers âges, une nation conquise devenait esclave ou tributaire du vainqueur. Les Chinois ont été subjugués par les Tartares; les Indiens par les mahométans; les Egyptiens par les Assyriens, par les Grecs, par les Sarrasins; les Assyriens par les Mèdes, les Mèdes par les Perses, les Perses par les musulmans; les Grecs par les Romains; les Romains par les barbares. Toute nation laborieuse, sédentaire, modérée, sera tôt ou tard la proie et la victime d'un peuple brigand et injuste. Nous n'examinerons pas lequel des deux est plus estimable aux yeux de la raison et de la philosophie;

il s'agit seulement de savoir si l'histoire des Juifs est vraie et authentique. Nous verrons dans la suite si leurs lois étaient sages, leurs mœurs raisonnables, leur sort moins heureux que celui des autres nations. Il est assez singulier qu'un peuple que l'on veut absolument avilir, ait eu un corps d'annales mieux faites et mieux conservées que tous ces peuples respectables, qui ont eu le précieux talent de ravager l'univers. Les Juifs n'ont eu qu'une seule guerre offensive, celle qu'ils ont entreprise pour s'établir; dès ce moment ils n'ont plus pensé à inquiéter leurs voisins. Si tous les autres avaient fait de même, il y aurait eu moins de sang répandu, et le genre humain eût été moins malheureux. Mais il est décidé que l'on reprochera aux Juifs la paix et la guerre, le mal qu'ils ont fait, et celui qu'ils ont souffert, leur prospérité et leurs malheurs.

ARTICLE IV.

Le texte des livres de l'Ancien Testament a été conservé pur, et sans altération considérable.

§ I.

Respect des différents peuples pour leurs livres sacrés.

Un peuple convaincu de la divinité des livres dans lesquels il puise sa croyance et ses lois, ne se résoudra jamais à les altérer, ni à recevoir comme authentiques des copies qu'il soupçonnerait de n'être pas conformes aux originaux. Le respect dont les Chinois sont pénétrés pour leurs livres classiques, suffit pour faire présumer qu'ils n'ont jamais tenté d'y faire aucun changement. Les raisons par lesquelles on prouve que les Parsis ont conservé religieusement les livres de Zoroastre (2486), ont encore plus de poids pour nous convaincre que les Juifs ont gardé scrupuleusement et dans toute leur intégrité ceux de Moïse et des prophètes. Que les philosophes indiens aient touché à leurs *Bédangs ou Schasters*, cela est prouvé par la différence énorme qui se trouve entre les exemplaires des différentes sectes : mais jamais les différentes sectes de Juifs ne se sont reproché d'avoir corrompu le texte des livres saints. La conformité qui se trouve entre le *Pentateuque* hébreu, le samaritain, les paraphrases chaldéïques et la version des Septante, démontre que les Juifs sont à couvert de reproche sur la conservation des Ecritures.

Selon l'opinion des incrédules, les sectateurs des fausses religions ont été tous les plus honnêtes gens du monde, les Juifs seuls et les Chrétiens ont été faussaires : la vérité est que les plus grands imposteurs, en fait de livres, ont été les philosophes et les hérétiques leurs disciples : nous le verrons ailleurs.

Mais pour réfuter pleinement leurs soupçons, nous sommes obligés de rendre compte des moyens dont la divine providence s'est servie pour rendre impossible dans tous les siècles l'altération des monuments de la révélation. Nous avons sur ce sujet un savant ouvrage du P. Fabricy (2487) : il suffira d'en donner un extrait fort abrégé, et d'y ajouter quelques réflexions.

Jésus-Christ a cité les livres de l'Ancien Testament comme parole de Dieu; c'est sur son autorité et sur le témoignage des apôtres que nous les recevons comme tels. Du temps de Jésus-Christ et des apôtres, ces livres étaient donc dans un état d'intégrité irréprochable; c'en est assez pour tranquilliser un chrétien et confirmer sa foi. Lorsque Jésus-Christ veut convaincre les sadducéens de la résurrection des corps et de la vie à venir, les pharisiens de l'indissolubilité du mariage, et de l'obligation d'assister les pères et mères, il en appelle au texte de Moïse. Souvent il a reproché aux docteurs juifs de corrompre la loi de Dieu par une fausse interprétation et de fausses traditions; mais il ne les a jamais accusés d'en avoir altéré le texte ou négligé la conservation. Nous prouvons que depuis Jésus-Christ il est impossible que les livres saints aient été altérés sur aucun fait ou sur aucun dogme.

§ II.

Les livres de Moïse ont toujours été lus.

En remontant jusqu'à Moïse, les mêmes arguments qui prouvent que ses livres n'ont pas pu être supposés dans les siècles suivants, démontrent aussi qu'ils n'ont pas pu être essentiellement altérés. Moïse avait fait placer son exemplaire original dans le tabernacle à côté de l'arche, et il devait servir à vérifier les copies. Les prêtres et les lévites étaient obligés de lire la loi au peuple, de veiller à son exécution, d'y étudier les devoirs de leur ministère; les juges et les rois devaient y apprendre la jurisprudence; les pères de famille y trouvaient la généalogie de leurs ancêtres, et les titres de leurs possessions. Il est donc impossible que les copies ne se soient pas multipliées pendant le temps qui s'écoula depuis Moïse jusqu'aux rois. Les prophètes qui parurent pendant ce temps-là et sous les rois, n'auraient pas souffert que l'on fît aucun changement dans les livres saints : dans tous les livres qui ont été écrits depuis Moïse, nous n'en voyons aucun où l'on ait osé contredire le texte du *Pentateuque*.

Après le schisme des dix tribus, les sujets du royaume d'Israël ne se plongèrent pas tous dans l'idolâtrie; il y eut parmi eux un grand nombre d'adorateurs du vrai Dieu; ce fait est certain par les livres des *Rois*, par celui de *Tobie*, par plusieurs textes des prophètes. Parmi les idolâtres mêmes, les livres de Moïse étaient encore le code du droit civil et politique; ils étaient donc lus et conservés. Si on les avait altérés dans le royaume d'Israël, ils ne l'auraient pas été dans celui de Juda. La conformité du *Pentateuque* samaritain avec celui des Juifs, prouve que dans l'un ni dans l'autre royaume, avant ni

(2486) *Mém. de l'Académ. des Inscr.*, in-12, tome XLVI, p. 485 et s.

(2487) *Des titres primitifs de la révélation*, 2 vol. in-8°; Rome, 1772.

après la captivité, on n'a point attenté à l'intégrité du texte. La haine irréconciliable des deux peuples ne permet pas de penser qu'ils aient jamais pu s'accorder à corrompre aucun livre. Les deux textes comparés servent l'un à l'autre de garant et de règle pour juger des changements qui auraient pu s'y glisser.

§ III.

Les Juifs ont toujours cultivé leur ancienne langue.

Ceux qui prétendent qu'Esdras rassembla les livres des Juifs, leur donna une nouvelle forme, en changea le texte comme il lui plut, commencent par supposer que, pendant la captivité, les Juifs avaient oublié entièrement l'hébreu, adopté la langue et les caractères chaldéens. Ce fait est absolument faux. A la réserve de cinq ou six chapitres d'Esdras, qui sont écrits en chaldéen, le reste de ses deux livres est en hébreu. Est-il probable qu'Esdras, qui écrivait pour les Juifs de son temps, l'ait fait dans une langue dont ils n'avaient plus l'usage? Aggée, Zacharie et Malachie, qui ont prophétisé après la captivité, ont écrit en hébreu et non en chaldéen. La lecture que les Juifs étaient obligés de faire pour lors du texte hébreu, en conserva nécessairement l'intelligence parmi eux. Il est dit dans le second livre d'*Esdras*, chapitre VIII, que ce docteur, accompagné des prêtres et des lévites, lut au peuple le livre de la loi de Moïse; qu'ils le lui firent entendre, et que le peuple comprit ce qu'on lisait. Il ne paraît pas qu'on l'ait expliqué dans une langue différente de l'hébreu. Ce n'est que sous les Machabées, après les persécutions que les Juifs essuyèrent de la part des rois de Syrie, que leur langage usuel reçut beaucoup d'altération. La multitude des Syriens qui se répandirent parmi les Juifs, versa nécessairement dans le langage populaire plusieurs termes syriaques, comme le séjour des Juifs à Babylone y avait déjà glissé plusieurs termes chaldéens. Cette double altération rendit aux Juifs l'hébreu moins intelligible; et c'est postérieurement à cette époque que furent composées les premières paraphrases chaldaïques, dont le style est mélangé des trois langues dont nous venons de parler.

Il est bon de remarquer que le peuple peut encore entendre une langue écrite, sans être en état de la parler purement. Le peuple de nos provinces où il y a divers jargons ou patois, entend très-bien le français le plus pur, quoiqu'il soit incapable de le parler. Les Juifs pouvaient avoir une langue déjà très-corrompue, sans avoir perdu entièrement l'intelligence de celle de leurs pères.

Une nouvelle preuve que le texte hébreu était encore lu et entendu sous les Machabées, et même longtemps après, c'est que les Juifs qui se sont établis à la Chine y ont porté avec eux le texte hébreu et le conservent encore. De quoi leur eût-il servi, si aucun d'eux ne l'entendait plus? or on tient pour certain que leur transmigration s'est faite deux cents ans avant Jésus-Christ, ou deux cents ans après (2488). Il est donc très-probable que du temps de Jésus-Christ même on lisait encore dans les synagogues le texte hébreu pur, puisque les paraphrases chaldaïques ne remontent guère plus haut que le siècle de Jésus-Christ.

Quand Esdras, quatre cents ans auparavant, aurait voulu faire quelque altération dans le texte des livres saints, lui eût-il été possible d'en venir à bout? De son temps, la multitude des Israélites transportés dans l'Assyrie et dans la Médie par Salmanasar, y étaient encore; ils n'en sont jamais revenus en corps de nation. Il y avait parmi eux des sectateurs zélés de la loi de Moïse; nous le voyons par l'histoire de Tobie et de Raguel. Il n'est pas probable qu'ils eussent perdu de vue le texte d'une loi qu'ils observaient à la rigueur. Il était resté à Babylone et dans la Perse un très-grand nombre des Juifs transplantés par Nabuchodonosor, et qui n'en revinrent ni avec Zorobabel, ni avec Esdras. Ils avaient formé des établissements dans le lieu de leur exil, selon l'avis de Jérémie, et ils y jouissaient d'un sort paisible. Sans doute ils n'avaient pas laissé perdre les livres de la loi du Seigneur, que ce prophète leur avait remis lorsqu'ils étaient partis de la Judée. Enfin les Samaritains avaient le *Pentateuque* depuis près de deux siècles. Esdras pouvait-il faire recevoir à tous les Juifs, ainsi dispersés, des livres dont ils n'auraient eu aucune connaissance auparavant, ou un texte essentiellement différent de celui qui avait été lu par leurs pères?

§ IV.

Version des Septante; travaux des massoreths.

Environ un siècle avant les Machabées, le *Pentateuque* avait été traduit en grec, à l'usage des Juifs établis à Alexandrie et répandus dans l'Egypte. Il n'est pas nécessaire de fixer précisément la date de cette version des Septante, ni celle des paraphrases chaldaïques (2489); mais il est évident que ces traductions, rapprochées du texte hébreu, servent à en prouver invinciblement l'intégrité. Il n'était plus possible de l'altérer essentiellement sans que le grec, le chaldéen et le samaritain déposassent contre les changements qui y avaient été faits.

Sous les Machabées, ou immédiatement après, l'on vit naître chez les Juifs la secte des sadducéens, celle des pharisiens et celle des esséniens; la rivalité qui régnait entre elles, les mettait hors d'état de former de concert le dessein d'altérer leurs livres. Si

(2488) *Hist. des Huns*, par M. de Guignes, t. I, p. 25.

(2489) V. *Daniel*, traduit par les Septante, in-fol.; Ro . e, 1772. 1re dissertation, p. 309 et suiv. L'éditeur prouve que cette version fut faite la septième année du règne de Ptolémée Philadelphe, page 552.

l'une l'avait tenté, l'autre eût réclamé sur-le-champ contre cette infidélité. Les karaïtes, dont la secte est encore plus ancienne que le siècle de Jésus-Christ, rejetèrent toutes les traditions des pharisiens ou rabbanites, et s'attachèrent précisément à la lettre des livres saints : cette différence entre eux subsiste encore aujourd'hui. Nouvel obstacle à l'altération du texte hébreu; il est le même chez les uns et chez les autres, et ils n'ont jamais eu là-dessus aucune contestation.

A peine l'Evangile fut-il annoncé, qu'il s'éleva des disputes très-vives entre les apôtres et les Juifs, sur le sens des prophéties et de plusieurs passages des livres saints ; les apôtres ni leurs disciples n'ont point accusé les Juifs d'avoir corrompu le texte. Il est vrai que quelques Pères des premiers siècles leur ont fait ce reproche; mais il n'était fondé que sur la différence qui se trouvait entre le texte hébreu et la version des Septante, et il ne tombait pas sur un grand nombre de passages. D'autres Pères, qui ont examiné le texte avec plus de soin, tels qu'Origène et saint Jérôme, ont absous les Juifs de cette accusation.

Après la destruction de Jérusalem et la dispersion des Juifs sous Tite et Vespasien, cette nation a moins négligé que jamais le texte de ses livres. Vers le VIe siècle de notre ère, les rabbins ont imaginé la massore et les points voyelles, pour fixer la prononciation de l'hébreu, et le sens qu'on lui donnait communément ; ils ont poussé l'exactitude jusqu'à compter non-seulement tous les mots de la Bible, mais toutes les lettres de chaque livre, à supputer combien de fois le même mot se trouve dans le texte hébreu, etc. L'on peut juger par ce travail minutieux du respect que les Juifs ont eu pour leurs livres saints. Il a été à peu près le même dans tous les siècles, et il l'est encore dans les différentes contrées de l'univers où les Juifs sont dispersés.

§ V.

Travaux d'Origène et de saint Jérôme.

Les Pères de l'Eglise et les docteurs du christianisme n'ont pas eu moins de zèle; ils ont travaillé avec plus d'intelligence et de succès. Dès le Ier siècle, l'Ecriture fut traduite en syriaque, non sur la version grecque des Septante, mais sur le texte hébreu, et cette traduction subsiste encore. Au IIIe, le savant Origène entreprit un travail qui a rendu son nom immortel; il plaça dans un même ouvrage et sur différentes colonnes : 1° le texte hébreu, écrit en caractères chaldéens ; 2° ce même texte écrit en caractères grecs, méthode bien plus propre à en fixer la prononciation que les points des massoreths ; 3° la version grecque des Septante; 4° celle d'Aquila, juif converti ; 5° celle de Symmaque; 6° celle de Théodotion. C'est ce que l'on a nommé les *Hexaples* d'Origène. Il y ajouta dans la suite deux autres versions grecques; il eut soin de marquer jusqu'aux plus légères différences de ces traductions. La perte d'un monument si utile mérite tous nos regrets ; il n'en reste que des fragments.

Les saints martyrs Pamphile et Lucien, Hésychius, prêtre Egyptien, secondaient les travaux d'Origène, et placèrent son ouvrage dans leurs bibliothèques. Ils rassemblèrent tout ce qui pouvait servir à l'intelligence du texte sacré; ils revirent la version des Septante, et la corrigèrent sur le texte hébreu; ils firent usage de toutes les règles de critique que les savants observent aujourd'hui dans l'examen des manuscrits et des textes anciens : cet art si nécessaire s'est formé sur les leçons qu'ils en ont données, et sur la marche qu'ils ont suivie. Avant cette époque, avait-on fait chez aucune nation d'aussi grands efforts pour parvenir à la connaissance des monuments de l'antiquité? Aujourd'hui de frivoles littérateurs, qui n'en ont pas la moindre notion, viennent nous dire que les études religieuses ont retardé le progrès des sciences.

Au IVe siècle, saint Jérôme n'épargna ni veilles ni dépenses pour apprendre des Juifs la langue hébraïque; il s'y rendit aussi habile qu'il était possible de le faire pour lors. Il rassembla un grand nombre de manuscrits pour les comparer. Sur le texte hébreu, revu avec une exactitude infinie, il entreprit de corriger la version latine ou Vulgate commune, qui avait été faite sur le grec des Septante, et de la rendre plus conforme à l'original hébreu. C'est à ses soins que l'Eglise latine est redevable de la Vulgate, telle que nous l'avons aujourd'hui.

§ VI.

Bibles polyglottes, concordances, etc.

Le P. Fabricy a très-bien prouvé que, dans les siècles qui ont suivi l'inondation des barbares, le texte hébreu n'a point été entièrement négligé ni inconnu ; l'étude de cette langue a continué chez les Chrétiens et chez les Juifs, et l'on a retrouvé plusieurs anciens manuscrits dans les bibliothèques. A la renaissance des lettres, au XVe siècle, cette étude s'est ranimée comme toutes les autres ; les catholiques et les protestants des différentes communions l'ont cultivée à l'envie : l'émulation qui a régné entre eux a fait éclore une infinité d'ouvrages estimables. Mais nous devons surtout aux savants de l'Eglise romaine les concordances hébraïques, grecques et latines, si utiles pour l'intelligence et conservation des livres saints.

Les bibles polyglottes, dans lesquelles on a rassemblé le texte samaritain, le texte hébreu, les paraphrases chaldaïques ou Targum, la version des Septante, la Vulgate latine, la traduction syriaque, la version arabe, et quelques autres moins anciennes, achèvent de mettre dans le plus grand jour l'intégrité du texte, en rendant l'intelligence plus sûre et plus facile qu'elle ne fut jamais. L'on a compris que les anciennes langues orientales n'étant que différents dialectes nés d'une même langue, leur comparaison était

le moyen le plus infaillible pour découvrir la signification de tous les termes, que la réunion de ces témoins divers formait en faveur de l'intégrité du texte une démonstration sans réplique.

Il est impossible que la multitude immense d'éditions qui ont été faites du texte hébreu, et la quantité prodigieuse de manuscrits que l'on a confrontés, n'aient produit beaucoup de variantes; il en est de même de tous les livres du monde dont on a fait un grand nombre de copies, et qui ont été souvent cités. Les critiques même les plus obstinés à exagérer ces différences, conviennent qu'elles n'altèrent point le sens du texte sur les faits, sur le dogme, sur les lois, ni sur la morale; que ce texte n'est point essentiellement corrompu.

Nous devons juger des variantes du texte hébreu, comme de celles du texte grec du Nouveau Testament. Lorsque le docteur Mill les eut recueillies, et qu'elles furent annoncées au nombre de trente mille, on crut d'abord que l'authenticité du texte en recevrait atteinte, et certains critiques voulurent en triompher. Par un examen exact de ces variantes, il est démontré que le très-grand nombre sont minutieuses, indifférentes ou incertaines, et ne changent rien du tout au sens du texte; qu'il y en a très-peu qui varient la signification, mais sur des objets très-peu importants; que dans ces cas-là même, la leçon commune est très-bien appuyée, et peut être défendue; que leur uniformité, loin de jeter aucun doute sur l'authenticité du texte, la prouve invinciblement.

On ne doit donc prendre aucun ombrage du travail des savants anglais, qui s'attachent à rassembler toutes les variantes du texte hébreu, manuscrit ou imprimé; cet ouvrage ne peut être que très-utile, et l'on doit présumer que les auteurs ne s'écarteront point des règles sages et judicieuses que le P. Fabricy leur a tracées. Dans le *prospectus* que l'on a donné de ce recueil immense, il y a une observation qui mérite la plus grande attention; c'est que plus les manuscrits hébreux sont anciens, mieux ils s'accordent avec les anciennes versions et avec les textes cités dans le Nouveau Testament. Cette seule remarque suffit pour réfuter les censures indiscrètes que l'on a souvent faites de la fidélité et de l'exactitude des anciens traducteurs.

§ VII.

Fausses conjectures sur de prétendues altérations du texte.

Il y a eu dans tous les temps des critiques soupçonneux, qui ont prétendu que le texte hébreu était corrompu; ils en ont exagéré les fautes; ils ont proposé des corrections, ou par conjecture, ou sur les variantes des manuscrits. Le P. Fabricy donne plusieurs exemples de ces corrections hasardées, et l'on pourrait y en ajouter bien d'autres. La témérité de ces critiques est venue, 1° de ce qu'ils ne comprenaient pas assez le sens des termes qu'ils voulaient réformer, ni les différentes inflexions que les mots hébreux peuvent recevoir, ni la vraie racine dont ils descendent. Avant de savoir si un mot qui paraît extraordinaire, ou qui est écrit singulièrement, est véritablement hébreu ou non, il faut avoir quelque connaissance des autres langues orientales, de l'arabe, du chaldéen, du syriaque, de l'éthiopien; comparer le terme douteux avec les racines de ces langues et leurs dérivés; et peu de critiques ont pris cette précaution. 2° Les uns se sont prévenus en faveur du texte samaritain; les autres pour la version des Septante ou la traduction syriaque: ils ont voulu corriger le texte hébreu sur l'un ou l'autre de ces monuments; et c'est peut-être sur ceux-ci qu'il aurait fallu réformer le texte hébreu. 3° Quelques-uns ont eu une confiance excessive à la ponctuation des massoreths, aux traditions rabbiniques, aux citations du Talmud; et ces différents guides ne sont rien moins qu'infaillibles. Un critique attentif à toutes les erreurs que ces divers préjugés peuvent causer, ne proposera point à la légère des changements à faire dans le texte.

Un entêtement contraire a souvent dicté aux protestants des censures outrées de la Vulgate latine; pour la déprimer, ils ont élevé jusqu'aux nues l'incorruptibilité et la clarté du texte hébreu; ils ont cru l'entendre infiniment mieux que l'interprète latin: la traduction qu'ils ont donnée à leur manière, de beaucoup de termes et de passages, ne fait aucun sens, et vaut beaucoup moins que celle qu'ils voulaient réformer. Les plus savants d'entre eux ont été ordinairement les plus circonspects; mieux instruits que les autres des divers sens que le texte pouvait avoir, ils n'ont point affecté de condamner les versions; ils sont convenus qu'elles pouvaient être fondées.

§ VIII.

Difficultés d'en faire des versions parfaites.

Nous avouerons volontiers qu'il a été très-difficile dans tous les temps de donner des livres de l'Ancien Testament une traduction parfaite, qui ne s'éloignât jamais du sens du texte, qui rendît exactement la valeur de tous les termes: un des plus anciens traducteurs des livres saints en est convenu (2490). L'on peut donner plusieurs raisons de cette difficulté. 1° Lorsqu'on a commencé à traduire les livres hébreux, cette langue n'était plus vivante, ni parlée par les Juifs dans sa pureté; il s'y était glissé des termes chaldéens et syriaques; plusieurs mots hébreux avaient changé de signification. C'est ce qui arrive à toutes les langues par le mélange des peuples et par le seul changement de prononciation. Il eût fallu que le traducteur eût une connaissance parfaite non-seulement des deux langues, dont l'une devait être interprète de l'autre, mais encore de la litté-

(2490) Prologue de l'*Ecclésiastique*.

rature orientale; un tel homme était difficile à trouver, soit chez les Juifs, soit chez les autres nations. 2° Les livres de Moïse traitent d'une infinité de matières différentes; il y a des détails d'histoire, de géographie, de physique, d'histoire naturelle, de mœurs, d'arts, de lois, de cérémonies; des remarques sur les nations voisines de la Palestine, des allusions à leurs usages, des descriptions de lieux qui avaient changé, de peuples qui n'existaient plus ou qui étaient devenus méconnaissables. Moïse avait vu ce qu'il racontait, ou il le tenait de témoins bien instruits; il aurait fallu avoir des connaissances aussi étendues que les siennes pour rendre parfaitement ses idées dans une langue différente. 3° Dans les siècles dont nous parlons, les sciences n'étaient pas aussi cultivées qu'elles le sont, ni les sources d'érudition aussi abondantes; on n'avait pas réduit l'étude des langues en méthode; on n'avait encore ni grammaire, ni dictionnaire, ni concordance; on n'avait point comparé les langues; il était difficile de trouver un homme qui en eût appris un grand nombre. Les peuples se connaissaient moins; on faisait moins attention aux idées, aux mœurs, aux opinions des différentes nations. Les Juifs avaient éprouvé des révolutions terribles; ils étaient fort différents de ce qu'ils avaient été sous Moïse et dans les siècles suivants.

Saint Jérôme avait senti la nécessité d'être sur les lieux, de connaître la Palestine et les environs, pour traduire exactement les livres saints; il y donna tous ses soins, il a dû réussir mieux qu'un autre. Mais il eut besoin des Juifs pour apprendre l'hébreu; ses maîtres de langue n'avaient ni autant de génie, ni autant de connaissances que lui; il ne s'est pas flatté d'avoir atteint le dernier degré de la perfection, ni d'avoir acquis toutes les lumières qu'il aurait désiré. Il a fait tout ce que l'on pouvait faire dans ce siècle: l'Église chrétienne lui a des obligations éternelles. Ceux qui ont pris la liberté de le censurer et de déprimer ses travaux, n'en savaient pas assez pour les apprécier; sa version est incontestablement la meilleure de toutes celles qui ont été faites.

§ IX.

Nécessité de recourir au texte ; conduite de la Providence.

Conclurons-nous qu'il est donc inutile d'étudier le texte après lui; qu'il est impossible d'apprendre ce qu'il n'a pas pu savoir, de mieux prendre le sens de quelques termes ou de certaines expressions? Non, sans doute. L'étude des langues s'est perfectionnée par leur comparaison; la physique et l'histoire naturelle ont fait des progrès; le monde et les peuples qui l'habitent sont plus connus, et l'on a comparé leurs mœurs; les traductions sont multipliées; les savants de toutes les nations ont médité sur le texte sacré; il est impossible que tant de nouveaux secours ne produisent une augmentation de lumières.

Il n'y a point de nouvelles découvertes à faire sur le dogme ni sur la morale des livres saints; l'un et l'autre ont été enseignés dans toute leur perfection par Jésus-Christ, et ils sont immuables. Mais sur mille objets de curiosité, et indifférents à notre foi, l'on peut encore éclaircir le texte sacré; on le fait tous les jours avec succès. Supposer que c'est une énigme indéchiffrable, c'est le langage de la paresse, de l'ignorance ou de l'irréligion.

Par ce simple exposé, il est clair que de tous les livres du monde il n'en est aucun qui ait été conservé avec plus de soin, surveillé avec plus d'attention, examiné dans tous les temps avec plus de sévérité que l'Ecriture sainte. La divine Providence, qui l'avait donnée pour servir de monument à la révélation, ne l'a point abandonnée à la négligence ni à la témérité des hommes; elle a ménagé les événements de la manière la plus propre à en assurer la conservation. Elle en a fait dépendre les intérêts, la destinée, les espérances d'une nation entière; elle a permis des divisions dans le sein de cette nation même, pour prévenir tout danger d'une altération faite de concert. Elle a dispersé les Juifs en différentes contrées, pour qu'ils y portassent avec eux ce témoignage des volontés divines, le dépôt des prophéties qui annonçaient au monde un Sauveur et une loi nouvelle; elle a voulu que ce livre fût traduit en différentes langues vers le temps de la venue du Messie, afin que toutes les nations pussent être instruites de ses desseins éternels, et qu'il y eût partout des témoins de leur accomplissement. Elle s'est servie de l'incrédulité même des Juifs et de leur attachement servile à la lettre du texte, pour le rendre plus authentique. Les peuples se sont succédé, les empires ont été renversés, la terre dévastée, les bibliothèques réduites en cendres, le plus ancien livre du monde a survécu à tous les autres, il a triomphé de toutes les révolutions; depuis trois mille cinq cents ans il décide du sort de plusieurs peuples, et il durera tant qu'il y aura sur la terre des adorateurs du vrai Dieu.

§ X.

Première objection : L'ancien hébreu était sans voyelles.

Première objection. Selon l'opinion commune des savants, l'ancien hébreu était écrit sans voyelles: un encyclopédiste en est allé chercher la raison bien loin: « Les sages de la haute antiquité, dit-il, ont eu pour principe, que la science n'était point faite pour le vulgaire; que les avenues en devaient être fermées au peuple, aux profanes et aux étrangers... Voilà pourquoi l'écriture n'a point été, dès son origine, livrée et communiquée aux hommes en son entier, les signes des consonnes ont été montrés au vulgaire, mais les signes des voyelles ont été mis en réserve, comme une clef et un secret qui ne pouvait être confié qu'aux seuls gardiens de l'arbre de la science. Le peuple fut donc toujours obligé d'aller chercher le sens et l'intelligence des livres dans la bouche des sages et chez les administrateurs de l'instruction publique;

ceux-ci étaient ainsi les maîtres de n'enseigner au peuple que ce qu'ils jugeaient à propos (2491). »

Réponse. Ces conjectures ne sont conformes, ni au caractère général des hommes, ni au génie particulier des savants, ni à l'objet de l'institution primitive de l'écriture. De tout temps, les savants ont été accusés, non de cacher leurs conséquences, mais de les étaler avec trop d'ostentation, et vouloir paraître plus habiles qu'ils n'étaient en effet. Le premier usage que l'on a fait de l'art d'écrire, n'a certainement pas été de composer les livres scientifiques, mais de faire des notes, de dresser des comptes, de donner des signes de créance, de noter des faits : de quoi auraient servi ces signes, si l'on n'en avait pas donné la clef? L'on n'a pas plus pensé à la cacher qu'à rendre obscurs les hiéroglyphes dont on se servait avant l'invention de l'alphabet.

Il est absolument faux que chez les Hébreux, non plus que chez les autres peuples, l'écriture ait été sans voyelles ; par conséquent il est absurde de demander raison de ce fait, et d'en tirer des conséquences à perte de vue. M. Court de Gébelin a démontré sans réplique, que l'alphabet hébreu a toujours eu des voyelles; qu'elles y sont encore; que si elles manquent dans quelques mots, c'est qu'ils ont été écrits par abréviation, comme l'on fait encore souvent dans nos langues modernes; les points voyelles n'ont été inventés dans la suite, que pour suppléer à ces voyelles supprimées (2492). Aussi l'on peut lire et entendre l'hébreu sans points, tout comme nous lisons les anciens manuscrits où les abréviations sont fréquentes, tout comme on lisait autrefois l'écriture en notes.

Il est donc clair que l'écriture n'était pas plus difficile à lire chez les Hébreux que chez nous, et que pour apprendre à lire on n'avait pas besoin de recourir aux prêtres. Quand Moïse ordonne à chaque Israélite de lire, de méditer, de transcrire sa loi, de l'avoir toujours devant les yeux, il ne lui ordonne pas de recourir aux leçons des prêtres. Si nous accusions les Chinois d'avoir conservé exprès l'écriture hiéroglyphique, afin d'obliger le peuple de passer par les mains des administrateurs de l'instruction publique, nous leur paraîtrions fort ridicules.

Cela posé, toutes les conjectures de l'encyclopédiste tombent d'elles-mêmes. Il est faux que les anciens sages et les prêtres aient introduit l'art d'écrire sans voyelles, afin de se rendre maîtres de la croyance des peuples. Il est faux que dans les révolutions qui sont survenues à la nation juive, les livres saints aient pu devenir inintelligibles par la perte ou par la rareté de la clef des voyelles. Il l'est que les romanciers aient pu aisément abuser des écritures ainsi séparées des voyelles. Il l'est que quand les lévites tombaient dans l'idolâtrie aussi bien que le peuple, ils n'aient laissé paraître que des exemplaires de la loi sans voyelles, et qu'ils aient ainsi contribué à la faire méconnaître et oublier. Il l'est que l'écriture hébraïque ait été une énigme dont il a été si facile d'abuser, et qu'il y ait eu des raisons essentielles pour l'ôter des mains de la multitude et de celles de l'étranger.

Il y a de l'absurdité à demander comment Dieu, ayant donné à son peuple une loi dont il avait si sévèrement commandé l'observation, a pu permettre que l'écriture en fût si obscure et si difficile (2493). Cette difficulté prétendue est une pure imagination. Chez les Juifs, le roi avait des secrétaires et des gardes des archives (2494) ; les secrétaires du roi et ceux du temple étaient différents (2495); les contrats se faisaient par écrit (2496) et les divorces par un billet (2497). Nous ne pensons pas que les prêtres eussent en réserve la clef de toutes les écritures.

§ XI.

Deuxième objection : Les Juifs ont négligé leurs Ecritures.

Deuxième objection. « Quoique Moïse eût ordonné à chaque Israélite de lire, de méditer, de transcrire sa loi, et que les enfants des rois ne fussent pas eux-mêmes exempts de ce devoir, selon toute apparence, il en a été de ce précepte comme de tant d'autres que les Hébreux n'ont point pratiqués..... On sait que leur infidélité sur tous les points de leur loi a été presqu'aussi continue qu'inconcevable. Ils l'oublièrent au point, que ce fut une merveille sous Josias de trouver un livre de Moïse, et que sous Esdras il fallut renouveler la fête des Tabernacles qui n'avait point été célébrée depuis Josué. La conduite des Juifs, dans tous les temps qui ont précédé le retour de Babylone, est donc un monument constant de la rareté où ont dû être les ouvrages de leur premier législateur (2498). »

Réponse. L'auteur attribuait, il n'y a qu'un moment, l'oubli et l'ignorance de la loi de Dieu à la difficulté de l'écriture, à la négligence ou à la malice des prêtres, au caractère mystérieux du législateur; à présent il en accuse l'infidélité du peuple, et sa résistance à l'ordre formel du législateur. Comment accorder l'ordre formel donné par Moïse avec le mystère affecté par tous les anciens sages? L'inconséquence de l'encyclopédiste est aussi étonnante que la négligence des Juifs.

Dans les livres de Moïse, les faits, les dogmes, la morale, les rites, les usages civils et politiques, les titres des possessions, les généalogies tiennent ensemble; la mé-

(2491) *Encyclop.*, art. *Hébreu*, — *Langue hébraïque*, p. 80, 85.
(2492) *Orig. du langage et de l'écrit.*, pag. 458 et suiv.
(2493) *Encycl.*, ibid.
(2494) *II Reg.* VIII, 16.
(2495) *IV Reg.* XII, 10.
(2496) *Jerem.* XXXII.
(2497) *Deut.* XXIV, 1.
(2498) *Encycl.*, ibid.

moire des uns n'a pu se conserver sans les autres. Le besoin continuel a donc forcé les Juifs, dans tous les temps, à lire les livres du législateur. On n'a pu s'en passer dans le royaume d'Israël, non plus que dans celui de Juda ; pendant la captivité, non plus qu'après le retour ; dans les temps d'idolâtrie, non plus que dans les moments de la plus grande piété ; parce que la constitution de la république et l'état des particuliers y étaient attachés.

Les infidélités continuelles des Juifs ne prouvent pas plus la rareté de leurs livres que les désordres des Chrétiens ne prouvent la rareté des exemplaires de l'Evangile ; autrefois comme aujourd'hui on péchait par malice et non par ignorance. Lorsque les Juifs idolâtres revenaient à résipiscence, ils n'alléguaient point, pour excuser leur turpitude, la rareté des copies de la loi, la difficulté de lire, la négligence ou la malice des prêtres ; ils se reconnaissaient inexcusables : les prophètes qui ont souvent reproché des prévarications aux prêtres, ne leur ont jamais allégué celle-là

Que l'exemplaire autographe de Moïse trouvé dans le temple ait fait beaucoup d'impression sur Josias, cela n'est pas étonnant. Manassès et Amon, ses prédécesseurs, avaient été deux impies, leurs règnes avaient duré cinquante-sept ans (2499). Josias était fort jeune, puisqu'il était monté sur le trône à l'âge de huit ans : il n'avait pas été instruit de la loi du Seigneur ; il fut saisi de crainte lorsqu'il lut les menaces prononcées par Moïse contre les prévaricateurs. Mais lorsqu'il les fit lire au peuple assemblé, il n'est pas dit que les auditeurs en aient été étonnés : on connaissait ces menaces de tout temps ; ce n'est pas par ignorance qu'on les avait bravées (2500).

Il est faux que la fête des Tabernacles n'ait pas été célébrée depuis Josué jusqu'à Esdras : il est dit de Salomon, qu'il fit observer régulièrement les trois grandes solennités de la loi, la Pâque, la Pentecôte, la fête des Tabernacles (2501). Si on lit dans le second livre d'*Esdras* (2502) que les Juifs ne l'avaient pas faite *de même* depuis Josué, cela signifie qu'ils ne l'avaient pas célébrée avec autant de pompe et d'éclat qu'ils le firent sous Esdras. Il est dit de même ailleurs que depuis Samuel la Pâque n'avait pas été faite avec autant de solennité que sous Josias (2503).

§ XII.

Troisième objection. Il est impossible que depuis Moïse jusqu'à Esdras la langue hébraïque n'ait pas changé beaucoup ; cependant elle se trouve tellement la même dans tous les livres écrits pendant cet intervalle de mille ans, qu'il semble que tous n'aient été que d'un seul temps et d'une même plume. Il est donc très-probable que tous ces livres ont été écrits ou du moins retouchés par Esdras, ou par un autre auteur (2504).

Réponse. L'auteur de l'objection fournit lui-même la réponse. Il observe que, malgré l'uniformité de langage dans les divers livres de l'Ancien Testament, le caractère particulier de chaque écrivain s'y fait néanmoins sentir, comme nous l'avons remarqué ailleurs : cela ne serait pas, si un seul auteur les avait composés ou refondus. Il ajoute que l'hébreu de Moïse ayant cessé d'être langue vivante après quatre ou cinq siècles, est devenu immuable. « La nécessité, dit-il, de se faire entendre par l'ordre des mots comme par les mots mêmes, a contribué à répandre sur toute la Bible l'uniformité de style. Renfermés dans d'étroites barrières, les auteurs sacrés ont écrit sur le même ton, quoique nés en différents âges, et quoiqu'on remarque en eux un esprit plus ou moins sublime... le dernier de tous, au bout de dix siècles, a été obligé d'écrire comme le premier. »

Nous n'avouons pas néanmoins que l'hébreu de Moïse ait cessé d'être langue vivante après quatre ou cinq siècles ; cela n'est arrivé qu'à la captivité de Babylone, ou quelque temps après. Jusqu'alors les Juifs avaient eu peu de relation avec les autres peuples ; leur langue n'a pu changer, ni par le mélange, ni par la connaissance des autres langues. Depuis trois cents ans, le français est devenu méconnaissable ; mais le patois des peuples isolés de nos provinces est demeuré le même. Nous sommes persuadés que la langue de l'intérieur de l'Arabie n'a pas plus changé que les mœurs des Arabes depuis quatre mille ans.

Quand l'hébreu aurait cessé d'être vulgaire beaucoup plus tôt, il a toujours été la langue savante et sacrée chez les Juifs, comme le latin parmi nous : or, malgré les révolutions arrivées dans la langue latine, on a vu des hommes qui avaient acquis l'habitude de l'écrire aussi purement que s'ils avaient vécu au siècle d'Auguste. L'uniforformité de la langue écrite ne prouve donc rien contre la différence et la succession des siècles.

§ XIII.

Quatrième objection : Le texte n'a pas pu se conserver.

Quatrième objection. « La substitution des caractères chaldéens, aux lettres hébraïques les vicissitudes qu'a éprouvées la langue sainte aussi bien que les langues profanes, doivent nous rendre suspects les ouvrages de la Bible. Quand ils auraient été dans l'origine inspirés par la Divinité, les hommes y ont mis la main, et tout ce qui passe par leurs mains est sujet à s'altérer. Quelle certitude avons-nous de lire aujourd'hui les

(2499) *IV Reg.* XXI.
(2500) *IV Reg.* XXII, XXIII ; *II Paralip.* XXXIII, XXXIV
(2501) *I Paralip.* VIII, 13.
(2502) *II Esdr.* VIII, 17.
(2503) *IV Reg.* XXXV, 18.
(2504) *Encycloped.*, article *Langue hébraïq.*, page 85.

choses comme elles ont été écrites par Moïse et par les prophètes? un mot, une syllabe, une lettre, transposés ou changés, suffisent pour altérer le sens de toute une phrase. Pendant une longue captivité, les Juifs n'ont eu ni prêtres, ni temples, ni autels; sans doute ils ont perdu pendant ce temps-là le fil de leur tradition, et la vraie façon de lire leurs ouvrages sacrés. Dans ce cas, à quoi peut se réduire leur autorité? »

Réponse. Ce raisonnement profond tend à démontrer que nous ne pouvons ajouter foi à aucun livre fort ancien; que nous n'entendons plus Cicéron ni Virgile, parce que le latin a changé; que les monuments destinés à conserver l'histoire sont justement ce qui sert à la corrompre. Applaudirons-nous à cette rare sagacité?

La substitution des lettres latines aux caractères gothiques n'a certainement pas changé la lettre ni le sens des anciens livres; il en a été de même des caractères chaldéens substitués aux lettres hébraïques ou samaritaines, parce que ces deux caractères sont exactement de même valeur : on peut le voir par la comparaison du texte hébreu avec le *Pentateuque* samaritain.

La langue hébraïque n'a pas éprouvé plus de vicissitudes *dans les livres saints*, que le latin n'en a éprouvé dans les écrits de Cicéron et de Virgile. Pourquoi donc serions-nous moins assurés d'avoir les livres de Moïse tels qu'ils sont sortis de sa plume, que nous ne le sommes d'avoir ceux des auteurs latins? Je soutiens que nous le sommes infiniment davantage. Outre la certitude des règles de critique, nous avons pour garants le respect que les Juifs ont toujours eu pour leurs livres sacrés, la nécessité continuelle dans laquelle ils ont été de les lire, la conformité entre les textes et les versions, l'œil de la Providence, qui n'a cessé de veiller sur les titres de la révélation, le témoignage de l'Eglise chrétienne, fondé sur la parole de Jésus-Christ et des apôtres.

Il est faux que pendant la captivité les Juifs aient été sans prêtres; au retour il s'en trouva deux cent quatre-vingt-quatre dans la seule ville de Jérusalem (2505); ils eurent même deux prophètes célèbres, Ezéchiel et Daniel.

ARTICLE V.
De l'inspiration ou de la divinité des livres saints.

§ I.
Nous la croyons en vertu de la tradition de l'Eglise.

Après avoir prouvé l'authenticité des livres de l'Ancien Testament, il est question de savoir quel degré d'autorité nous devons leur attribuer. Quand nous aurions fait voir que ces livres ne renferment rien que de vrai; que Moïse, auteur du *Pentateuque*, a été revêtu d'une mission divine; que la collection de ces livres a été conservée sans altération : il ne s'ensuivrait pas encore que tous ont une autorité divine, et doivent être la règle de notre foi. Quand nous aurions montré en détail qui en sont les auteurs, sommes-nous en état de prouver que chacun d'eux a été divinement inspiré? Tous n'ont pas été doués de la même mission que Moïse : Esdras que l'on croit auteur des *Paralipomènes* et des livres qui portent son nom, n'a donné aucune marque d'inspiration; sur quoi fondés attribuerons-nous à ses écrits la même autorité qu'à ceux de Moïse et des prophètes?

D'ailleurs, nous recevons comme livres saints ou inspirés des écrits pour lesquels les Juifs n'ont pas eu la même vénération, le livre de la *Sagesse*, de l'*Ecclésiastique*, des *Machabées*, etc.; quelle preuve avons-nous de l'inspiration ou de l'infaillibilité de leurs auteurs?

Sans examiner de quelle manière les différentes communions chrétiennes répondent à ces questions, nous disons que nous recevons tous ces livres comme parole de Dieu sur l'autorité de Jésus-Christ et des apôtres, qui les ont donnés comme tels à l'Eglise : fait, dont l'Eglise elle-même nous rend témoignage. Si ceux qui ne reconnaissent point l'autorité de l'Eglise ont d'autres preuves solides de leur croyance, elles nous sont inconnues. Nous persistons à dire, comme saint Augustin : « Pour moi, je ne croirais pas à l'Evangile, si l'autorité de l'Eglise catholique ne m'y déterminait (2506). » Nous ne nous piquons point d'avoir une foi plus éclairée ni plus solide que ce savant Père de l'Eglise.

Quel est l'auteur de tel livre? était-il inspiré ou non? Les Juifs ont-ils regardé son ouvrage comme canonique? Ont-ils eu dans tous les temps un canon ou catalogue des livres saints, qui fût admis universellement? Le jugement de la Synagogue est-il une règle que nous soyons obligés de suivre, etc.? Toutes ces questions nous sont indifférentes, aussi bien que les disputes qu'elles ont fait naître parmi les savants. Nous nous reposons sur la tradition constante et universelle de l'Eglise; ce titre nous suffit : nous prouverons dans la suite (2507), qu'aucun autre ne peut fonder aussi solidement la foi de tous les hommes savants ou ignorants.

§ II.
Sans exclure néanmoins les autres caractères de vérité.

Nous ne prétendons pas néanmoins exclure les autres caractères qui peuvent nous engager à donner aux livres saints toute notre confiance; nous avons grand soin de les rappeler à nos adversaires. 1° La plupart de ces livres ont été écrits par des auteurs dont la mission divine est invinciblement prouvée; tels sont Moïse et les prophètes. Dieu aurait tendu à son peuple un piége inévitable, s'il avait permis que des hommes envoyés de sa part pour annoncer ses volontés, mêlassent dans leurs écrits l'erreur

(2505) *II Esdr.* XI, 18.
(2506) L. V, *Contra epist. fundam.*

(2507) Partie IIIe ci après, c. 8, art. 1.

avec la vérité. 2 Ils renferment une doctrine irrépréhensible; on ne peut les convaincre d'erreur, ni sur le dogme, ni sur la morale, ni sur les faits : nous verrons que tous les efforts des incrédules, pour prouver le contraire, n'aboutissent à rien. Dans les siècles où ils ont été composés, ces vérités n'étaient point assez connues chez les différentes nations, pour que des auteurs juifs aient pu en parler avec autant de lumière et de sagesse, si Dieu ne leur avait pas prêté une assistance particulière. 3° Tous ces auteurs montrent une sincérité, un amour pour la vertu, un respect pour la Divinité, que l'on ne trouve point dans les auteurs profanes; nous en citerons des traits dans la suite. Mais tous ces caractères sont hors de la portée du commun des fidèles; il leur fallait une voie plus simple et plus analogue à leur faible capacité; Dieu la leur a donnée dans l'enseignement de son Eglise, organe éternel de ses volontés.

Que Jésus-Christ et ses apôtres aient regardé comme parole de Dieu les livres de l'Ancien Testament, et les aient donnés comme tels aux fidèles, nous en sommes convaincus : 1° par la multitude des passages qu'ils en ont cités pour appuyer leur doctrine; on peut les voir dans les tables placées à la fin de toutes les éditions de la Bible; 2° par la manière dont ils se sont exprimés; ils disent que l'Esprit saint a parlé par la bouche de David et des prophètes; que ces saints hommes de Dieu ont parlé par l'inspiration du Saint-Esprit, etc. (2508). Mais le simple fidèle n'a pas besoin de ces citations et de ces passages : l'Eglise lui enseigne que telles ont été les leçons de Jésus-Christ et des apôtres; ce témoignage lui suffit.

Que l'Eglise elle-même ait constamment persévéré dans cette croyance, on le prouve en premier lieu, parce qu'elle a rejeté de son sein les hérétiques, qui niaient la divinité de l'Ancien Testament, tels que les manichéens, les marcionites et d'autres. En second lieu, par la méthode suivie dans tous les conciles, et observée par tous les Pères de l'Eglise, de condamner et de réfuter toutes les hérésies par des passages de l'Ancien Testament, aussi bien que du Nouveau, de les alléguer pour confirmer ce que l'on enseigne aux fidèles, de faire lire ces livres dans les assemblées religieuses et dans la liturgie, d'en tirer la plupart de ses prières et de ses cantiques. En un mot, l'Eglise catholique d'aujourd'hui nous met à la main l'Ancien Testament, comme parole de Dieu, et elle fait profession de ne croire et de n'enseigner que ce qu'elle a reçu par tradition depuis Jésus-Christ.

§ III.

En quoi consiste l'inspiration des livres saints.

En quoi consiste l'inspiration de ces livres? Nouvelle question sur laquelle les incrédules ne cessent de nous en imposer. Sommes-nous obligés de croire que Dieu a révélé immédiatement aux auteurs sacrés tout ce qu'ils ont écrit; qu'il leur a suggéré le style, les expressions, les termes dont ils se sont servis? Jamais l'Eglise ne l'a ainsi décidé.

Dieu a révélé sans doute aux auteurs sacrés ce qu'il leur était impossible de savoir par la lumière naturelle et par des recherches humaines : tels sont les événements futurs, surtout ceux qui dépendaient immédiatement de la puissance et de la sagesse divines; les prophètes n'ont pu les savoir et les annoncer que par révélation. Le dogme et la morale leur ont été révélés en ce sens qu'ils les tenaient par une tradition certaine qui remontait à la première révélation faite à Adam et aux patriarches. Il en est de même des faits dont aucun homme n'avait été témoin, tels que la création. Nous admettons encore une *révélation immédiate*, pour toutes les choses que Moïse et les prophètes assurent formellement avoir reçues de la bouche de Dieu même.

Il n'est pas nécessaire d'attribuer à une révélation semblable les faits historiques dont les écrivains sacrés ont pu avoir connaissance, soit par eux-mêmes soit par des témoins bien instruits. Il suffit que Dieu les ait excités à écrire par un mouvement surnaturel de sa grâce, pour que nous puissions dire avec vérité qu'ils l'ont fait par *inspiration*.

Nous croyons enfin que Dieu a veillé sur eux, leur a donné l'*assistance* de son esprit, pour les préserver de toute erreur sur le dogme et sur la morale. Ces trois secours supposés, il est vrai de dire que ce qui a été écrit par ces auteurs est la parole de Dieu; que nous devons à leurs livres une soumission entière de cœur et d'esprit.

Si quelques théologiens anciens ou modernes ont poussé plus loin l'inspiration des livres sacrés, leur opinion ne fait pas règle; aucune loi, aucune décision de l'Eglise ne nous force à l'adopter.

Par les règles de la critique, nous sommes suffisamment assurés de la fidélité de nos versions : mais le simple fidèle n'a pas besoin de consulter ces règles. En vertu de l'assistance que Dieu donne à son Eglise, nous sommes certains qu'une version qu'elle approuve rend suffisamment le sens du texte; qu'elle peut servir à régler notre foi et nos mœurs, mais en y joignant toujours l'enseignement public de cette même Eglise, qui fixe le vrai sens dans lequel nous devons entendre le texte et les versions. Sans ce garant, les contestations sur l'exactitude des copistes, sur l'authenticité des manuscrits, sur les divers sens d'un mot, sur ses équivalents dans une autre langue, reviendraient à tout moment; le simple fidèle ne saurait jamais à quoi s'en tenir : Dieu n'aurait pourvu ni à la perpétuité, ni à la certitude de la foi dans son Eglise.

(2508) *Luc.* I, 70; *Act.* I, 16; *II Petr.* II, 21, etc.

§ IV.

En quel sens la Vulgate est authentique.

Ces observations fort simples, auxquelles les incrédules ni les protestants n'ont jamais voulu prêter l'oreille, font aisément concevoir en quel sens le concile de Trente a déclaré la Vulgate *authentique* ou *faisant autorité*. Par cette décision, disent-ils, le concile donne à une version la préférence sur le texte, ce qui est absurde; ou il déclare la Vulgate parfaitement conforme au sens du texte et exempte de faute : question de critique et de grammaire, sur laquelle il prononce témérairement.

Pour prendre le sens d'une décision quelconque, la première chose à faire est d'examiner quel était l'état de la question qui y a donné lieu. Or les catholiques et les protestants étaient-ils en disputes pour savoir si le texte des livres saints était authentique et si les versions devaient y prévaloir? Jamais cette contestation n'a eu lieu entre eux. Il est donc absurde de supposer que le concile a statué sur un point sur lequel on ne contestait pas.

D'ailleurs il s'explique très-clairement. Il se propose de décider, *entre toutes les éditions latines* des livres saints, quelle est celle que l'on doit regarder comme authentique, et il déclare que c'est la Vulgate (2509). Les protestants, obstinés à décrier cette version, ne voulaient lui accorder aucune autorité ; ils l'accusaient d'erreur sur tous les points où elle les condamnait; ils lui opposaient les versions qu'ils avaient faites eux-mêmes, ou le texte dont ils tordent le sens à leur gré (2510). C'est sur cet abus que le concile a prononcé. En déclarant la Vulgate *seule authentique*, il veut qu'elle prévale aux autres *versions latines*, faites par les hérétiques ou par des auteurs sans aveu ; jamais il n'a prétendu qu'elle l'emportât sur le texte ou sur les anciennes versions Grecques, Syriaques, etc., à l'autorité desquelles elle n'a point dérogé.

Une nouvelle preuve de l'intention du concile, c'est qu'il ordonne que l'on fasse de cette version Vulgate une édition *la plus correcte* qu'il sera possible : il ne la suppose donc pas exempte de fautes. Dans l'édition faite sous Clément VIII, on en a corrigé plus de quatre mille. Il est dit dans la préface que l'on a consulté avec soin les manuscrits *hébreux et grecs*, et les commentaires des anciens Pères : on s'est donc servi du texte pour corriger cette version. Le cardinal Ximenès, à la tête de sa Polyglotte, parlant à Léon X, lui fait observer qu'il est utile à l'Eglise de donner au public les originaux de l'Ecriture, soit parce qu'il n'y a *aucune traduction* qui puisse les représenter parfaitement, soit parce que l'on doit, selon les saints Pères, avoir recours au texte hébreu pour les livres de l'Ancien Testament, et au grec pour ceux du Nouveau. En cela le cardinal Ximenès n'a pas été condamné par le concile de Trente (2511).

§ V.

Opinions fausses que les incrédules nous attribuent.

Il ne nous est pas possible de répondre en détail à toutes les objections qui ont été faites par les critiques protestants, ou par les incrédules, pour montrer que certains livres de l'Ecriture, tels que le *Cantique*, la *Sagesse*, *Tobie*, *Judith*, les *Machabées*, etc., ne sont ni authentiques ni inspirés; qu'ils contiennent des erreurs dans les faits ou dans le dogme : ces discussions nous mèneraient trop loin. Les commentateurs ont résolu toutes les difficultés dans les dissertations qu'ils ont placées à la tête des différents livres de l'Ecriture.

L'auteur des *Pensées philosophiques* paraît fort mal instruit de notre croyance. « La divinité des Ecritures, dit-il, n'est point un caractère si clairement empreint en elles, que l'autorité des historiens sacrés soit absolument indépendante du témoignage des auteurs profanes. Où en serions-nous, s'il fallait reconnaître le doigt de Dieu dans la forme de notre Bible ? Moïse et ses continuateurs ne l'emporteraient pas sur Tite-Live, Salluste, César et Josèphe, tous gens qu'on ne soupçonne pas assurément d'avoir écrit par inspiration (2512). »

Réponse. Nous croyons la divinité des Ecritures, non sur un caractère empreint en elles, non sur la forme de notre Bible, non sur l'élégance et la sublimité du texte et des versions, mais sur la parole de Jésus-Christ et des apôtres dont l'Eglise rend témoignage. Qu'elle ait reçu d'eux l'Ancien et le Nouveau Testament comme parole de Dieu, c'est un fait qu'elle seule peut et doit attester; les auteurs profanes n'ont rien à y voir.

« Vous me présentez, dit-il encore, un volume d'écrits dont vous prétendez me prouver la divinité : mais cette collection a-t-elle toujours été la même? Pourquoi en a-t-on retranché tel ouvrage qu'une autre secte révère, et conservé tel autre qu'elle a rejeté? Si l'ignorance des copistes et la malice des hérétiques ont souvent corrompu des manuscrits, il faut les restituer dans leur état naturel, avant d'en prouver la divinité. Or qui chargerez-vous de cette réforme? L'Eglise. Mais je ne peux convenir de l'infaillibilité de l'Eglise, que la divinité des Ecritures ne me soit prouvée : me voilà donc dans un scepticisme nécessité.

« On ne répond à cette difficulté qu'en avouant que les premiers fondements de la foi sont purement humains; que le choix entre les manuscrits, la restitution des passages, enfin la collection, se sont faits par des règles de critique ; et je ne refuse point d'ajouter à la divinité des livres sacrés un

(2509) *Conc. Trid.*, sess. IV.

(2510) Fra-Paolo, *Histoire du concile de Trente.*

(2511) *Disc. sur la divin. des Ecrit.*, Bible d'Avignon, t. I.

(2512) *Pensées phil.*, n. 45.

degré de foi proportionné à la certitude de ces règles (2513). »

Réponse. Il est faux que l'infaillibilité de l'Eglise ne puisse se prouver que par l'Ecriture ; nous la prouverons ailleurs par la mission même de Jésus-Christ et des apôtres. L'Eglise, revêtue de cette même mission, nous garantit la divinité de l'Ecriture, l'intégrité du texte, la fidélité des versions, le sens dans lequel nous devons les entendre. Sans cette caution, les fidèles ne seraient sûrs de rien; la discussion des règles de critique n'est pas faite pour eux.

Il est donc faux que les premiers fondements de notre foi soient purement humains; la mission divine de Jésus-Christ, des apôtres, de l'Eglise, n'est point un fondement humain ; les preuves de cette mission sont palpables, et à portée de l'homme le plus ignorant : nous le montrerons dans son lieu.

Nous opposera-t-on les variantes des manuscrits? On ne peut en citer aucune qui donne atteinte au dogme, à la morale, aux faits sur lesquels est fondée la révélation ; cet inconvénient est le même à l'égard de tous les livres anciens, et souvent copiés. Mais, encore une fois, l'autorité de l'Eglise nous sert de garant contre les fautes des copistes, contre la malice des hérétiques, contre l'infidélité des traducteurs.

Il n'a donc pas été nécessaire que Dieu fît un miracle continuel pour prévenir les fautes des copistes. L'assistance que Dieu a promise à son Eglise n'exclut point le travail, l'étude, l'usage des règles de la critique; mais notre foi ne porte pas sur la certitude de ces moyens naturels. Lorsque Dieu veut efficacement une fin, nous pouvons nous reposer sur sa providence du choix des moyens qu'il prendra pour exécuter sa promesse.

§ VI.

Il n'a pas été nécessaire que Dieu dictât les livres saints.

Selon l'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie*, c'est une grande question parmi les théologiens, de savoir si les livres purement historiques des Juifs ont été inspirés. « Le Clerc, dit-il, et d'autres théologiens de Hollande, prétendent qu'il n'a pas été nécessaire que *Dieu dictât* les annales hébraïques, que cette partie a été abandonnée à la science et à la foi humaine. Grotius, Simon, Dupin, ne s'éloignent pas de ce sentiment (2514). »

Réponse. Il est clair que ce philosophe n'entend pas seulement la question. Nous disons nous-mêmes qu'il n'a pas été nécessaire que Dieu *dictât* mot pour mot les annales hébraïques ; nous ne pensons pas néanmoins qu'il les ait abandonnées à la science et à la foi humaine. 1° Il a *révélé* aux historiens les faits dont ils ne pouvaient pas être informés par des moyens naturels. 2° Il les a portés à écrire par un mouvement surnaturel de la grâce, et rien n'empêche d'appeler ce mouvement une *inspiration*. 3° Il les a préservés d'erreur sur le dogme, sur la morale, sur les faits même les moins essentiels; c'est ce que nous nommons *assistance du Saint-Esprit*. Les sociniens et leurs adhérents ne l'entendent pas ainsi; mais leur opinion ne nous touche en rien.

Il nous reste à montrer que ces divins livres ne contiennent rien qui ne soit conforme à la vérité, et à répondre aux objections de nos adversaires. On verra par la multitude de leurs recherches, et par le vain étalage de leur érudition, à quel danger seraient exposés les simples fidèles, s'ils n'avaient pas un guide infaillible au milieu des ténèbres et des écueils que l'irréligion a semés sur leurs pas : on reconnaîtra la sagesse des précautions que l'Eglise a prises pour ne pas abandonner à toutes sortes de mains ces livres si respectables et si utiles, mais dont la malice humaine a tant fait d'abus, et qui ont essuyé tant d'assauts dans tous les siècles.

CHAPITRE III.

DE LA VÉRITÉ DE L'HISTOIRE JUIVE DANS SES DIFFÉRENTES ÉPOQUES.

§ I.

Raisons qui indisposent les incrédules contre elle.

Il n'est pas étonnant qu'un incrédule qui ouvre nos livres saints y trouve à chaque page des sujets de scandale. Partout ces livres nous montrent la Providence divine attentive aux actions et à la destinée du genre humain, fidèle à suivre, depuis le commencement du monde jusqu'à nous, un plan uniforme, dont la religion paraît être l'unique but et le principal objet. Le monde tiré du néant, renouvelé par un déluge universel, les nations dispersées et plongées dans l'erreur, une seule famille préservée de l'idolâtrie, et qui devient la tige d'un peuple nombreux; ce peuple instruit et gouverné par une suite de miracles, et souvent infidèle, mille révolutions qui n'aboutissent qu'à la venue de Jésus-Christ et à l'établissement du christianisme : ce tableau, capable de confondre l'incrédulité, doit nécessairement la révolter; il n'est pas un seul de ces événements qu'elle ne soit intéressée à détruire. Le dogme de la création et de la Providence sape le matérialisme par la racine; les miracles qui prouvent invinciblement la révélation, anéantissent le déisme : ces miracles enchaînés à une multitude d'autres faits incontestables, déconcertent le pyrrhonisme historique, derrière lequel toutes les sectes des mécréants cherchent à se retrancher. Il a donc fallu que ces ennemis divers se réunissent pour attaquer, chacun à leur manière, une histoire qui ne peut subsister avec leurs opinions. Mais au milieu du désordre et de la confusion qui règnent parmi eux, il est impossible qu'ils suivent la même marche, ou qu'ils lancent

(2513) *Pensées philos.*, n. 60.

(2514) *Questions sur l'Encyclop.*, art. *Histoire*, p. 42.

leurs traits du même côté ; souvent ils tournent leurs armes les uns contre les autres, et ne réussissent qu'à se détruire mutuellement.

Un fameux déiste a fait cet aveu remarquable : « Ceux qui ajoutent le moins de foi à l'histoire mosaïque, conviendront volontiers que les cinq livres de Moïse contiennent des traditions d'une très-haute antiquité, dont quelques-unes ont été confirmées et transmises par d'autres nations et par d'autres historiens. Plusieurs de ces traditions peuvent être vraies, quoiqu'elles ne puissent servir de caution l'une à l'autre.... Trois ou quatre nations voisines dont nous avons quelque connaissance, semblent avoir un fond commun de traditions qu'elles ont accommodées à leurs différents systèmes de religion, de philosophie et de politique (2515). »

Mais il nous paraît que plusieurs traditions semblables chez différentes nations assez éloignées l'une de l'autre, et qui ont eu ensemble très-peu de liaisons, servent de caution l'une à l'autre; elles viennent évidemment d'une source commune : par là même, elles nous attestent la vérité de l'histoire sainte, qui fait descendre le genre humain d'un seul homme, et qui enseigne qu'après le déluge le monde a été repeuplé par la seule famille de Noé.

Quelques difficultés que les incrédules aient pu rassembler contre cette histoire, elle porte des caractères de vérité que rien ne peut obscurcir. Ceux qui l'ont écrite, font profession d'une candeur et d'une sincérité à toute épreuve ; ils semblent avoir pris toutes les précautions possibles pour être à l'abri des soupçons, ou pour se réfuter eux-mêmes, s'il leur était arrivé de déguiser le vrai. Il faut nous arrêter d'abord à ces caractères originaux et persuasifs : les incrédules n'en parlent jamais, parce qu'ils n'ont rien à y opposer.

§ II.

Sincérité et candeur de Moïse.

1° Nous ne voyons point dans Moïse le même faible que chez les historiens grecs et romains, qui affectent de présenter les événements de la manière la plus honorable à leur nation. Moïse n'attribue à la sienne ni une antiquité fabuleuse, ni de brillantes conquêtes, ni de vastes possessions, ni une destinée plus avantageuse qu'aux autres peuples; tout au contraire, il nous montre les Egyptiens, les Chananéens, les Iduméens, les Chaldéens rangés en corps de nation, gouvernés par des chefs ou par des rois dans un temps où le père des Hébreux n'était encore qu'un seul homme sans enfants; à peine ses descendants sont-ils multipliés, qu'ils sont réduits en esclavage : à côté des promesses les plus magnifiques, Moïse a soin de placer tous les obstacles qui semblent en rendre l'exécution impossible.

Ce qu'il fait à l'égard de la nation, il l'observe encore envers les familles. Dans la généalogie des patriarches, souvent les cadets sont préférés aux aînés, et cette préférence est ordinairement fondée sur quelque événement peu honorable aux descendants de ceux-ci. Le testament de Jacob couvre d'une tache éternelle plusieurs tribus d'Israélites : celle de Lévi, dans laquelle Moïse était né, se trouve du nombre. Il ne craint point de consigner dans les annales de sa nation ces anecdotes fâcheuses; il était bien sûr de ne pas être contredit par ceux mêmes qui y étaient le plus intéressés.

En parlant des patriarches, il raconte leurs fautes et leurs défauts avec autant de soin que leurs vertus; il ne déguise point ses propres torts, il en fait l'aveu et le répète ; il parle de la punition qu'il doit subir ; il ne dissimule rien de ce que l'on peut reprocher à sa famille; il ne cesse de représenter aux Hébreux leurs infidélités et celles de leurs pères. Les incrédules veulent tirer parti de cette sincérité même ; ils révèlent les traits désavantageux sous lesquels Moïse a peint tant de personnages; ils demandent si ce sont là les hommes auxquels Dieu devait accorder une protection naturelle.

Avant de condamner la Providence, il faudrait citer dans l'univers une nation ou une famille qui eût mieux mérité les bienfaits du ciel ; il faudrait prouver que Dieu fait une injustice quand il accorde aux hommes des grâces dont ils sont indignes. Moïse était plus sage que ses censeurs; il voulait convaincre les Juifs que la prédilection dont Dieu les honorait était un don purement gratuit, un effet de sa miséricorde, qui, loin de les enorgueillir, devait les humilier; il voulait les rendre dociles et reconnaissants, fidèles à Dieu, soumis à ses ordres. Ce n'est point là le procédé d'un fourbe et d'un imposteur; l'amour-propre, la vanité nationale, l'intérêt personnel, l'ambition, la politique humaine ne s'expriment point ainsi. Le langage de Moïse n'est point celui des passions, mais celui de la vérité et de la vertu

§ III.

Il ne prétend point à une antiquité fabuleuse.

2° Il ne cherche point à se perdre dans les ténèbres d'une antiquité fabuleuse. Loin de prolonger la durée du monde, il l'abrége trop selon les philosophes, et choque de front les préjugés de toutes les nations. Peu content de mettre des entraves si étroites à son histoire, il retranche encore plus de seize cents ans de son calcul, par l'époque du déluge universel ; il le place tout au plus neuf cents ans avant lui. Si l'on avait pu citer de son temps un monument de l'industrie humaine qui eût seulement mille ans d'antiquité, Moïse était confondu. Il nous apprend que cent ans après le déluge, arriva la confusion des langues et la dispersion des peuples. Si au siècle de Moïse deux nations avaient pu attester qu'elles parlaient le même langage

(2515) BOLINGBROKE, *Œuv.*, tome III, pag. 280 et suiv.

depuis huit à neuf cents ans, il eût été réfuté : mais il ne redoutait pas cette épreuve. Il cite en témoignage du fait le nom et les restes de la tour de Babel, qui étaient encore alors très-reconnaissables.

Il appuie sa chronologie, non sur des périodes astronomiques ou sur des observations célestes que l'on peut fabriquer après coup, mais sur le nombre des générations, et sur l'âge des patriarches qu'il a soin de fixer. Il distingue les événements qui se sont passés sous chacun d'eux ; il en indique les preuves et les monuments répandus sur la face de la terre, et qui subssitaient sous les yeux de ceux auxquels il parlait. Il soutient des faits par des détails géographiques; il en désigne le lieu précis; il en place la scène dans le centre de l'univers habité et connu; il dévoile l'origine de tous les peuples voisins; il les place par familles dans leurs diverses contrées : il donne ainsi pour témoins de sa narration tous les signes qui auraient pu le démentir s'il en avait imposé.

Nous connaissons chez les autres peuples des historiens qui ont essayé de dévoiler l'origine des choses, et de nous conduire au berceau du genre humain. Pourquoi n'ont-ils pas indiqué aussi bien que Moïse le temps, les lieux, les monuments, les preuves qui auraient pu appuyer leur récit? L'histoire fabuleuse des Chinois, des Indiens, des Chaldéens, des Phéniciens, des Egyptiens, des Grecs, semblent remonter plus haut que Moïse : pourquoi n'est-elle pas accompagnée des mêmes signes de vérité? Lorsque ces premiers historiens ont voulu parler du pays qu'ils n'avaient pas vu, de peuples qu'ils ne connaissaient pas, d'événements auxquels ils ne tenaient par aucune chaîne, ils ont bronché à chaque pas, ils ont tout confondu : l'on n'a pas de peine à démontrer leurs erreurs. Comment Moïse, qui a écrit avant eux tous, a-t-il été mieux instruit? Dans quelle source a-t-il puisé ses connaissances?

Il peint les mœurs antiques des nations avec une telle exactitude que l'on n'a pas encore pu le trouver en défaut sur un seul article. Ce qu'il a dit des Egyptiens, des Arabes, des Phéniciens, est confirmé par les écrivains postérieurs, sacrés et profanes, et se trouve parfaitement conforme à l'état de la société, tel qu'il devait être dans les siècles dont il parlait; en faisant une histoire de deux mille cinq cents ans, il n'a pas déplacé un seul fait important. On ne peut pas lui reprocher d'avoir mis sous une époque des mœurs, des migrations de peuples, un langage, des inventions, des usages, qui ne conviennent qu'à d'autres siècles ou à d'autres climats. Voilà, pour un homme exercé à la critique, la pierre de touche infaillible qui distingue l'historien d'avec le romancier.

Moïse ne cherche point à étaler de l'érudition, à piquer la curiosité ou à la satisfaire; il ne dit que ce qui est nécessaire relativement au but qu'il se proposait. Ses livres supposent des connaissances immenses, eu égard au siècle où il écrivait; mais il les a placées de manière que l'on ne peut pas l'accuser d'éblouir ses lecteurs, ni de rien accorder à l'amour-propre.

§ IV.

Les faits se tiennent et forment une chaîne.

3° Chez lui les faits ne sont point isolés, ils tiennent les uns aux autres; l'histoire des derniers âges est préparée par celle des siècles précédents. Chacune des parties était nécessaire pour l'instruction des Juifs, et ne pouvait être placée autrement : sans la *Genèse*, l'*Exode* serait inintelligible ; il fallait que les Hébreux fussent instruits de l'histoire de leurs pères, pour concevoir leur propre destinée; tout était fondé sur des promesses divines, faites quatre cents ans auparavant : le dogme même et les lois portent sur des faits, et souvent la morale sert à les retracer. Moïse ordonne aux Juifs de bien traiter les étrangers, parce qu'ils ont été eux-mêmes étrangers en Egypte; de ménager les esclaves, parce qu'ils ont senti eux-mêmes les rigueurs de l'esclavage, de regarder tel peuple comme ami, tel autre comme ennemi, à cause des bons ou mauvais procédés qu'ils ont éprouvés de leur part, etc.

Nous avons déjà observé que Moïse seul se trouve placé dans le point où il fallait être pour lier l'histoire des patriarches avec sa propre histoire; qu'un auteur plus ancien ou plus récent n'aurait pas pu le faire; que ses détails sont toujours relatifs au degré de connaissance qu'il a pu avoir; il parle très-succinctement des siècles anciens, sa narration s'étend à mesure que les temps sont plus voisins et peuvent lui être mieux connus; il traite tout autrement les faits dont il a été témoin, que ceux qu'il savait par la tradition de ses ancêtres.

Si tous ces traits réunis ne caractérisent point un écrivain judicieux, instruit, sincère, irrécusable, nous prions les incrédules d'en assigner d'autres, de nous montrer dans l'antiquité profane un auteur qui les ait possédés dans un degré aussi éminent que Moïse.

Ce que nous disons de ce chef des historiens sacrés convient à tous les autres avec proportion, parce qu'ils l'ont pris pour modèle. Les différents livres historiques de l'Ancien Testament sont évidemment composés par des auteurs contemporains et témoins des événements, ils parlent avec candeur, avec impartialité; ils disent le bien et le mal; ils rapportent les infidélités de la nation et ses malheurs; les crimes des prêtres et des rois, les menaces des prophètes et leur accomplissement. Ils racontent avec le même sang-froid une bataille perdue ou une victoire remportée, un châtiment du ciel ou un bienfait : ils ne craignent point d'être accusés d'imposture ou de déguisement. Aucun autre peuple n'a eu un corps d'annales aussi suivies, aussi dé-

taillées, aussi authentiques; c'est aux livres saints qu'ils faut nécessairement recourir pour juger du mérite des fragments d'histoires que nous tenons des autres nations.

§ V.

Les incrédules méconnaissent vainement ces signes de vérité.

La plupart des objections des incrédules contre l'histoire juive regardent moins la personne des auteurs, que la substance même des faits; plusieurs sont des miracles : un philosophe peut-il les croire ou donner son suffrage aux livres qui les rapportent? Ces histoires sacrées, disent-ils, sont des contes arabes, inventés d'abord pour bercer les petits enfants, et qui n'ont aucun rapport à l'essentiel de la loi juive. Ces contes ayant été insérés peu à peu dans le catalogue des livres juifs, devinrent sacrés pour ce peuple et ensuite pour les Chrétiens qui leur succédèrent (2516).

Avant de prononcer despotiquement sur une pareille question, il aurait fallu acquérir un peu plus de capacité. Nous avons fait voir que dans les livres de Moïse tout se tient: qu'il ne rapporte aucun fait qui ne soit intimement lié à l'essentiel de la loi. Si nos critiques avaient daigné consulter les témoignages des historiens profanes par lesquels Josèphe a eu soin de confirmer les principaux faits consignés dans les livres saints, ils auraient vu que cette histoire ne marche pas seule; que le fond était très-connu de l'antiquité ; que les événements les plus remarquables sont attestés par les monuments des anciens peuples (2517). Si ce n'est qu'un recueil de contes ridicules, pourquoi les incrédules sont-ils obligés d'en travestir la narration, d'altérer le texte et les versions, de défigurer les faits, de brouiller les époques, pour donner à cette histoire un air fabuleux? Il n'est pas besoin de se mettre en si grands frais pour réfuter des contes arabes.

Ils ont cru faire un grand reproche aux livres de Moïse, en disant qu'ils sont écrits sans ordre. C'est, disent-ils, un fatras de faits historiques, de lois, de dogmes, d'usages civils, politiques et religieux, compilés sans goût, sans discernement, sans précision. Le *Pentateuque*, dit un de ces docteurs, est un recueil informe d'aventures extravagantes ou atroces, d'ordonnances et de lois politiques, parmi lesquelles on trouve deux ou trois bonnes maximes; tout y est mêlé et confondu (2518).

Nous osons soutenir que cela devait être ainsi. L'histoire sainte, écrite autrement, ne serait plus croyable ; l'ordre dont nous sommes si jaloux dans nos compositions modernes aurait tout détruit. Nous n'insisterons point sur la différence du goût qui a régné dans les différents siècles, sur l'analogie qui doit se trouver entre le ton d'un historien et le degré de civilisation auquel ses lecteurs sont parvenus ; cette observation est trop subtile pour nous. Mais si Moïse avait mis d'un côté la suite des faits, de l'autre les règlements et les lois, ici le dogme et la morale, là les rites et les usages religieux ; quelle force ces morceaux divers pourraient-ils se prêter? Il a fait mieux ; toute la chaîne marche de concert selon l'ordre des temps, et les divers anneaux se tiennent : les faits sont le fondement et la justification des lois; celles-ci seraient absurdes et insensées, si les faits n'étaient pas vrais, et les faits ne seraient pas suffisamment attestés, si les lois ne leur servaient de garants.

Les Juifs étaient donc obligés d'apprendre en même temps leur histoire, leur religion, leur jurisprudence; ils ne pouvaient savoir l'une sans l'autre. On se plaint parmi nous de ce que le citoyen, même instruit, n'a aucune connaissance des lois sur lesquelles sont fondées son état et sa fortune ; de ce qu'il est obligé de s'en rapporter aux jurisconsultes ; de confier aux lumières et à la bonne foi d'autrui ses intérêts les plus chers. Si cette plainte est fondée, les Juifs étaient plus sages ou plus heureux que nous; ils ne pouvaient avoir ni mœurs ni religion sans connaître leurs lois.

Nous verrons dans la suite de l'histoire que les événements qui y sont rapportés ne sont point tels que les incrédules affectent de les peindre; qu'en prodiguant les épithètes injurieuses à ceux qui respectent les livres saints, ils ne font que se rendre méprisables aux yeux des hommes instruits.

Pour éviter la confusion dans une matière qui pourrait nous mener fort loin, nous partagerons l'histoire en différentes époques. Dans le premier article, nous parlerons de la création et de l'antiquité du monde. Dans le second, du déluge universel, de la confusion des langues, de la dispersion des peuples. Le troisième aura pour objet la vocation d'Abraham, la suite de sa vie, l'état de ses descendants jusqu'à la sortie d'Egypte. Nous examinerons dans le quatrième si les Juifs étaient Egyptiens d'origine, quelle a pu être la cause de leur sortie d'Égypte. L'essentiel est de montrer que toutes les parties de cette histoire se soutiennent; que s'il y a un fait qui ne soit pas vrai, tout le reste doit être également faux, non-seulement dans le livre des Juifs, mais dans tous les monuments de l'antiquité profane. Alors nous serions réduits à la philosophie de l'histoire, et il faudrait conclure à tout brûler : mais les incendiaires de bibliothèque ne furent jamais propres à perfectionner les sciences.

(2516) *Bible expliquée*, p. 57.
(2517) V. Grotius, *Vérité de la religion chret.*, l. i, c. 16.

(2518) *Tableau philosophique du genre humain*, page 24.

CHAPITRE IV.

COMMENCEMENT DU MONDE.

ARTICLE PREMIER.

De la création et de l'antiquité du monde.

§ I.

Moïse enseigne clairement la création.

Nous avons prouvé dans la première partie de cet ouvrage que la matière n'a pu exister que par création ; que le monde n'est point éternel ; qu'il porte dans sa constitution physique et morale des marques évidentes d'une durée très-bornée. Selon l'histoire de Moïse, il n'y a pas actuellement plus de six mille ans que le monde existe, et quatre mille quatre cents ans avant nous, il a été noyé dans les eaux d'un déluge universel. Des philosophes mêmes, qui ne soutiennent point l'éternité du monde, jugent néanmoins que ce calcul est trop borné ; que le globe terrestre porte des signes d'une antiquité plus reculée. Ils se fondent encore sur la version des Septante, qui lui attribue près de mille huit cents ans de durée plus que le texte hébreu. D'autres jugent que l'histoire de la création, tracée par Moïse, est absurde et inconcevable : selon quelques-uns, il est fort douteux si les termes dont il se sert signifient la création proprement dite. Examinons toutes ces opinions en commençant par la dernière.

Aucune langue connue n'a un terme consacré uniquement à exprimer la création prise en rigueur ; cette idée ne peut être rendue que par une périphrase. Les verbes qui la désignent en hébreu, en grec, en latin, en français, peuvent avoir un autre sens ; dans l'origine, ils signifient *pousser dehors, produire, enfanter :* saint Augustin l'a remarqué au sujet du latin *creare* (2519). Cela n'est pas étonnant; la création n'est point une des premières idées qui viennent à l'esprit des peuples, et on ne peut la rendre autrement que par un terme sacramentel. Si l'on veut argumenter sur le mot, on prouvera que quand nous disons *Dieu a créé le monde*, nous n'exprimons point en français la création rigoureuse, puisque nous disons aussi *créer une charge*, un office, une rente, une pension. Dans ces façons de parler, créer ne signifie point produire de rien ou opérer par le seul vouloir.

Lorsque Moïse a dit dans le premier verset de la Genèse, *au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*, que voulait-il faire entendre ? D'où tirerons-nous le sens de ses paroles ?

Nous le tirerons, 1° des autres termes dont il s'est servi. *Dieu dit : Que la lumière soit ; et la lumière fut ;* il n'est pas possible de mieux exprimer le pouvoir créateur. Moïse répète les mêmes paroles à l'égard de la plupart des êtres auxquels Dieu donne l'existence, pour nous faire comprendre que la puissance divine opère par le seul vouloir, sans avoir besoin de matière, de sujet ou d'instrument pour produire de nouvelles substances.

2° Des autres écrivains sacrés, qui n'ont point eu d'autre maître que Moïse. Selon le Psalmiste, *Dieu a dit, et tout a été fait ; il a commandé, et tout a été créé* (2520). Judith, dans son cantique, parle de même : *Vous avez dit, Seigneur, et tout a été fait ; vous avez souflé, et tout a été créé* (2521). Le prophète Isaïe n'est pas moins énergique. *Je suis le Seigneur qui ai fait toutes choses ; j'ai fait seul l'immensité des cieux et l'étendue de la terre. Je suis le premier et le dernier* (ou l'Eternel) : *ma main affermit la terre, ma droite a mesuré les cieux ; je les ai appelés, et ils se sont présentés* (2522). La mère des Machabées dit à son fils que Dieu a fait de rien le ciel, la terre, tout ce qu'ils renferment, et la race humaine (2523).

3° Des autres dogmes que Moïse a professés. Il enseigne clairement l'unité, la spiritualité, l'éternité, la toute-puissance de Dieu ; toutes ces vérités se tiennent. Moïse en a senti la connexion ; donc il a cru la création proprement dite. Les philosophes qui ne l'ont point admise ont été forcés, par les conséquences, à supposer que le monde, que les âmes humaines, en sont une portion (2524). Ou il faut montrer les mêmes erreurs dans Moïse, ou il faut avouer que la notion d'un Dieu créateur l'en a préservé.

4° Nulle part il n'a parlé de matière préexistante ou éternelle ; il nomme Dieu *Celui qui est ;* il lui fait dire, *Voilà mon nom pour l'éternité.* Ce titre est exclusif : les philosophes ne se sont pas ainsi exprimés. Celse reproche à Moïse le dogme de la création comme une erreur (2525). Ce n'est donc pas sur un mot isolé que nous le lui attribuons, mais sur la totalité et l'enchaînement de sa doctrine.

Il n'a pas dit que Dieu a *créé la matière ;* qu'importe. *Matière*, dans son origine, exprime du bois ou de la pierre, parce que ce sont les matériaux communs de nos ouvrages. Les philosophes lui ont donné un sens abstrait et général, lui ont fait signifier toute substance étendue et solide : mais Moïse a vécu avant les philosophes.

Il n'a pas dit que l'univers *est fait de rien ;* il ne devait pas le dire, puisque l'univers a une cause ; c'est Dieu qui l'a fait. Moïse a sagement prévenu l'abus de cet axiome prétendu : *rien ne se fait de Rien*

§ II.

Ce dogme n'est point une idée philosophique ou récente.

Nos adversaires se trompent quand ils disent que la création est une idée philosophique ou récente, elle est très-ancienne et très-populaire. Dans l'*Edda* des Islandais,

(2519) *Contra advers. legis et proph.*, l. I, ch. 23, n. 48.
(2520) *Psal.* CXLVIII, 5.
(2521) *Jud.* XVI, 17.
(2522) *Isa.* XLV, 24 ; XLVIII, 12.
(2523) *II Machab.* VII, 28
(2524) *Mém. de l'Acad. des Inscrip.*, t. XLVII, p. 54, 55.
(2525) Dans ORIG., l. I, n. 21

dans les anciens romans, les fées, les enchanteurs, les magiciens, les sorciers, produisent des êtres par un mot, par un coup de baguette, par un souffle, le peuple le croit : n'est-ce pas là créer? Refusera-t-on le même pouvoir à Dieu?

Selon la *Lettre de Thrasibule à Leucippe*, les traditions des Juifs, sur l'origine du monde, sont conformes à celles des Chaldéens (2526). On prétend que plusieurs lettrés chinois, fondés sur leurs livres classiques, ont attribué la naissance du monde et de la matière à la toute-puissance de Dieu (2527); que la création se trouve dans les livres de Zoroastre (2528) et dans les Shasters des Indiens (2529). Avant la naissance de la philosophie chez les Grecs, les poëtes ont dit que le monde était sorti du chaos : chaos, dans l'origine, est le *vide*, le néant, et non la matière. Selon d'habiles critiques, plusieurs philosophes ont dit que toutes choses ont été faites par la parole de Dieu (2530); d'autres expliquent le fragment de Sanchoniathon dans un sens conforme à la doctrine de Moïse (2531). Si tout cela est vrai, l'idée de la création a été répandue depuis l'Islande jusqu'à la Chine, avant et après les philosophes : elle est donc plus ancienne qu'eux.

En attaquant ce dogme primitif, les censeurs de Moïse n'ont fait que copier les sociniens. L'un nous dit que le but de l'écrivain sacré n'a point été de traiter exactement et philosophiquement la question de la création, mais seulement de nous apprendre que le monde n'est pas éternel, qu'en vain les théologiens s'évertuent à prouver, par le commencement de la *Genèse*, que Dieu a tiré du néant la matière même du monde (2532). Il nous paraît que l'on doit juger des intentions d'un écrivain par ses paroles, et non de ses paroles par son intention; nous ne pouvons la connaître que par la manière dont il a parlé : il est absurde de supposer que Moïse n'a pas eu intention de dire ce qu'il a dit en effet. Vainement l'auteur de l'objection ajoute que l'histoire sainte n'a pas été écrite pour nous donner une connaissance exacte de ce qu'il nous est inutile de savoir. Il n'est point inutile de savoir que Dieu a créé le monde; sans ce dogme, l'on ne démontrera jamais invinciblement l'unité et la spiritualité de Dieu. Un dogme qui sape le matérialisme et le polythéisme par la racine, peut-il être indifférent?

Un autre soutient que, pour décider si la création est enseignée par Moïse, il faudrait entendre parfaitement l'hébreu, et même avoir été contemporain de Moïse, pour savoir certainement quel sens il a donné au mot *créa;* que ce terme est trop philosophique pour avoir eu, dans son origine, le sens que nous lui donnons; que ce sens peut avoir changé par trait de temps, qu'il peut être mal rendu dans les versions (2532*).

En suivant cette règle à la lettre, nous ne pouvons être sûrs du sens d'aucun terme, non-seulement de l'hébreu, mais d'aucune langue ancienne; les écrits des anciens auteurs sont autant d'énigmes indéchiffrables, qui ne peuvent rien nous apprendre; il est fort inutile de les lire : un écrivain ne peut être entendu que de ses contemporains. Excellente règle de critique! Ce n'est point sur un terme seul que nous prétendons prendre le sens de Moïse, mais sur plusieurs expressions équivalentes, sur plusieurs autres vérités qu'il enseigne et qui tiennent au dogme de la création, sur la croyance des écrivains postérieurs, qui ne peuvent avoir puisé leur doctrine que dans ses livres. Subtiliser sur un mot, est une mauvaise méthode pour s'instruire de la croyance d'un auteur ou d'une nation. Il est faux que *créer* soit un terme philosophique, l'idée qu'il renferme est répandue d'un bout de l'univers à l'autre, les philosophes l'ont combattue, mais ils n'en sont pas les auteurs.

§ III

Fausse traduction des premiers versets de la Genèse.

Quelques-uns objectent que les Septante ont traduit le premier verset de la *Genèse : Au commencement Dieu fit le ciel et la terre;* ils n'ont donc pas aperçu la création dans le texte. Selon plusieurs commentateurs, il faut traduire : *Lorsque Dieu fit le ciel et la terre, la matière était informe.* Tertullien, plusieurs autres Pères et même quelques théologiens, conviennent que la création se prouve plutôt par le raisonnement que par l'autorité de la Bible. Beausobre ne croit point que ce dogme ait fait partie de l'ancienne théologie des Juifs (2533). Burnet pense que les termes de *création et d'anéantissement*, pris dans le sens philosophique, sont très-modernes, et qu'ils ont été inconnus à toute l'antiquité. Nous attribuons donc mal à propos à Moïse un dogme dont il n'a eu probablement aucune connaissance (2534).

Quand tout cela serait vrai, que prouve l'inexactitude d'une version : l'opinion des commentateurs sociniens, l'opiniâtreté de quelques critiques contre un texte clair et formel, contre un corps de doctrine dont

(2526) *Lett. de Thrasib.*, p. 107.

(2527) *Chou-King*, Disc. prél., p. 45; *Nouv. mém. des missions de Pékin*, p. 129.

(2528) *Zend-Avesta*, tome I, IIe partie, page 83, n. 4.

(2529) *Dissertation sur la religion des Bram.*, p. 55, 76.

(2530) Grotius, l. I, c. 16.

(2531) *Allégories orientales*, pag. 5 et suivantes; *Mémoires de l'Acad. des Inscriptions*, t. LXI, p. 243.

(2532) *Déf. des sentiments des théol. de Hollande*, p. 17.

(2532*) *Lett. à M. de Beaumont*, p. 51; *Tabl. phil. du genre humain*, p. 3.

(2533) *Hist. du manichéisme*, t. I; pag. 178, 206, 218.

(2534) *Syst. de la nat.*, t. I, c. 2, note, p. 26; Telliamed, 5e entretien, p. 245.

tous les articles se tiennent, contre le témoignage constant des auteurs sacrés?

Les Septante ont dit comme Moïse : *Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut.* Voilà la création; s'ils ne l'ont pas vue dans le premier verset, ils l'ont vue dans le troisième, cela nous est fort égal. Ils ont rendu comme la version latine les autres passages que nous avons cités, ils y ont donc enseigné la création.

Il est faux que Tertullien et d'autres Pères aient dit ou insinué que la création ne peut se prouver par l'autorité de la Bible. Nous sommons nos adversaires de citer leurs paroles. C'est par l'autorité de la Bible aussi bien que par le raisonnement, que Tertullien démontrait à Hermogène que la matière n'est pas éternelle.

Beausobre, qui voyait le manichéisme partout, n'a pas voulu voir la création dans Moïse ni dans la théologie juive. Burnet, qui penchait au socianisme, a dit que c'est un dogme nouveau. Que nous importe? Nous prions tous ces savants critiques, sociniens, déistes, athées et autres, de nous dire de quels termes Moïse devait se servir pour les convaincre. Contre l'entêtement de système, aucun texte n'est assez formel.

Un déiste célèbre accuse plusieurs Pères de l'Eglise, saint Justin, Origène, saint Clément d'Alexandrie, de n'avoir point admis la création, et d'avoir cru l'éternité de la matière (2535) : c'est une calomnie.

Saint Justin dit que, « la différence qu'il y a entre le créateur et l'ouvrier consiste en ce que le premier n'a besoin que de sa propre puissance pour produire des êtres, au lieu que le second a besoin de matière pour faire son ouvrage. » Il prouve que si la matière était incréée, Dieu n'aurait point de pouvoir sur elle et qu'il ne pourrait pas en disposer (2536). Dom Marand, dans sa préface sur les ouvrages de saint Justin, a pleinement justifié les expressions de ce Père et celle d'Athénagore dont on a voulu abuser.

Origène, dans son Commentaire sur le premier chapitre de la Genèse, et sur saint Jean, tome I, n° 18, prouve, en termes exprès, que la matière n'est point incréée; chapitre 1, n° 4, il taxe d'impiété l'opinion qui suppose la matière coéternelle à Dieu. Il est vrai qu'Origène a été accusé d'avoir pensé que Dieu a créé la matière de toute éternité; mais les savants éditeurs des ouvrages d'Origène ont fait voir que cette accusation n'est point fondée. Quand elle le serait, on n'en pourrait rien conclure, puisque Origène a constamment soutenu que Dieu est créateur de la matière.

Saint Clément d'Alexandrie, dans son exhortation aux gentils, enseigne que « la *seule* volonté de Dieu est la création du monde; qu'il a tout fait *seul*, parce qu'il est seul vrai Dieu; que sa volonté seule opère, et que l'effet suit son *seul* vouloir. » Cette attention à répéter le mot *seul* fait assez comprendre qu'il n'a pas pensé que Dieu eût besoin de matière pour agir.

Quel est donc le fondement du reproche que l'on fait à ces écrivains respectables? C'est que saint Justin, dans l'endroit cité, et saint Clément, dans le cinquième livre des *Stromates*, rapportent le sentiment d'Héraclite sans l'improuver. Mais ils rapportent de même cent autres absurdités des philosophes, sans les réfuter. Héraclite, selon saint Clément, ne soutenait pas seulement l'éternité de la matière, mais l'éternité du monde. Conclurons-nous que ce Père a cru l'éternité du monde, parce qu'il n'a point argumenté contre Héraclite? Pour réfuter les visions des anciens philosophes, c'était assez de les rassembler et de les comparer : elles se détruisent mutuellement.

Cette discussion aurait peut-être été mieux placée dans le chap. 5, où nous examinerons quelle a été la doctrine de Moïse; mais comme l'article de la création appartient à l'histoire aussi bien qu'au dogme, il était bon de l'éclaircir d'abord.

Moïse ne se contente point d'enseigner la création, il donne pour monument de ce fait l'usage de compter les jours par sept : *Dieu bénit le septième jour, et le sanctifia, parce qu'il cessa ce jour-là de faire de nouveaux ouvrages* (2537). Cet usage était observé par les nations dont Moïse était environné, et plusieurs anciens auteurs en ont parlé.

Certains critiques ont mieux aimé rapporter la *semaine* au cours de la lune qu'à la création; d'autres l'ont attribuée aux sept planètes.

Il nous paraît qu'un auteur aussi ancien et aussi bien instruit que Moïse est plus en état que nos littérateurs modernes de rendre raison d'un usage qui date de la création. Quatre semaines de sept jours ne répondent point exactement au cours de la lune; le nom des planètes donné aux jours suppose l'usage plus ancien de diviser ainsi le temps. On a connu la semaine avant les planètes.

Un savant académicien a très-bien prouvé que la coutume de chômer et de sanctifier le septième jour était particulière aux Juifs (2538); mais il n'a pas nié que la *semaine* ne fût connue de tous les peuples. Noé observa sept jours avant de sortir de l'arche (2539); les noces de Jacob durèrent sept jours (2540), ses funérailles de même (2541); l'usage de compter ainsi était donc familier aux patriarches. Quoiqu'il ne soit pas dit expressément qu'ils fêtaient le septième, Moïse l'insinue, en attribuant cette institution au

(2535) *Lett. à M. de Beaumont*, p. 50.

(3536) S. JUSTIN, *Exhortation aux Grecs*, n. 22 et 33.

(2537) *Gen.* II, 3.

(2538) *Mémoires de l'Acad. des Inscript.*, in-12, tome V, p. 50.

(2539) *Gen.* VIII, 10, 12.

(2540) *Gen.* XXIX, 27.

(2541) *Gen.* L, 10.

au Créateur. Elle fut peut-être suivie moins exactement pendant l'esclavage des Hébreux en Égypte : voilà pourquoi il fallut en renouveler la loi dans le désert, en mémoire de la création (2542).

§ IV.

Première objection : Moïse admet plusieurs dieux. — Deuxième objection : Le ciel et la terre, *expression ridicule.*

Par un commentaire sur la *Genèse*, semblable à celui que le P. Hardoin fait sur l'*Énéide*, les incrédules font tomber Moïse dans plusieurs erreurs : Julien, Celse, les manichéens leur ont fourni de riches matériaux (2543).

Première objection. Le premier verset de la *Genèse* porte : *Du commencement, les dieux fit le Ciel et la Terre :* voilà une matière préexistante, et plusieurs dieux clairement désignés : c'est une imitation de la cosmogonie des Phéniciens (2544).

Réponse. Il y a, *au commencement*, et non *du commencement ;* la préposition *bh* n'a jamais signifié *de*, et *Rseuth* n'a jamais exprimé la matière. *Elohim*, quoique pluriel, est joint à un verbe singulier : il ne désigne donc pas plusieurs dieux. D'autres termes hébreux, malgré la terminaison du pluriel, n'expriment qu'un seul objet; *Chaïm* la vie : *Maïm*, l'eau ; *Phanim*, la face ; *Schammaïm*, le ciel ; *Adonim*, Seigneur; *Bahalim*, un faux dieu. Souvent les Hébreux disent *Jehovah Elohim*, le Dieu qui est ; titre incommunicable qu'ils n'ont jamais donné à plusieurs êtres. Le pluriel se met pour augmenter la signification, et alors il équivaut au superlatif : *Elohim* est le *Très-Haut*. Moïse fait ainsi parler Dieu lui-même : *Sachez que je suis le seul Dieu et qu'il n'y en a point d'autre que moi* (2545). Et Isaïe : *J'ai fait seul l'immensité des cieux, et par moi seul j'ai formé l'étendue de la terre* (2546). Les Phéniciens ont-ils jamais fait une pareille profession de foi ?

Si on veut examiner leur cosmogonie dans le fragment de Sanchoniathon, l'on verra qu'il n'y est question ni d'un Dieu, ni de plusieurs dieux pour faire le monde, et qu'elle est aussi absurde que la théogonie d'Hésiode.

Le philosophe même qui a tant de fois répété cette objection, fait ailleurs réparation d'honneur à Moïse. « Nous savons, dit-il, que Dieu, parlant aux Juifs, daigna se proportionner à leur intelligence, et s'abaissa à parler leur langage. Personne ne l'aurait certainement entendu s'il avait dit : *Au commencement, j'ai imprimé à la matière une force centripète et une force centrifuge, qui furent les deux principes de l'arrangement de l'univers*, etc. (2547), »

Deuxième objection. Dire que Dieu a créé le ciel et la terre, est une expression ridicule. La terre n'est qu'un point en comparaison du ciel ; c'est comme si l'on disait que Dieu a créé les montagnes et un grain de sable. Mais cette idée si ancienne et si fausse, que Dieu a créé le ciel pour la terre, a toujours prévalu chez les peuples ignorants, tels qu'étaient les Juifs.

Réponse. Le P. Hardouin fait des observations de même goût sur les expressions de Virgile. En dépit des philosophes, tous les peuples savants ou ignorants disent encore *le ciel et la terre*, pour exprimer l'univers. Il ne sert de rien à l'homme de connaître l'immensité du ciel et le système du monde; mais il lui est très-utile de savoir qu'en le créant, Dieu a pourvu aux besoins des habitants de la terre : cette réflexion nous rend reconnaissants et religieux.

§ V.

Troisième objection : Moïse admet la matière éternelle. — Quatrième et cinquième objection : Sur la lumière.

Troisième objection. La terre, selon Moïse, était *tohu bohu*. Ce terme signifie chaos, désordre, ou la matière informe : sans doute Moïse a cru la matière éternelle comme les Phéniciens et toute l'antiquité (2548).

Réponse. Il est absurde de supposer que Moïse, après avoir dit que Dieu a créé le ciel et la terre, prenne celle-ci pour la matière éternelle, et se contredise en deux lignes. *Tohu bohu* est, à la vérité, synonyme au *chaos* des Grecs; mais *chaos* signifie vide ou profondeur, et non désordre ou matière informe. Moïse donne à entendre que la terre, environnée des eaux, ne présentait dans toute sa surface qu'un abîme profond de ténèbres. Il est faux que toute l'antiquité ait cru la matière éternelle; nous avons prouvé le contraire, et il n'est pas sûr que telle ait été l'opinion des Phéniciens. Moïse était né en Égypte, et non en Phénicie ; il a écrit et il est mort dans le désert sans avoir fréquenté les Phéniciens. Les trois premiers versets de la *Genèse* expriment distinctement la création des quatre éléments.

Quatrième objection. Ces mots, *Dieu dit, que la lumière soit, et la lumière fut*, ne sont point un trait d'éloquence sublime, quoiqu'en ait pensé le rhéteur Longin; mais le passage du psaume 148, *Il a dit, et tout a été fait*, est vraiment sublime, parce qu'il fait une grande image qui frappe l'esprit et l'enlève.

Réponse. Au jugement du P. Hardouin, le portrait du jeune Marcellus, dans le sixième

(2542) *Exod.* XVI, 23, et XX, 11. V. l'*Hist. de l'astron. anc.*, l. III, § 3, p. 62 ; *Eclairc.*, l. V, § 17, p. 508.

(2543) *V.* ORIG., *contre Celse*, l. IV, n. 36 ; l. V, n. 51 et suiv. S. CYRILLE, *contre Julien*, l. II, p. 49, 58 ; l. III, p. 96 ; l. IV, p. 146 ; S. AUG., *De Genesi contra manichæos ; L. contra adversarium legis et prophet.*, etc.

(2544) *Bible expliq.*, p. 1 ; *Dictionn. philosoph.* et *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Genèse ; Tabl. du genre humain*, etc.

(2545) *Deut.* XXXII, 39.

(2546) *Isa.* XLV, 24.

(2547) *Homélie sur l'interprét. de l'Ancien Testament.*

(2548) JULIEN, dans S. CYRILLE, l. II, p. 49 ; l. III, p. 96 ; *Bible expl.*, p. 1.

livre de l'*Enéide*, loin d'être sublime, n'a pas le sens commun. Celse, de son côté, jugeait que ces mots *fiat lux*, exprimaient un désir, il semble, dit-il, que Dieu demande la lumière à un autre (2549). Mais nous en appelons au sentiment de tout lecteur sensé, pour savoir qui a raison, le rhéteur Longin, ou les censeurs de Moïse. Par une autre bizarrerie, notre philosophe soutient que ce passage du Koran touchant le déluge : « Dieu dit : Terre, engloutis tes eaux ; ciel, puise les ondes que tu as versées; le ciel et la terre obéirent,» est vraiment sublime (2550). Ce n'est qu'une imitation des paroles de Moïse.

Cinquième objection. Une opinion fort ancienne, est que la lumière ne vient pas du soleil ; que c'est un fluide distingué de cet astre, et qui en reçoit seulement l'impulsion. Moïse s'est conformé à cette erreur populaire, puisqu'il place la création de la lumière quatre jours avant celle du soleil. On ne peut pas concevoir qu'il y ait eu un matin et un soir avant qu'il y eût un soleil (2551).

Réponse. S'il y a ici une erreur, elle n'est certainement pas populaire; c'est une vieille opinion philosophique soutenue par Empédocle, et renouvelée par Descartes. Puisque l'hébreu signifie le feu aussi bien que la lumière, pour qu'il y ait eu un matin et un soir, il suffit que Dieu ait créé d'abord un feu ou un corps lumineux quelconque qui ait fait sa révolution autour de la terre, ou autour duquel la terre ait tourné. C'est ce que l'on a répondu aux manichéens (2552).

§ VI.

Sixième objection : Cieux solides. — Septième objection : Etoiles fixes.

Sixième objection. Moïse nomme le ciel *firmament*, il le regardait comme une voûte solide qui supportait le réservoir des eaux, qui avait des portes, des écluses, des cataractes : telle était l'astronomie juive.

Réponse. Faussetés puériles : 1° l'hébreu *Dkuâ* rendu dans nos versions par *firmament*, signifie *étendue :* comme il désigne aussi le sol de la terre et son étendue, base et fondement, quelques traducteurs l'ont pris dans ce dernier sens. Qu'en résulte-t-il contre le texte? Les eaux qui sont sous l'étendue des cieux; sont les mers et les rivières; celles qui sont au-dessus sont les eaux réduites en vapeurs et suspendues dans l'atmosphère. 2° Les Juifs croyaient si peu les cieux solides, qu'un des amis de Job, qui avait avancé ce paradoxe, est réfuté dans le chapitre suivant : *Qui est cet homme*, dit le Seigneur, *qui prononce des sentences en discourant comme un ignorant* (2553)? 3° Les cataractes du Nil et celles du fleuve Saint-Laurent, ne sont certainement ni des portes, ni des écluses : *arbth*, *cataractes*, sont des chutes d'eau, rien de plus. En parlant du déluge, il est dit que les chutes d'eau du ciel furent lâchées, ou que les pluies tombèrent avec impétuosité sur la terre : qu'y a-t-il de ridicule dans cette expression? Mais l'auteur veut enseigner l'hébreu à Moïse, comme le P. Hardouin veut apprendre le latin à Virgile.

Septième objection. Selon Moïse, Dieu fit deux grands luminaires : l'un pour présider au jour, l'autre pour présider à la nuit, et les étoiles. Il ne savait pas que la lune n'éclaire que par une lumière empruntée ou réfléchie; il parle des étoiles comme d'une bagatelle, quoiqu'elles soient autant de soleils, dont chacun a des mondes roulants autour de lui (2554).

Réponse. L'auteur, sans doute, a vu ces mondes ; bientôt il nous dira ce qui s'y passe, et il nous est fort important de le savoir. Ce n'est pas Moïse, c'est Lucrèce, après son maître Epicure, qui a douté si la lune a une lumière propre, ou seulement une lumière réfléchie. Pour Moïse, il a eu de bonnes raisons de parler sans emphase des étoiles et des autres astres : tout le monde sait qu'une admiration stupide pour la marche et l'éclat de ces globes lumineux, a été l'origine du polythéisme et de l'idolâtrie chez la plupart des nations. Plus sensé que les philosophes, Moïse ne fait envisager les astres que comme des flambeaux destinés par le Créateur à l'usage de l'homme.

§ VII.

Huitième objection : Terre immobile. — Neuvième objection : Faisons l'homme.

Huitième objection. Les Hébreux, comme les autres nations, croyaient la terre fixe et immobile ; plus longue d'orient en occident que du midi au nord. Dans cette opinion, il était impossible qu'il y eût des antipodes, aussi plusieurs Pères de l'Eglise les ont niés (2555).

Réponse. Cependant les Hébreux désignent souvent la terre par le mot *Thbl*, le globe. Dans le livre de *Job*, il est dit que Dieu a étendu les aquilons sur le vide, et qu'il a suspendu la terre *sur le rien* (2556). Selon le psaume XVIII, ỳ 7, le soleil part d'un point du ciel et fait sa révolution ou son circuit d'un bout à l'autre. Comme cette révolution se fait en ligne spirale, Job la compare aux replis tortueux d'un serpent (2557). Peu importait aux Hébreux de savoir que c'est la terre qui tourne, et non le soleil. Quant aux Pères de l'Eglise, ils n'étaient pas obligés d'être meilleurs physiciens qu'Epicure et Lucrèce, philosophes

(2549) Dans ORIGÈNE, l. V, n. 51.
(2550) *Essai sur l'hist. génér.*, tome I, ch. 6, page 90.
(2551) CELSE, dans ORIGÈNE, l. V, n. 60; *Bible expliq.*, p. 1.
(2552) S. AUG., l. I *De Genes. contra manich.*, c. 14.
(2553) *Job* XXXVII, 18; XXXVIII, 1.
(2554) *Dict. phil.*, art. *Genèse; Quest. sur l'Enc.*, etc.
(2555) *Dict. phil.*, art. *Ciel des anciens; Questions sur l'Encyclopédie*, article *Figure de la Terre*, etc.
(2556) *Job* XXVI, 7.
(2557) *Job* XXVI, 11.

tant exaltés par les modernes : or, Lucrèce a aussi nié les antipodes (2558).

Neuvième objection. Dieu dit : *Faisons l'homme à notre image :* il les créa mâle et femelle. On ne fait des images que des corps ; il est donc clair que Moïse suppose plusieurs dieux, qu'il les croit corporels, et de différent sexe. On ne sait d'ailleurs s'il veut dire que l'homme avait d'abord les deux sexes, ou s'il entend que Dieu fit Adam et Eve le même jour ; cependant il ne parle de la formation de la femme que longtemps après.

Réponse. Admirons la sagacité de notre commentateur. *Il créa*, signifie plusieurs dieux. *Il les créa*, on ne sait si c'est Adam seul, quoique *les* signifie au moins deux individus. *Il les créa mâle et femelle*, il s'ensuit donc qu'Adam était mâle et femelle, avait les deux sexes. On ne fait des images que des corps : comme Adam était un corps sans âme, s'il est l'image de Dieu, il faut que Dieu soit un corps. Puisqu'Adam était mâle et femelle, Dieu a aussi les deux sexes. Moïse prévient dans le chapitre premier ce qu'il dira de la formation de la femme dans le chapitre second ; comment deviner ce qu'il veut dire? Il parle clairement d'un Dieu unique, pur esprit, présent partout ; n'importe : si l'espèce humaine ressemble à Dieu, il faut qu'il y ait plusieurs dieux de différents sexes. De pareilles inepties valaient-elles la peine d'être copiées d'après les manichéens (2559) ?

§ VIII.

Dixième objection : Dieu se repose.

Dixième objection. Dieu se reposa le septième jour. Les Phéniciens, les Chaldéens, les Indiens, les Perses disaient que Dieu avait fait le monde en six temps : ils étaient plus anciens que les Juifs ; donc c'est d'eux que Moïse a emprunté cette croyance (2560).

Réponse. Ajoutons que les anciens Chinois ont aussi connu la *semaine*, ou l'usage de compter les jours par sept ; qu'on l'a retrouvé chez les Péruviens et chez les anciens peuples du Nord (2561). Il n'y a pas d'apparence que Moïse les ait tous consultés, pour apprendre cette coutume ; elle est aussi ancienne que le monde, et c'est un monument incontestable de la création.

A propos des jeux anniversaires célébrés à l'honneur d'Anchise, le P. Hardouin observe que les anniversaires pour les morts sont un usage des Chrétiens et non des païens ; que c'est sûrement un Chrétien qui a fait l'*Enéide*. Celse est scandalisé de ce que Moïse a partagé la création en six jours, et suppose que Dieu a eu besoin de se reposer le septième, comme s'il avait été fatigué (2562).

Voilà les arguments triomphants sur lesquels les incrédules concluent que Moïse n'est point l'auteur de la *Genèse*, que c'est un Juif imposteur qui l'a forgée sous les rois (2563), ou que c'est Esdras qui l'a composée après la captivité (2564). Mais cent contradictions et autant d'absurdités ne font pas peur à nos adversaires, elles ne dégoûtent point leurs disciples : lorsque Moïse enseigne des vérités inconnues aux autres nations, l'on a recours à leurs erreurs ou à leur silence pour le réfuter ; quand il s'accorde avec elles, ce n'est plus qu'un plagiaire qui écrit ce qu'elles lui ont appris.

§ IX.

Onzième objection : Quatre fleuves du paradis.

Onzième objection. Moïse dit que le paradis terrestre était arrosé par le Phison, par le Géhon qui entoure l'Ethiopie, par le Tigre et par l'Euphrate. Selon cette topographie, le paradis terrestre contenait près du tiers de l'Asie et de l'Afrique. L'Euphrate et le Tigre ont leurs sources à plus de soixante lieues l'un de l'autre, dans des montagnes horribles ; le fleuve qui borde l'Ethiopie, et qui ne peut être que le Nil ou le Niger, coule à plus de sept cents lieues des sources du Tigre et de l'Euphrate : si le Phison est le Phase, il est assez étonnant de mettre au même endroit la source d'un fleuve de Scythie, et celle d'un fleuve d'Afrique. Il est difficile qu'Adam ait pu cultiver un jardin de sept à huit cents lieues de long. Celui d'Eden est visiblement pris des jardins d'Eden, à Saana dans l'Arabie heureuse (2565).

Réponse. Le P. Hardouin reproche aussi à Virgile plusieurs erreurs de géographie. Mais notre censeur a-t-il prouvé que le Phison est le Phase, que le Géhon est le Nil ou le Niger, que la terre de Chus est l'Ethiopie, que les sources de ces fleuves étaient dans le paradis terrestre? Cela n'est pas dans le texte.

L'opinion qui paraît la plus probable, est que le paradis terrestre était situé dans le lieu où le Tigre et l'Euphrate sont réunis en un seul lit, à dix-huit ou vingt lieues de leur embouchure dans le golfe Persique. La terre de Chus est le Chusistan, et non l'Ethiopie ; le Phison et le Géhon étaient deux branches de ces mêmes fleuves, qui, après s'être réunis, se séparaient de nouveau avant de tomber dans la mer.

Comme la face de la terre a changé dans cette partie de l'Asie, par le déluge, par les débordements des fleuves, par les travaux des hommes, elle ne peut pas être la même depuis six mille ans : la narration de Moïse peut laisser des doutes, mais elle ne renferme ni absurdités ni contradictions.

Outre le canton *d'Eden* dans l'Arabie heureuse, il y a au moins trois ou quatre

(2558) L. I, 10-56.
(2559) L. I *De Genesi contra manich.*, c. 17.
(2560) *Bible expl.*, p. 15.
(2561) *Hist. du Calend.*, p. 81, 82.
(2562) *V.* encore S. Aug., *De Genesi contra manich.*, l. I.
(2563) *Dict. phil.*, art. *Moïse.*
(2564) *Exam. imp.*, c. 4.
(2565) *Bible expl.*, p. 6 et 7.

contrees de l'Asie, nommées *Eden*, lieu délicieux : il n'a donc pas été nécessaire que Moïse allât chercher des jardins situés à quatre cents lieues de sa demeure, pour décrire le Paradis terrestre.

§ X.

Douzième objection : Chute d'Adam.—Treizième objection : Caïn craint d'être tué.

Douzième objection. Après la chute d'Adam et d'Eve, Dieu leur fit des tuniques de peau : il exerça donc le métier de tailleur. Dieu ajoute : *Voilà Adam qui est devenu comme l'un de nous, connaissant le bien et le mal.* Il faut renoncer au sens commun, pour ne pas convenir que les Juifs admirent d'abord plusieurs dieux. Il est dit que Dieu plaça devant le jardin de volupté un chérubin avec un glaive tournoyant et enflammé, pour garder l'arbre de vie : *Chérub* signifie un bœuf; un bœuf armé d'un sabre enflammé fait une étrange figure à une porte (2566).

Réponse. Ceci est encore un lambeau de manichéisme (2567). 1° Le texte porte que Dieu donna à nos premiers parents des peaux d'animaux pour se couvrir, au lieu des feuilles de figuier dont ils s'étaient servis pour cacher leur nudité. 2° Le paraphraste chaldéen a traduit : *Voilà Adam qui est le seul au monde connaissant le bien et le mal.* 3° *Cherub* peut très-bien signifier une nuée épaisse, mêlée de tourbillons de flammes aiguës ; ainsi l'ont entendu plusieurs interprètes (2568). Qu'y a-t-il à reprendre dans toute cette narration ?

Treizième objection. Caïn, coupable du meurtre d'Abel, craint d'être tué par le premier qui le rencontrera : Dieu, pour le rassurer, lui imprime une marque, afin que personne ne soit tenté de lui ôter la vie (2569). Il bâtit une ville. Moïse suppose donc que le monde était déjà peuplé ; qu'Adam n'est donc pas le premier homme, ou qu'il n'est pas le seul que Dieu ait créé (2570).

Réponse. On lit dans le texte : *Tout ce qui me rencontrera me tuera.* Caïn craignait donc d'être tué par un animal, ou par quelque autre accident. Nous ignorons s'il n'était pas déjà fort âgé, quel était pour lors le nombre des enfants ou petits-enfants d'Adam, si Abel lui-même n'en avait pas laissé, si Caïn n'avait pas à redouter la vengeance d'un de ses neveux. Le mot de *ville*, dans l'origine, ne désigne qu'une habitation fixe, un terrain environné d'une clôture : Caïn en fit une pour lui et pour ses enfants ; et il ne s'ensuit rien.

§ XI.

Quatorzième objection : Enfants de Dieu ou des dieux.— Quinzième objection : Longue vie des patriarches.

Quatorzième objection. Il est dit que les dieux, *Elohim*, voyant que les filles des hommes étaient belles, prirent pour épouses celles qu'ils choisirent (2571) : chez tous les peuples on a imaginé que les dieux étaient venus faire des enfants à des filles, l'on suppose ici qu'ils engendrèrent les géants ; c'est une autre fable (2572).

Réponse, L'auteur falsifie le texte ; il y a, *les enfants des Elohim* ; selon la paraphrase chaldaïque, *les enfants des grands*, ou des puissants de la terre. Sans disserter sur les géants, il suffit d'observer que le mot *bhphljm* ne signifie pas seulement des hommes d'une haute stature, mais des hommes forts, hardis, violents ; Moïse l'entend ainsi. *Tels sont*, dit-il, *les hommes fameux qui ont été puissants sur la terre.*

Quinzième objection. Moïse nous apprend que la vie des hommes, avant le déluge, était beaucoup plus longue que dans les âges suivants ; selon lui, quelques patriarches ont vécu plus de neuf cents ans. Cependant il est vraisemblable que toutes les races humaines ont joui d'une vie à peu près aussi courte que la nôtre, comme les animaux, les arbres, et toutes les productions de la nature ont toujours eu la même durée (2573).

Réponse. Savons-nous d'abord si avant le déluge la vie des animaux et des arbres était aussi courte qu'elle l'est aujourd'hui ? La longue vie des premiers hommes est attestée par l'histoire profane, aussi bien que par les livres saints. Pour appuyer le témoignage de Moïse, Josèphe cite Manéthon, Jérôme l'Egyptien, Moschus, Hestiæus, Bérose, Hésiode, Hécatée, Acusilas, Hellanicus, Ephore, Nicolas de Damas : voilà des témoins de toutes les nations (2574). Josèphe ne les a point allégués à faux ; nous retrouvons dans Hésiode le passage auquel il fait allusion (2575). Mais la *Philosophie de l'histoire* juge que des conjectures et des vraisemblances prétendues doivent prévaloir à tous les monuments ; il est bien plus aisé de deviner, que de s'instruire.

Parmi la foule d'objections qu'elle nous oppose, y en a-t-il une seule qui ait l'ombre de solidité ? Cependant elles sont pompeusement étalées dans tous les livres philosophiques. La *Philosophie de l'histoire*, le *Traité de la tolérance*, les *Questions de Zapata*, l'*Examen* de milord Bolingbroke, le *Dictionnaire philosophique*, les *Questions sur l'Encyclopédie*, la *Raison par alphabeth*, la *Bible enfin expliquée*, le *Christianisme dévoilé*, les *Lettres à Eugénie*, l'*Esprit du judaïsme*, l'*Examen des apologistes de la religion chrétienne*, etc., etc., sont des archives immortelles qui les transmettront à la postérité

(2566) *Dict. phil.*, art. *Genèse*, etc.
(2567) L. II *De Genesi contra Manich.*, c. 21, 22, 23.
(2568) V. la *Synopse des critiques*, *Gen.*, ch. III, v. 24.
(2569) *Gen.* IV, 14.
(2570) *Analyse de la religion chrét.*, p. 4.
(2571) *Gen.* VI, 2.
(2572) *Dict. phil.*, art. *Genèse.*
(2573) *Phil. de l'hist*, c. 2, p. 8.
(2574) *Antiq. Jud.*, l. I, c. 3.
(2575) *Opera et dies*, ŷ 108.

§ XII.

Ancienneté du monde.

Une question qui paraît plus difficile à résoudre, est de savoir si le monde est plus ancien que Moïse ne le suppose. Selon le texte hébreu, il ne s'est écoulé qu'environ six mille ans depuis la création jusqu'à nous : l'an du monde 1656, le globe a été submergé et renouvelé par un déluge universel. La version grecque des Septante augmente la durée du monde de dix-huit-cent-soixante ans plus que le texte hébreu : le *Pentateuque* samaritain ne s'accorde avec aucun des deux. Dans le fond, cette question ne peut intéresser que la curiosité; aucun système de chronologie n'est un article de foi.

La date du déluge est celle qu'il importe le plus de constater. Selon l'Hébreu, il est arrivé deux mille trois cents quarante-huit ans avant Jésus-Christ; selon les Septante, trois mille six cent dix-sept : voilà près de treize cents ans de différence. Il faut de deux choses l'une, ou que les Juifs aient abrégé, de propos délibéré, le calcul du texte hébreu, sans que l'on puisse en deviner le motif, ou que les Septante, aient allongé le leur pour se conformer à la chronologie des autres nations : chacune de ces hypothèses a eu des partisans; ni l'une ni l'autre n'est exempte de difficultés.

Plusieurs savants, persuadés que les annales des Chinois, des Chaldéens, des Egyptiens, des Grecs, méritaient attention, et pouvaient se concilier avec l'histoire sainte, en adoptant le calcul des Septante, l'ont préféré par ce motif, et ont suspecté l'intégrité du texte hébreu (2576). Selon d'autres, il est plus probable que les traducteurs grecs, pour se conformer à l'opinion des Egyptiens, ont allongé le calcul de la Bible, qu'il ne l'est que les Juifs aient corrompu tous les exemplaires de leur texte : conséquemment ces critiques ont décrédité tant qu'ils ont pu la version des Septante. Quelques-uns enfin se sont attachés au *Pentateuque* samaritain, et en ont vanté la fidélité aux dépens de l'hébreu et du grec. Il eût été mieux d'éviter ces divers excès, et de se borner aux preuves directes et positives, sans en venir à des accusations odieuses.

Le savant auteur de l'histoire de l'astronomie ancienne a prouvé, qu'eu égard aux différentes méthodes selon lesquelles les divers peuples ont calculé le temps, toutes leurs chronologies s'accordent, et ne diffèrent que de quelques années sur les deux époques les plus mémorables; savoir, la création et le déluge universel; que toutes se réunissent encore à supposer la même durée depuis le commencement du monde jusqu'à l'ère chrétienne, en suivant le calcul des Septante. « Chez tous les anciens peuples, dit-il, du moins chez tous ceux qui ont été jaloux de conserver les traditions, on retrouve l'intervalle de la création au déluge exprimé d'une manière assez exacte et assez uniforme ; la durée du monde jusqu'à notre ère, s'y trouve également à peu près la même (2577). »

C'est plus qu'il n'en faut pour nous tranquilliser : nous n'avons pas besoin d'entrer dans l'examen des différentes hypothèses imaginées par les savants, pour parvenir à une conciliation parfaite, encore moins de répondre à toutes les objections des incrédules, sur la discordance et la multitude de ces hypothèses, sur les causes de la variété qui se trouve entre l'hébreu, le samaritain et le grec des Septante, sur les prétentions de quelques nations orientales à une antiquité prodigieuse. L'érudition que quelques-uns de nos adversaires ont étalée sur ce point, est en pure perte (2578); elle ne peut servir qu'à éblouir les ignorants.

D'ailleurs, que le monde ait duré deux mille ans plus ou moins, cela ne change rien ni au fond de l'histoire sainte, ni à la tradition des dogmes révélés, ni à la certitude des preuves de la révélation : il est donc absurde d'attacher une si grande importance aux difficultés de chronologie.

§ XIII.

Observations physiques très-peu certaines.

C'est surtout par des observations de physique et d'histoire naturelle, que plusieurs philosophes ont voulu prouver l'antiquité du monde : elles se réduisent principalement à trois chefs , savoir, le déplacement de la mer, la multitude et l'antiquité des volcans, les fossiles que l'on trouve dans les entrailles de la terre. Avant d'écouter les réflexions de nos savants dissertateurs, faisons aussi les nôtres.

Quand il serait prouvé qu'il y a dans la nature des phénomènes que nous avons peine à concilier avec les monuments de l'histoire, s'ensuivrait-il de là que celle-ci ne mérite aucune croyance? Il y a des faits dont nous sommes témoins, et que nous ne pouvons ni expliquer ni concevoir : faut-il nous défier pour cela du témoignage de nos sens? La nature nous est très-peu connue, tous les jours nous y découvrons des choses qui nous étonnent; c'est qu'étant l'ouvrage de Dieu, elle annonce le caractère de son auteur, qui est l'infini. Avec des lumières aussi bornées, avons-nous bonne grâce de rejeter ce qui nous paraît opposé à nos idées? Plusieurs faits rapportés par les anciens historiens, et qui paraissaient fabuleux, se sont trouvés vrais par de nouvelles expériences : est-il surprenant que l'étude de la nature nous offre aussi des phénomènes qu'il est difficile d'accorder avec le témoignage des siècles passés?

Il y a du moins un fait certain : c'est que

(2576) *L'Antiquité des temps*, rétablie par Dom Pezron, *Mém. de l'Acad. des inscript.*, in-12, tome XXIX.

(2577) *Hist. de l'astr. anc.*, l. 1, § 6; *Eclairc.*, l. 1, § 11 et s.

(2578) *Analyse de la religion chrétienne*, page 89; *Questions sur l'Encyclop.*, article *Histoire*, pag. 21, 22.

mieux nous apprenons à connaître l'histoire ancienne, plus nous y trouvons de nouvelles preuves de la vérité de celle de Moïse : il est donc à présumer aussi que mieux la nature sera connue, plus nous serons convaincus que ce législateur célèbre a été bien instruit. C'est ce que pense M. de Luc, l'un des plus habiles observateurs qui aient écrit de nos jours sur la physique. Voyez ses *Lettres sur l'histoire de la terre et de l'homme*, que nous avons déjà citées plusieurs fois.

Nos connaissances historiques et géographiques sur le pays même que nous habitons, ne remontent pas à deux mille ans ; Jules-César est le premier auteur existant qui en ait parlé dans quelque détail, et il ne nous en a donné que de très-faibles notions. Que de révolutions physiques et morales sont arrivées dans les Gaules depuis cette époque! Leur sol n'est plus le même : si César nous en avait donné une carte géographique exacte, nous aurions peine à nous y reconnaître. Les savants éprouvent une difficulté extrême à concilier ce que César et les historiens postérieurs en ont écrit. Que dis-je! Si un français, mort depuis trois cents ans, revenait au monde, il serait étranger dans sa patrie. Il verrait de nouvelles villes bâties, et d'anciennes détruites, des bourgs agrandis, d'autres réduits presque à rien, des villes dont le sol est changé, et qui, placées autrefois sur la cime ou le penchant d'une montagne, sont actuellement situées au pied. Il trouverait le cours de plusieurs rivières, détourné; des terres cultivées où il y avait des forêts, et au contraire de hautes futaies dans des lieux où l'on moissonnait de son temps, des marais desséchés et devenus fertiles, des lacs formés par l'éboulement des terres, etc. Si le travail des hommes peut rendre méconnaissable la surface de la terre, que ne doit-on pas attendre des révolutions de la nature? S'il en arrive de si considérables pendant trois cents ans, combien ne doit-on pas en voir pendant quarante siècles? A entendre nos philosophes, il semble que le déluge soit arrivé depuis trois jours. Mais écoutons leurs dissertations.

§ XIV.

Prétendu déplacement de la mer.

Première observation. La mer perd continuellement du terrain dans les différentes parties du monde, et peut-être regagne-t-elle en certains climats ce qu'elle laisse à sec en d'autres contrées. On se convainc tous les jours que le fond de la mer Baltique diminue; les savants du Nord disputent pour savoir si c'est l'eau qui se change en terre, ou si les nouvelles couches qui s'accumulent sous l'eau sont des terres apportées d'ailleurs. On voit encore les vestiges d'un canal par lequel la mer Baltique communiquait autrefois à la mer Glaciale, mais qui s'est comblé par la succession des temps. La nature du sol qui sépare le golfe Persique d'avec la mer Caspienne, fait juger que ces deux mers formaient autrefois un même bassin. Il y a beaucoup d'apparence que la mer Rouge communiquait à la Méditerranée, dont elle est actuellement séparée par l'isthme de Suez. Ces changements arrivés sur le globe sont plus anciens que nos connaissances historiques. La mer s'est retirée, et a laissé à découvert beaucoup de terrain sur les côtes de l'Egypte, de l'Italie, de la Provence : les lagunes de Venise seraient bientôt remplies, si l'on n'avait soin de les curer souvent. Il paraît que l'Amérique était encore couverte des eaux, il n'y a pas un grand nombre de siècles, et qu'elle n'est pas habitée depuis fort longtemps. Enfin, la multitude des corps marins dont notre hémisphère est rempli, prouve invinciblement qu'il a été autrefois sous les eaux de l'Océan.

La mer a certainement un mouvement d'orient en occident, qui lui est imprimé par celui qui pousse la terre d'occident en orient, mouvement plus violent sous l'équateur, où le globe plus élevé roule un cercle plus grand, une zone plus agitée : il est évident que ce mouvement seul doit insensiblement déplacer la mer dans la succession des siècles (2579).

Réponse. Avant d'assigner la cause d'un phénomène, il faudrait commencer par le constater : nos philosophes font le contraire ; ils forgent d'abord une hypothèse, et pour la faire valoir, ils accumulent des faits qui la détruisent. Pendant qu'ils soutiennent que la mer a couvert successivement toutes les parties du globe, Telliamed s'évertue à prouver que ce déplacement de la mer est impossible ; que les eaux ont couvert d'abord le globe entier; qu'elles ont diminué et diminuent dans tous les lieux du monde par l'évaporation.

Nous osons soutenir que le mouvement prétendu de la mer d'orient en occident, capable de placer successivement son lit sur les différentes parties du globe est faux, impossible, contraire à toutes les lois du mouvement.

1° L'atmosphère qui environne la terre a son mouvement comme elle d'occident en orient, et suit la même direction ; cela est démontré par la chute perpendiculaire d'un corps grave qui tomberait de l'atmosphère. Or, de deux fluides dont le globe est environné, savoir, l'eau et l'air, il est impossible que le fluide inférieur soit emporté par un mouvement contraire à celui des deux couches entre lesquelles il est renfermé. Jamais on n'assignera une cause générale capable d'imprimer à la mer un mouvement contraire à celui de la terre et à celui de l'atmosphère. Si la différence de densité et de pesanteur entre la terre et l'eau suffisait pour donner à la mer un mouvement op-

(2579) *Hist. des établiss. des Europ. dans les deux Indes*, tome IV, l. x, pag. 2 et suiv., *Recherches philosoph. sur les Américains*, tome II, lettre 3, etc.

posé à celui de la terre, il suffirait, à plus forte raison, pour imprimer la même direction au mouvement de l'atmosphère, qui est plus légère et moins dense que l'eau.

2° Lorsque l'on donne un mouvement violent de rotation à un globe solide, légèrement plongé dans l'eau, les parties d'eau qu'il entraîne sont emportées dans la même direction que le globe, et non dans un sens opposé. En vertu de la force centrifuge, les gouttes d'eau s'échappent par la tangente, mais toujours dans la direction que leur imprime le mouvement du globe, et non dans la direction contraire. Donc, si l'eau qui couvre la terre n'était pas comprimée et retenue par l'atmosphère, elle s'échapperait par la tangente, mais d'occident en orient, selon la direction du mouvement de la terre, et non autrement.

3° Si l'on met une liqueur quelconque dans un globe de verre creux, et que l'on donne à celui-ci un mouvement circulaire violent, en vertu de la force centrifuge, la liqueur suit le mouvement du globe, et non un mouvement opposé. A la vérité, si ce mouvement était fort lent, la liqueur, par la force centripète, occuperait toujours la partie inférieure du globe : pour qu'elle en suive le mouvement, il faut qu'il soit assez violent pour faire céder la force centripète à la force centrifuge. Dira-t-on que le mouvement de la terre n'est pas assez violent pour opérer cet effet? Il est d'une vitesse presque inconcevable. Dans ce mouvement, l'eau ne s'écarte point du centre de gravité, puisque le mouvement se fait sur le centre. Il est impossible que, par un mouvement contraire à celui de la terre, l'eau tende à s'écarter de la ligne dirigée vers le centre de gravité. Donc le mouvement prétendu de la mer d'orient en occident serait contraire à la force centripète, aussi bien qu'à la force centrifuge. Donc il n'y a aucune cause générale qui puisse le lui imprimer; une cause particulière ne suffit point, et il faudrait encore nous l'indiquer. Donc cette hypothèse est contraire à toutes les lois connues du mouvement. Les physiciens rêvent, lorsqu'ils veulent en tirer des inductions, et en estimer les effets.

§ XV.

Fausseté du mouvement qu'on lui attribue.

4° Pour nous convaincre que ce mouvement imaginaire de la mer d'orient en occident lui fait changer de lit, il faudrait prouver, par des faits certains, que l'Océan s'éloigne constamment des côtes occidentales de l'Angleterre, de la France, de l'Espagne, de l'Afrique, des Indes, de l'Amérique; qu'au contraire il mine et envahit peu à peu les côtes orientales de la Tartarie, de la Chine, des Indes, de l'Afrique, de l'Amérique; que les effets de ce déplacement sont encore plus visibles sous l'équateur que vers les pôles. Une cause universelle, constante, uniforme, doit agir de même sur tout le globe. Cela est-il constaté? Rien moins. On nous cite des atterrissements qui se sont faits, et qui se font près de l'embouchure des grands fleuves, du Nil, du Pô, du Rhône, sur la Méditerranée et non sur l'Océan, la diminution de la mer Baltique, etc. Quelle relation y a-t-il entre ces faits et le mouvement de la mer d'orient en occident?

Si l'on excepte *Portus Iccius*, comblé par les sables depuis Jules-César, les ports de nos côtes occidentales sont toujours les mêmes; celui d'Ambleteuse, fréquenté par les Romains, n'est point à sec; ceux de Boulogne et Brest, marqués sur les tables de Peutinger, ne se sont ni comblés ni éloignés. Depuis quinze cents ans, on ne peut pas prouver que la profondeur du bassin de Brest ait diminué d'un pouce. Cadix, déjà connu et fréquenté par les Phéniciens, n'a pas vu dessécher son port par la retraite de l'Océan, quoique Telliamed veuille nous persuader qu'il s'est éloigné.

Est-ce par un mouvement d'orient en occident que l'Océan fait des efforts continuels pour engloutir la Hollande, qu'il a percé le détroit de Gibraltar, qu'il a fait sortir de son sein l'Amérique? Il a fallu pour cela un mouvement opposé.

Loin de nous faire voir les ravages de l'Océan sur les côtes orientales du nouveau monde, du moins sous l'équateur, on observe que les fleuves de ces côtes ont formé des atterrissements à leur embouchure, tout comme ceux qui tombent dans la Méditerranée. Où sont donc les conquêtes de l'Océan de ce côté-là? Mais comme l'Ecriture sainte nous apprend que Dieu a donné des bornes à la mer, il était de l'honneur de la philosophie de contredire cette vérité, d'affirmer que « l'Océan n'eut jamais de bornes insurmontables, et que, disposant du globe au gré de son inconstance, il en a changé cent fois la constitution, soit intérieure, soit extérieure (2580). »

5° Un autre philosophe conjecture que la mer a un mouvement violent du sud au nord, parce que tous les grands caps s'avancent vers le sud, et que la plupart des golfes sont tournés vers le nord (2581). Voilà donc le mouvement de la mer, d'orient en occident, croisé par un mouvement du sud au nord. Cela nous paraît prouver que cet élément se meut vers tous les points de la circonférence du globe; c'est l'effet naturel du flux et du reflux : mais ce mouvement n'a jamais tendu à déplacer la mer.

Si ce mouvement du sud au nord était réel, les eaux du golfe Persique, loin de s'éloigner de la mer Caspienne, auraient continué de s'y porter, et la mer Rouge ferait des efforts continuels pour se joindre à la Méditerranée; au contraire, elle a reculé vers le midi depuis le siècle de Moïse (2582).

(2580) *Hist. des étab. dans les deux Indes*, t. IV. etc., *ibid.*

(2581) *Rech. philos. sur les Américains*, t. II, p. 325.

(2582) V. NIEBUHR, *Voyage d'Arabie.*

L'emplacement des mers dépend du gissement et de l'excavation des terres, et celles-ci sont hautes ou basses, selon que Dieu les a faites.

Supposera-t-on, comme quelques autres physiciens, que la mer diminue partout, qu'elle perd du terrain de tous côtés par l'évaporation? L'on ne pourra en tirer aucune induction en faveur de l'antiquité du monde. Il s'ensuivra seulement qu'au temps du déluge il y avait plus d'eau et moins de terre habitable qu'aujourd'hui : cette supposition nous sera plus favorable qu'à nos adversaires.

L'histoire sainte paraît nous donner lieu de croire qu'immédiatement après le déluge, le golfe Persique et la mer Caspienne, la mer Rouge et la Méditerranée étaient séparées comme elles le sont aujourd'hui : leur prétendue jonction dans des temps plus reculés choque toute vraisemblance. Les montagnes, placées entre les deux premières, n'ont jamais pu être naturellement couvertes par les eaux de la mer. S'il avait été possible de percer l'isthme de Suès pour joindre les deux autres mers, cet ouvrage, tenté plusieurs fois, aurait été exécuté. M. de Buffon pense que cette jonction serait dangereuse, parce que le niveau de la mer Rouge est plus élevé que celui de la Méditerranée (2583) : c'est probablement ce qui a fait abandonner ce projet. Nous parlerons des coquillages et des corps marins dans l'article du déluge.

M. de Luc, dans ses *Lettres sur l'histoire de la terre et de l'homme*, prouve la fausseté du prétendu mouvement de la mer, d'orient en occident (2584), de la diminution de ses eaux, et de leur retraite insensible (2585). Il réfute par des faits incontestables les conjectures de Telliamed et de M. de Buffon sur ces divers objets (2586) ; il fait voir que si la mer avait été ainsi déplacée successivement, il aurait fallu que l'axe de la terre changeât, fait qui n'est prouvé par aucun phénomène (2587).

§ XVI.

Anciens volcans.

Seconde observation. L'on voit par toute la terre des marques certaines d'anciens volcans; on en a découvert plusieurs bouches dans les montagnes d'Auvergne : le sol y est couvert de pierres formées par ébullition; elles sont noires, légères comme la pierre-ponce, et nagent sur l'eau. Quelques-uns des volcans les plus connus brûlent depuis un temps prodigieux. Après une éruption de l'Etna, il faut deux mille ans pour amasser sur la lave une légère couche de terre : or, près de cette montagne on a percé au travers de sept laves, placées les unes sur les autres, et dont la plupart sont couvertes d'un lit épais de très-bon terreau ; il a donc fallu quatorze mille ans pour former ces sept couches (2588).

Le Vésuve porte des marques d'une antiquité supérieure à celle qu'on lui attribue : puisque le pavé d'Herculanum et les fondements des édifices sont faits de lave, il est clair que le Vésuve avait déjà fait des éruptions avant que cette ville fût bâtie ; or, elle l'a été au moins mille trois cent trente ans avant notre ère.

Le marbre noir d'Egypte n'est autre chose que de la lave ; on le voit en examinant la table Isiaque et la statue de Memnon ; comme il est aussi sonore que du métal, il n'était pas difficile de faire rendre un son à cette statue au lever du soleil. Il faut donc qu'il y ait eu un volcan près de Thèbes; mais il était si ancien, que la mémoire ne s'en est pas conservée.

Nous ne voyons à présent des volcans que dans les îles et sur les bords de la mer : il est donc probable que l'eau de la mer, et l'huile qu'elle charie, sont un ingrédient nécessaire pour allumer les volcans. Puisque le mont Ararat a jeté autrefois des flammes, selon le témoignage de Tournefort, puisqu'il y a eu des volcans en Auvergne et sur les bords du Rhin, il faut que la mer ait baigné autrefois le pied de ces montagnes, qui se trouvent à présent dans l'intérieur des terres (2589).

Réponse. Cette conséquence n'est pas démonstrative. On peut faire un volcan artificiel, sans y mêler de l'eau de la mer. Quand elle serait nécessaire pour les volcans allumés par la nature, il s'ensuivrait que le mont Ararat, les montagnes d'Auvergne, et celles de Westphalie n'ont vomi des flammes qu'immédiatement après le déluge, lorsque les matières renfermées dans leur sein eurent été détrempées par les eaux de la mer, que depuis le dessèchement elles ne se sont plus rallumées.

Lorsque l'Etna fit ses premières éruptions, le sommet de la montagne et ses flancs étaient couverts d'une couche de terre très-épaisse ; ces terres, ébranlées par la commotion, se sont éboulées, et ont recouvert très-promptement les lits de lave. Aujourd'hui que cette terre est à peu près épuisée, les éboulements ne peuvent plus avoir lieu; la lave ne peut être recouverte que par des terres apportées par le vent, ou par des lavages : la lenteur avec laquelle cette opération se fait à présent, ne conclut rien pour le passé.

Herculanum subsistait, il y a dix-sept cents ans; aujourd'hui, il est à cent douze pieds sous terre : pour arriver à cette profondeur, il faut percer plusieurs couches

(2583) *Histoire naturelle*, tome I, in-12, page 150.
(2584) Tome I, p. 395.
(2585) T. V, p. 105, 389, etc.
(2586) T. II, p. 269 et s.
(2587) T. V, p. 619, etc.

(2588) *Voyage en Sicile et à Malte*, par Bridone, t. I, p. 144; *Voyages en différ. pays de l'Europe*, t. II, p. 320.
(2589) *Recherch. sur les Américains*, tome II, lettre 3.

de lave, séparées par de petites couches de terre végétale. Que prouve ce phénomène (2590)?

Quand le Vésuve aurait vomi de la lave mille trois cent trente ans avant notre ère, il y avait déjà mille ans que le déluge était passé. De même, quand la table Isiaque et la statue de Memnon seraient de lave, elles n'ont pu être faites que sous des rois de Thèbes déjà puissants, par conséquent, depuis l'an 2500 du monde : jusqu'alors, l'Egypte avait été partagée en petites souverainetés (2591); il s'était déjà écoulé plus de huit cents ans depuis le déluge. Quelques philosophes pensent que le porphyre d'Egypte est l'ouvrage de la mer, parce qu'il est pétri de pointes d'oursins, pendant que les autres jugent que le marbre noir a été fabriqué par les volcans. Nous présumons du moins que le feu et l'eau n'ont pas travaillé en même temps dans les carrières de l'Egypte.

L'auteur de l'*Introduction à l'histoire naturelle de l'Espagne,* qui paraît bon physicien, a reconnu au milieu des pétrifications et des volcans les plus anciens, qu'en cinq ou six mille ans, il y a plus de temps qu'il n'en faut pour produire de pareils phénomènes, et d'autres plus considérables. Celui des *Recherches sur les Américains*, convient que l'on ne connaît aucun monument d'industrie humaine, antérieur au déluge (2592) : on découvrira encore moins de phénomènes naturels capables d'en détruire la réalité ou l'époque.

Au contraire, de toutes les observations de M. de Luc, il résulte que le globe terrestre ne porte aucune marque d'une très-haute antiquité, et que l'état actuel de la surface de la terre n'est pas plus ancien que l'histoire sainte ne le suppose.

§ XVII.

Forêts enterrées et réduites en charbon.

Troisième observation. L'on a trouvé en Angleterre et en Hollande des forêts enterrées à une profondeur considérable. Il paraît que les mines de charbon d'Angleterre, du Bourbonnais, et autres, viennent de forêts embrasées par des volcans ou par d'autres accidents. Les corps marins que l'on déterre dans ces mines et dans des carrières très-profondes, n'ont point leurs semblables dans les mers qui nous avoisinent; on n'en retrouve les modèles qu'à deux ou trois mille lieues de nos côtes. Les bancs immenses de coquillages, qui sont en Touraine et ailleurs, ne peuvent y avoir été déposés que pendant un séjour très-long de la mer (2593). Toutes ces révolutions n'ont pu arriver sur le globe, pendant le court espace de temps que l'on suppose écoulé depuis le déluge jusqu'à nous.

Réponse. Les arbres que l'on déterre à une profondeur considérable, prouvent sans doute qu'il y a eu un bouleversement des terres dans le canton où ils se trouvent; la difficulté est d'en constater la date : souvent elle est beaucoup moins ancienne qu'il ne paraît. Voici les réflexions que fait sur ce sujet l'auteur des *Recherches philosophiques sur les Américains.*

« Pourquoi veut-on attribuer aux vicissitudes générales de notre planète, ce que des accidents particuliers ont pu produire? C'est l'inondation de la Chersonèse Cimbrique, arrivée, selon le calcul de Picard, l'an 340 de notre ère vulgaire, qui a noyé et enterré les forêts de la Frise, et formé tous les marais qui sont depuis Schelling jusqu'à Bentheim. Les arbres fossiles qu'on exploite en Angleterre dans la province de Lancastre, ont aussi passé longtemps pour des monuments diluviens : mais par l'examen qu'en ont fait quelques naturalistes, on a reconnu que la racine de ces arbres avait été coupée à coups de hache; ce qui, joint aux médailles de Jules-César, qu'on y a trouvées à la profondeur de dix-huit pieds, a suffi pour déterminer à peu près la date de leur dégradation; puisqu'il est très-probable que ce sont les Romains qui ont éclairci ces bois pour en chasser les sauvages Bretons, qui s'y cachaient lorsqu'ils avaient été battus dans les plaines. Tant il est vrai que toute l'Europe, si l'on en excepte la seule Italie, n'était encore qu'une immense forêt, il y a dix-huit cents ans (2594)! » Les conjectures des physiciens sur l'antiquité d'un phénomène, sont donc très-sujettes à caution. M. de Luc prouve qu'il n'a pas fallu un grand nombre de siècles pour former le sol de la Hollande; tome V, p. 334 et suivantes.

Il est faux que les mines de charbon de terre soient dans leur origine des forêts consumées par le feu. L'on découvrit en France, il y a quelques années, une forêt réduite en charbon sous terre; ce charbon était très-différent du charbon fossile; personne n'y fut trompé. M. de Buffon nous apprend que le charbon de terre, la houille, le jais, sont des matières qui appartiennent à l'argile (2595) : ce ne sont donc pas les effets d'un volcan. On connaît plusieurs espèces de pierre inflammable; mais leur nature est très-différente du charbon de bois. M. de Luc pense que le charbon de terre est de la tourbe durcie.

Puisque les coquillages et autres corps marins, que l'on trouve dans la terre et dans la pierre, n'ont point leurs analogues dans les mers ni sur les côtes qui nous avoisinent, il faut donc que ces productions, propres à des climats très-éloignés, aient été transportées dans nos terres par

(2590) V. les *Lettres* de M. DE LUC, tome II, page 487.

(2591) *Chronologie égyptienne*, tome I, table, p. 167.

(2592) *Rech. sur les Américains*, tome II, page 349.

(2593) TELLIAMED, *Philosoph. de l'hist.*, ch. 1; *Hist. des établ. des Europ.*, tome IV, l. x, pag. 2 et suiv.

(2594) *Rech. philos. sur les Amér.*, t. II, lettre 3, p. 330.

(2595) *Hist. nat.*, t. I, in-12.

une inondation subite, par un mouvement très-violent des eaux de la mer, tel qu'il a dû arriver pendant le déluge, comme l'observe M. de Luc. Il est singulier que l'on nous donne pour preuve d'un séjour habituel de la mer sur notre continent, un phénomène qui n'a pas pu être produit par ce séjour habituel. Mais c'est la manière ordinaire de nos adversaires; en s'obstinant à rejeter le déluge universel, ils le prouvent par leurs observations mêmes; nous en serons convaincus dans l'article suivant.

ARTICLE II.

Du déluge universel, de la confusion des langues, de la dispersion des peuples.

§ I.

Le déluge n'a pu arriver par des causes naturelles.

De tous les faits que nous lisons dans l'histoire sainte, il n'en est aucun qui paraisse plus incroyable aux philosophes que le déluge universel. Moïse raconte que Dieu, pour punir les crimes des premiers hommes, voulut en détruire la race; que Noé, par ses vertus, trouva grâce devant lui. Dieu commanda à Noé de bâtir une arche, dans laquelle il pût se renfermer lui et sa famille, avec une quantité d'animaux, suffisante pour en conserver l'espèce, et y rassembler des aliments pour les nourrir. Dès qu'il y fut entré, Dieu fit pleuvoir pendant quarante jours et quarante nuits, fit sortir de leur lit les eaux de la mer, et en couvrit tout le globe. Moïse ajoute, que les eaux montèrent de quinze coudées plus haut que le sommet des montagnes; que tous les hommes et les animaux périrent à la réserve de ceux qui étaient dans l'arche (2596).

Il est impossible d'expliquer ce phénomène avec toutes ses circonstances, par des causes naturelles; c'est un miracle que Dieu seul a pu opérer : les incrédules font tous leurs efforts pour démontrer qu'il est impossible. Ils disent que pour submerger ainsi toute la terre, il faudrait vingt fois plus d'eau qu'il n'y en a dans les mers; que les lois de la gravitation s'y opposent; qu'une arche n'a pas pu suffire pour enfermer tous les animaux, encore moins pour réunir les provisions nécessaires à leur nourriture pendant dix mois : qu'il eût fallu les rassembler des quatre parties du monde, etc.

Mais ces savants critiques ne s'accordent pas mieux sur cette question que sur toutes les autres : les uns nient ce que les autres prouvent; ceux-ci croient possible ce que ceux-là jugent absurde. Tous soutiennent qu'il est évident par l'inspection du sol de la terre, par les coquillages et les corps marins fossiles ou pétrifiés qui se trouvent dans toutes les parties du monde, que la mer a couvert autrefois de ses flots toutes les régions habitées aujourd'hui, qu'elle les a submergées successivement (2597). Quelques-uns pensent que la plupart des usages de l'antiquité, sont autant de monuments de la révolution arrivée sur notre globe par le déluge; que le souvenir s'en est conservé chez toutes les nations (2598). L'auteur des *Recherches philosophiques sur les Américains*, semble regarder le déluge universel comme indubitable (2599). Un philosophe célèbre, après avoir soutenu autrefois que es coquilles ne sont pas venues de si loin, que ce sont des fossiles produits dans la terre, que l'Océan n'a jamais quitté son lit (2600), a changé d'opinion. Il soutient ailleurs, que les lits de coquilles que l'on a découverts de tous côtés, sont une preuve incontestable que la mer les a déposés peu à peu sur des terrains qui étaient autrefois les rivages de l'Océan (2601). Il avait d'abord plaisanté sur ce système, il y est revenu pour attaquer le déluge. M. de Luc prouve, par plusieurs observations nouvelles, que la mer a couvert autrefois le sol que nous habitons, qu'elle s'en est retirée, non peu à peu et par un mouvement progressif, mais par la révolution subite qui s'est faite sur le globe pendant le déluge. (Tome V, pages 120, 389, 648, etc.)

§ II.

Il a été connu chez toutes les nations.

Josèphe, Eusèbe, Alexandre Polyhistor, le Syncelle, rapportent, d'après Bérose et Abydène, la tradition des Assyriens et des Chaldéens sur le déluge : elle s'accorde parfaitement avec la narration de Moïse. Abydène nomme *Xisuthrus*, le patriarche qui fut sauvé du déluge avec sa famille, dans une arche construite à ce dessein, en vertu d'un ordre du ciel. Il n'a point oublié la circonstance des oiseaux lâchés après le déluge, pour savoir si la terre était desséchée, ni le sacrifice offert par Noé ou Xisuthrus au sortir de l'arche. On croirait que cet historien a copié Moïse, s'il n'avait mêlé les idées du polythéisme et quelques circonstances fabuleuses dans son récit (2602). Josèphe cite encore les Antiquités phéniciennes de Jérôme l'Egyptien, Mnaséas et Nicolas de Damas (2603). La tradition de l'arche arrêtée sur le mont Ararat en Arménie, est demeurée constante chez les peuples des environs.

La croyance d'un déluge universel n'était pas moins établie chez les Egyptiens. Quel-

(2596) *Gen.* VI, VII et VIII.

(2597) TELLIAMED, *Hist. natur.*, tome I, *Théorie de la terre; Dictionn. philosoph.*, art. *Inondation; Hist. des établissem. des Europ.*, tome IV, livre X, p. 2.

(2598) *L'Antiquité dév. par ses usages; Encyclop.*, art. *Déluge.*

(2599) *Rech. phil.*, t. I, p. 101, c. 2, lett. 3, p. 349.

(2600) *Mél. de phil.*, t. I, p. 55; *Diss. sur les changements du globe.*

(2601) *Phil. de l'hist.*, c. 1; *Dict. phil.*, art. *Inondation.*

(2602) SYNCELLE, pag. 30 et s.; S. CYRILLE, *contre Julien*, l. I; EUSÈBE, *Préparation évang.*, l. IX, ch. 11 et 12.

(2603) *Antiq. Jud.*, l. I, c. 3.

ques-uns de leurs philosophes dirent à Solon, qui les interrogeait sur leur antiquité, ces paroles remarquables : « Après certains périodes de temps, une inondation envoyée du ciel change la face de la terre ; le genre humain a péri plusieurs fois de différentes manières, voilà pourquoi la nouvelle race des hommes manque de monuments et de connaissance des temps passés (2604).

On trouve la même opinion chez les Syriens. Dans un ancien temple de Junon, ils montraient la bouche d'une caverne profonde, par laquelle ils prétendaient que les eaux du déluge s'étaient écoulées. Lucien, qui l'avait vue, dit que, selon la tradition des Grecs, la première race des hommes avait été détruite par un déluge ; que Deucalion avec sa famille avait été sauvé par le secours d'une arche, dans laquelle il était entré avec ses enfants et avec différentes espèces d'animaux (2605.) Le nom de *Deucalion*, que les Grecs donnaient à ce personnage, prouve qu'ils n'avaient point emprunté cette narration des livres de Moïse, non plus que les Chaldéens.

Le déluge arrivé sous Yao, est célèbre dans l'histoire chinoise : il y est dit que les eaux couvraient les collines de toutes parts, surpassaient les montagnes, et paraissaient aller jusqu'au ciel (2606). Quoique le *Chou-King* place ce déluge sous Yao, il paraît, par d'autres livres, que les Chinois n'en connaissaient pas l'époque certaine (2607), non plus que celle du règne d'Yao. Nous ne prétendons pas assurer que les Chinois aient regardé ce déluge comme universel, ils n'en avaient qu'une notion confuse; mais un déluge qui couvre les montagnes ne peut pas être borné à un seul pays.

Selon les livres des Indiens, la première race des hommes a été exterminée par un déluge (2608).

Enfin, on nous apprend que chez les sauvages des îles Antilles, il s'était conservé un souvenir confus d'anciennes inondations qui avaient changé la face de cette partie du monde (2609).

Il est donc certain que les Chinois, les Indiens, les Assyriens, les Chaldéens, les Phéniciens, les Egyptiens, que l'on regarde comme les plus anciens peuples du monde, ont eu, aussi bien que les Juifs, une notion plus ou moins claire d'un déluge qui a fait périr la race des hommes : les Grecs, plus modernes, ont reçu cette tradition des Orientaux. Cependant un philosophe assure, du ton le plus ferme, que les déluges de Deucalion et d'Ogygès, en Grèce, *regardés comme universels*, sont totalement ignorés dans l'Asie orientale (2610). Un autre dit que l'histoire du déluge n'est appuyée que sur l'autorité de Moïse, n'est connue que d'un seul peuple dans un coin de la terre (2611). Celse jugeait que l'histoire du déluge, faite par Moïse, était une altération de celle des Aloïdes (2612) : il paraît que c'est tout le contraire.

§ III.

Vainement les incrédules méconnaissent cette tradition.

Comment cette tradition s'est-elle répandue d'un bout de l'univers à l'autre? Ce n'est point par l'inspection du sol de la terre, ni par l'examen des différentes couches dont elle est composée ; aucun des auteurs anciens n'a fait usage de cette preuve, et les traditions conservées par les historiens remontent plus haut que la naissance de la philosophie. C'est donc par une chaîne de témoignages que les peuples ont connu cet événement, et c'est ainsi que Moïse l'a su lui-même. Mais comme il touchait de plus près à l'origine des choses, qu'il y tenait par une suite non interrompue de patriarches qui avaient vécu très-longtemps, il a su en détail ce que les autres n'ont retenu qu'en gros; son histoire est plus circonstanciée, plus exacte, plus certaine que la leur.

L'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie* prétend qu'il n'est resté aucun monument d'un déluge chez aucune nation du monde (2613). Si, par *monuments*, l'on entend des vestiges, ils sont répandus sur toute la face de la terre ; nous le verrons ci-après. Si l'on veut parler des monuments par écrit, les Chinois, les Indiens, les Egyptiens, les Syriens, les Chaldéens en ont conservé.

Il dit que le déluge dont parle Bérose ne s'étendit que vers le Pont-Euxin : c'est une imposture ; Bérose n'en fixe point l'étendue. Il dit que celui dont il est fait mention dans les *Métamorphoses* d'Ovide ne s'étend qu'à la Méditerranée : nouvelle supercherie de sa part. Il dit que saint Augustin avoue expressément que le déluge universel fut ignoré de toute l'antiquité : mensonge formel. Saint Augustin observe seulement qu'il n'est connu ni dans l'histoire grecque, ni dans l'histoire romaine : *Nec Græca nec Latina novit historia ;* mais ce Père savait très-bien que la tradition en était constante chez les Orientaux.

Ce même auteur se réfute dans la *Bible expliquée* (2614) ; il dit que les Juifs avaient emprunté leurs idées grossières sur le déluge, des Syriens, des Chaldéens et des Egyptiens. Comment les Juifs ont-ils pu faire cet emprunt, si ces peuples eux-mêmes n'en ont point eu connaissance ?

Il trouve fort étrange que Sanchoniathon n'ait parlé ni d'Adam, ni de Noé, ni de Moïse :

(2604) PLATON, dans le *Timée*.
(2605) LUCIEN, *De Dea Syria*.
(2606) *Chou-King*, p. 8 et 9.
(2607) *Ibid.*, Discours préliminaire, chap. 6 et 12.
(2608) *Ezour-Védam*, t. II, p. 206.
(2609) *Hist. des établiss. des Eur.*, t. IV, l. IV, l. X, p. 4.
(2610) *Dict. phil.*, art. *Genèse*.
(2611) BOLINGBR., *Œuvr.*, t. III, p. 224 ; TELLIAMED, p. 107.
(2612) Dans ORIG., l. IV, n. 21 et 41.
(2613) *Quest. sur l'Encyclop.*, art. *Ignorance*, *Samothrace*.
(2614) *Bible expl.*, p. 23.

s'il en avait fait mention, dit-il, Eusèbe n'aurait pas manqué d'en tirer avantage (2615). Dans un autre endroit il avoue que nous ne pouvons décider si Sanchoniathon a parlé ou non du déluge arrivé sous *Xisuthrus*, vu qu'Eusèbe, qui n'a rapporté que quelques fragments de cet ancien historien, n'avait aucun intérêt à rapporter l'histoire du vaisseau et des pigeons; mais Bérose, continue-t-il, la raconte. Eusèbe a-t-il eu plus d'intérêt d'insister sur ce que Sanchoniathon a pu dire de Moïse, que sur ce qu'il a pu raconter de Noé et du déluge? Selon Porphyre, cet historien phénicien avait fait l'histoire des Juifs : il ne lui était pas possible de la faire sans nommer Moïse. Notre philosophe parle de tout et n'est instruit de rien.

§ IV.

L'irruption de l'Océan dans la Méditerranée n'a pu produire cet effet.

Nos adversaires diront sans doute, que les déluges dont parlent les différentes nations, sont des déluges particuliers, qui n'ont rien de commun, et qui ont eu des causes différentes. Celui dont les Chinois et les Indiens font mention, a pu être produit par le mouvement de la mer, d'orient en occident; celui qui submergea la Chaldée, par une irruption du golfe Persique dans les terres. Lorsque l'Océan brisa la barrière qui le séparait de la Méditerranée, et perça le détroit de Gibraltar, les eaux refluèrent avec impétuosité sur l'Egypte, sur la Palestine, sur la Syrie, sur l'Asie-Mineure, sur la Grèce : voilà le déluge dont la mémoire s'est conservée dans ces diverses contrées. Il n'y a aucune preuve que tous soient arrivés en même temps, soient un seul et même déluge universel. L'effroi que causèrent ces différentes inondations, en a fait exagérer les circonstances.

On ne nous accusera pas de dissimuler les difficultés, puisque nous suggérons aux incrédules des expédients auxquels ils n'avaient pas pensé : mais ils n'en tireront pas grand avantage.

1° Nous avons fait voir que le mouvement prétendu de la mer, d'orient en occident, n'est prouvé par aucun fait décisif, par aucun phénomène constant et uniforme. C'est une vaine hypothèse, contraire aux lois physiques, imaginée par les philosophes, plutôt pour contredire les livres saints, que pour répandre aucun jour sur la constitution du globe; elle n'y peut servir de rien ; les faits mêmes que nous discutons, servent à en démontrer la fausseté.

Ce mouvement, selon eux, est successif, les effets en sont presque imperceptibles ; il faut des milliers de siècles pour déplacer la mer de son lit habituel : ici on nous parle d'un mouvement brusque, impétueux, inattendu, qui a submergé tout à coup le vaste continent de la Chine et des Indes, comme il a détaché, dit-on, les îles Antilles du continent de l'Amérique. Mais si un mouvement d'orient en occident a noyé cette immense portion de notre globe, il a fallu un autre mouvement contraire pour la mettre à sec; car enfin la Chine et les Indes sont à découvert, et habitées depuis plusieurs milliers d'années. Nous demandons pourquoi la même cause physique, qui avait poussé l'Océan sur les terres, ne l'y a pas maintenu, et quelle autre cause physique l'a fait reculer vers l'Orient. Si c'est l'Océan qui a détaché les Antilles du continent de l'Amérique, il est demeuré en possession du terrain qu'il a submergé : il aurait donc continué de même à couvrir la Chine et les Indes.

Que la mer se répande sur un terrain bas, qui est presque de niveau avec elle, comme elle a fait sur la Frise, on peut le concevoir ; mais la partie septentrionale des Indes, et la partie occidentale de la Chine, sont les lieux du globe les plus élevés; cela est clair par les cours des fleuves. Il faudrait une secousse générale du globe, pour que le lit de l'Océan pût s'établir sur cette partie du monde.

2° Pour porter les eaux du golfe Persique sur la Chaldée et l'Assyrie, il faudrait un mouvement du midi au nord : nous voudrions connaître la cause physique qui a pu le produire. Les montagnes placées au nord de la Chaldée, sont encore une des parties les plus élevées de l'Asie, puisque les fleuves qui en sortent se rendent, les uns dans le golfe Persique, les autres dans la mer Caspienne, les autres dans le Pont-Euxin. C'est comme si l'on disait que les eaux du golfe de Venise ont noyé autrefois le mont Saint-Gothard.

3° Il est impossible que l'Océan, lancé dans la Méditerranée par un canal aussi serré que le détroit de Gibraltar, y ait porté assez d'eau pour submerger les pays qui en sont à huit cents lieues. Ce canal ne suffit pas seulement pour rendre sensible dans la Méditerranée le flux de l'Océan. Quand la Basse-Egypte aurait été submergée, la Haute du moins était à couvert ; quand la mer aurait inondé la Palestine, la Syrie montagneuse et la chaîne du Liban n'avaient rien à craindre.

Pour opérer cette inondation par les eaux de la Méditerranée, il fallait un mouvement de la mer, d'occident en orient, contraire par conséquent à celui que supposent nos philosophes. Ici leur physique est encore déconcertée ; une supposition sert à détruire l'autre.

4° Le déluge dont parlent les Chaldéens, les Syriens, les Phéniciens, les Grecs, aussi bien que Moïse, n'a pas été imprévu, puisqu'ils supposent tous qu'une famille en a été préservée avec les animaux, par le moyen d'une arche. La physique n'a donc rien à voir à cet événement : ou il n'y a jamais eu de déluge, ou il a été surnaturel.

En un mot, nous ne pouvons choisir qu'entre deux hypothèses : celle des philosophes, qui supposent que l'Océan a couvert

(2615) *Questions sur l'Encyclop.*, article *Samothrace.*

successivement toutes les parties du globe, y a formé les montagnes, les a remplies de coquillages et de corps marins, et en a répandu sur les deux hémisphères à une profondeur considérable; ou celle du déluge universel attesté par les livres saints et par l'histoire des plus anciens peuples (2616). Nous avons prouvé que la première est non-seulement dénuée de fondements, mais inconcevable, impossible, incapable d'expliquer les phénomènes (2617), et nous le montrerons encore : donc nous sommes forcés de nous en tenir à la seconde quoique surnaturelle et miraculeuse.

§ V.

Il est prouvé par l'inspection du globe.

L'état actuel du globe nous oblige encore à l'admettre. Partout où l'on a découvert des vallons étroits, bordés de part et d'autre par des rochers ou des hauteurs escarpées qui forment des angles saillants et rentrants, et qui donnent à ces vallons la figure du cours d'une rivière, les naturalistes ont conclu que ces profondeurs avaient été creusées par les eaux. Ainsi, par l'inspection seule du canal de Constantinople, M. de Tournefort a jugé que ce canal a été formé par une éruption violente des eaux du Pont-Euxin dans la Méditerranée. Selon la tradition ancienne de la Grèce, le fleuve Penée, enflé par les pluies, avait franchi les bornes de son lit et de sa vallée, avait séparé le mont Ossa du mont Olympe, et s'était fait une ouverture pour se jeter dans la mer. Hérodote, curieux de vérifier le fait, voulut visiter les lieux, et fut convaincu, par leur aspect, de la vérité de la tradition. De même, dans la Béotie, le fleuve Colpias a fait autrefois une rupture au mont Ptoüs, et, par un éboulement des terres, s'est creusé une embouchure. Wheler, voyageur intelligent, a reconnu par l'inspection, que la chose a dû arriver ainsi (2618). Les fables grecques attribuaient à Hercule ces travaux de la nature.

Or, dans tous les pays de l'univers, surtout dans les pays de montagnes, on voit des vallons ainsi creusés, dont les eaux ont travaillé de même sur toute la face du globe. M. de Buffon attribue la formation de ces vallons étroits et tortueux, à l'affaissement des terres qui s'est fait des deux côtés : or cet affaissement n'a pu arriver que par un mouvement violent des eaux sur toute la terre, puisque l'on rencontre le même phénomène partout; donc il est arrivé par le déluge dont parlent les livres saints. Autant il est évident que les eaux n'ont pas pu former les chaînes de montagnes, ni les vallons qui les coupent en sens différents, ni des montagnes isolées; autant il est certain que ce sont les eaux qui ont creusé ces vallons étroits, profonds, escarpés, qui ont souvent un cours très-étendu, et semblable en tout au lit d'une rivière.

En second lieu, outre les corps marins dont on voit les semblables dans les mers qui nous avoisinent, on trouve dans les mines, dans les carrières, bancs de sable, des plantes, des coquilles, des parties d'animaux dont les analogues ne croissent qu'à trois ou quatre mille lieues de nous. « A Saint-Chamont, dans le Lyonnais, on voit une grande quantité de pierres écailleuses ou feuilletées, dont presque toutes les feuilles portent l'empreinte d'une tige ou d'une feuille de plante... Ce sont des plantes étrangères : non-seulement elles ne se trouvent ni dans le Lyonnais ni dans le reste de la France, mais elles ne sont que dans les Indes orientales, et dans les climats chauds de l'Amérique... Il est certain, par les coquillages des carrières et des montagnes, que ce pays, ainsi que beaucoup d'autres, a dû être couvert par l'eau de la mer : mais comment la mer d'Amérique ou celle des Indes orientales y est-elle venue? Dans les premiers temps de la formation de la terre... Il a pu se faire des révolutions prodigieuses et subites dont nous ne voyons plus d'exemples... Par quelqu'une de ces grandes révolutions, la mer des Indes, soit Orientales, soit Occidentales, aura été poussée jusqu'en Europe, et y aura apporté ces plantes étrangères, flottantes sur les eaux. » M. de Buffon, qui cite ce fait d'après l'histoire de l'Académie, n'y ajoute aucune réflexion (2619). Il nous paraît une preuve convaincante de la réalité du déluge.

Dans le nord de la Sibérie, on trouve une grande quantité d'ivoire fossile presque à la superficie de la terre, et l'on a déterré des squelettes entiers d'éléphants dans le nord de l'Amérique (2620). Certainement les éléphants n'ont jamais pu vivre dans des climats aussi froids ; il faut donc que leurs dépouilles y aient été apportées des Indes par un mouvement prodigieux des eaux, qui se sont répandues de l'un des hémisphères à l'autre.

S'il n'était question que d'établir la possibilité physique du déluge, par les eaux dont la terre est couverte, on l'a démontrée par une machine fort simple. Un globe terrestre, creux et plein d'eau, est renfermé concentriquement dans un globe de verre. Le premier n'est pas plutôt agité par un mouvement de turbination, que les eaux qu'il renferme forcent les soupapes, et remplissent le grand globe de verre ; si le mouvement est ralenti, l'eau rentre par sa pe-

(2616) Nous ne parlons pas de la troisième proposée par M. de Buffon dans ses *Epoques de la nature;* elle a été réfutée sans réplique. *Voy.* l'*Examen des Epoques de la nature*, les *Lettres* de M. de Luc, etc.

(2617) Première partie de cet ouvrage, chap. 4, art. 7.

(2618) *Encyclop.*, art. *Déluge.*

(2619) *Histoire naturelle*, tome I, in-12, à la fin.

(2620) *Nouv. rech. sur la nat.*, par M. Néedham, préf., p. xii; *Rech. phil. sur les Amér.*, t. I, p. 312 et s. On prétend que l'ivoire fossile de Sibérie est le produit du morse ; mais ce fait n'est pas encore entièrement constaté.

santeur. Or le globe de la terre a un mouvement de turbination, et il pourrait pirouetter plus vite; alors les eaux monteraient par la force centrifuge et contre leur propre pesanteur : l'expérience confirme la théorie(2621).

Nous verrons que les incrédules, loin de nous opposer des difficultés insolubles, nous fournissent plutôt de nouvelles preuves.

§ VI.

Première objection : Il n'y a pas assez d'eau pour noyer le globe.

Première objection. Il n'y a pas dans la nature une assez grande quantité d'eau pour submerger tout le globe de la terre jusqu'à quinze coudées au-dessus des plus hautes montagnes. Par une estimation moyenne de la profondeur de la mer, il paraît qu'en général on ne peut lui supposer plus de mille pieds de profondeur, et il y a sur la terre des montagnes qui ont au moins dix mille pieds de hauteur. Il faudrait donc dix océans pour submerger les plus hautes montagnes ; et comme la circonférence du globe augmente à mesure que l'on suppose les eaux plus élevées, il faudrait au moins vingt fois autant d'eau qu'il y en a dans toutes les mers du monde, pour qu'elles pussent s'élever à la hauteur dont parle Moïse. Il ne peut pas en tomber assez de l'atmosphère pendant quarante jours et quarante nuits, pour suppléer à cette immense quantité (2622). Vainement on supposerait que Dieu a créé des eaux exprès, il aurait fallu ensuite les anéantir : Moïse ne parle point de ce prodige ; il ne fait mention que de la pluie et de la rupture des sources du grand abîme.

Réponse. Cette objection, que l'on faisait déjà du temps de saint Augustin (2623), n'est qu'un amas de suppositions fausses. Il est faux que la mer n'ait pas en général plus de mille pieds de profondeur ; qu'il ait fallu dix océans pour couvrir le globe ; que l'on puisse estimer la quantité d'eau suspendue dans l'atmosphère.

« Quelques savants, dit très-bien l'auteur du *Spectacle de la nature*, ont entrepris de mesurer la profondeur du bassin de la mer pour s'assurer s'il y avait dans la nature assez d'eau pour couvrir les montagnes ; et prenant leur physique pour la règle de leur foi, ils décident que Dieu n'a point fait une chose, parce qu'ils ne conçoivent point comment Dieu l'a faite : mais l'homme qui fait arpenter ses terres et mesurer un tonneau d'huile ou de vin, n'a point reçu de jauge pour mesurer la capacité de l'atmosphère, ni de sonde pour sentir les profondeurs de l'abîme. A quoi bon calculer les eaux de la mer, dont on ne connaît pas l'étendue ? Que peut-on conclure contre l'histoire du déluge, de l'insuffisance des eaux de la mer, s'il y en a une masse peut-être plus abondante, dispersée dans le ciel ? Et à quoi sert-il enfin d'attaquer la possibilité du déluge par des raisonnements tandis que le fait est démontré par une foule de monuments (2624)? »

Par la seule inspection d'un globe terrestre, il est évident qu'il y a plus d'espace couvert d'eau, qu'il n'y en a de terre habitable. Quoique l'on ne puisse pas sonder la haute mer, il n'y a aucune proportion entre une profondeur de mille pieds et la solidité d'un globe qui a trois mille lieues de diamètre. Puisqu'il y a sur la terre des montagnes hautes de plus de trois mille deux cents toises, pourquoi n'y aurait-il pas dans la mer des profondeurs égales, et même plus considérables ? Sur cette présomption seule le calcul de nos physiciens doit déjà être rejeté.

Il est contredit par ceux mêmes qui nous l'opposent, puisqu'ils prétendent que c'est la mer qui a couvert de coquillages le sommet des plus hautes montagnes. Lorsqu'elle faisait cette opération sur le Chimboraço du Pérou, qui est élevé de trois mille deux cent vingt toises au-dessus du niveau de la mer n'avait-elle que mille pieds de profondeur ?

§ VII.

Preuves du contraire.

Je soutiens qu'en partant des suppositions mêmes de nos adversaires, il s'est trouvé assez d'eau pour couvrir tout le globe à la hauteur dont parle Moïse.

Pour rendre raison des corps marins que l'on trouve dans le sein de la terre et sur le sommet des montagnes, ils soutiennent que la mer a noyé *successivement* tout le globe, et en a couvert toutes les parties pendant longtemps ; elle a donc pu aussi le couvrir *successivement* pendant le déluge à la hauteur nécessaire pour vérifier le récit de Moïse. Dieu n'a-t-il pas pu faire successivement dans l'espace de dix mois, ce qu'il a fait successivement, selon nos physiciens, pendant dix mille siècles? Moïse ne dit point que tout le globe a été couvert à la même hauteur, et au même instant physique, par des eaux tranquilles et stagnantes ; il dit le contraire. En parlant du moment où les eaux commencèrent à décroître, il nous apprend que les eaux se retirèrent de dessus la face de la terre en allant et en revenant, *euntes et redeuntes* (2625), c'est-à-dire par un flux et un reflux. Donc, lorsqu'elles la couvrirent à la plus grande hauteur, ce fut aussi par un flux et un reflux, ou par un mouvement progessif très-violent. Donc, pour vérifier le texte, il n'est pas nécessaire de supposer que les eaux se sont trouvées au même instant dans le même degré de hauteur sur les deux hémisphères opposés, et dans toute la surface du globe ; il suffit de concevoir que Dieu a changé

(2621) *Journal des Beaux-Arts*, mars 1767.

(2622) *Mélang. de philosoph.*, tom. I, p. 48 ; *Digr. sur le Déluge ; Bible expliquée*, page 25; ENGEL, *Essai sur la population de l'Amér.*, t. I, l. II, c. 1, et t. II, l. IV, c. 1.

(2623) *De civ. Dei*, l. XV, c. 27.

(2624) *Spectacle de la nature*, tome III, à la fin.

(2625) *Gen.* VIII 3.

successivement le point du flux et du reflux ou le point de la plus grande hauteur des eaux.

L'on est forcé d'admettre ce mouvement violent des eaux pendant le déluge, pour rendre raison des effets qu'il a produits, des vallons étroits et profonds qu'il a creusés, des crevasses énormes qu'il a faites, des corps marins ou terrestres qu'il a transportés de l'un des hémisphères à l'autre; ou plutôt ces effets mêmes servent d'attestation du mouvement que Moïse a eu soin de nous faire remarquer dans les eaux du déluge.

Nos adversaires n'y peuvent opposer aucune difficulté à laquelle ils ne soient obligés de satisfaire eux-mêmes. Ils diront peut-être que les lois de la statique s'opposent à ce déplacement successif des eaux; qu'il aurait fallu que Dieu changeât successivement le centre de la gravité du globe. Mais ils admettent eux-mêmes ce changement successif du centre de gravité, lorsqu'ils veulent nous persuader que la mer a successivement couvert toutes les parties de la terre habitable.

Ils diront que le flux et le reflux n'a pu se faire également sentir sur les deux hémisphères opposés : mais il y règne aujourd'hui; il a lieu dans l'Océan oriental aussi bien que dans l'Océan occidental.

Ils diront que l'Arche n'aurait pas pu résister à ce mouvement violent des flots Craindrons-nous le naufrage d'un vaisseau dont Dieu était le pilote? Ce n'est point le flux et le reflux, ce sont les tempêtes qui tourmentent les vaisseaux sur l'Océan.

Rien n'est donc plus frivole ni plus insipide que les plaisanteries de l'auteur du *Dictionnaire philosophique* sur le déluge. Tout y est miracle, dit-il ; miracle que quarante jours de pluie aient inondé les quatre parties du monde, et que l'eau se soit élevée de quinze coudées sur les plus hautes montagnes ; miracle qu'il y ait eu des cataractes, des portes, des ouvertures dans le ciel, etc. Les hautes marées sont donc encore des miracles, et les cataractes du Nil sont des portes : qu'un philosophe déraisonne, ce n'est pas un miracle.

A entendre les incrédules, il semble que Dieu, après avoir créé le monde, se soit condamné à n'y jamais toucher, et qu'il leur en ait abandonné la direction. Sans doute la création des eaux lui a coûté trop de peine, pour qu'il puisse en trouver quand il veut inonder le monde. Sans cesse on nous parle de l'étendue immense des cieux, et de la petitesse de la terre; on suppose des mers dans la lune, et peut-être aussi dans le soleil; et l'on soutient gravement qu'il n'y a pas assez d'eau dans la nature pour couvrir notre globe. Les philosophes en trouvent assez pour former les montagnes dans leur sein, et il n'y en a plus pour les noyer (2626).

(2626) TELLIAMED, p. 107.

§ VIII.

Deuxième objection: Les coquillages fossiles ne peuvent pas venir du déluge.

Deuxième objection. En admettant le déluge universel, tel que Moïse le raconte, il ne suffit pas pour nous faire concevoir comment la mer a pu placer tant de coquillages et de corps marins dans tous les continents, à une profondeur considérable, et dans le sein des plus hautes montagnes : on ne peut expliquer ce phénomène, qu'en supposant que la mer a couvert successivement l'un et l'autre hémisphère pendant une longue suite de siècles.

Réponse. J'ose soutenir que l'hypothèse à laquelle nos philosophes ont recours, est cent fois plus inconcevable que le fait même qu'ils veulent expliquer. Ils commencent par supposer : 1° le mouvement périodique et constant de la mer d'orient en occident; et ce mouvement est faux, impossible, contraire à toutes les expériences et aux lois connues du mouvement : 2° que c'est la mer qui a formé les montagnes, et qu'en les formant elle a mêlé des coquillages dans les différents lits dont elles sont composées. Or nous avons prouvé ailleurs, que la mer n'a pu former les montagnes, que leur construction même dépose contre ce système. Il est absurde d'expliquer un fait difficile à concevoir, par une supposition cent fois plus inconcevable.

Quand on pourrait l'admettre, elle ne satisferait point encore à toutes les difficultés. Elle ne nous apprend point comment les animaux, les plantes, les coquillages des Indes ou de l'Amérique ont été transportés dans nos terres : ce transport n'a pu être fait que par un mouvement brusque, impétueux répété plusieurs fois, tel qu'il a dû arriver pendant le déluge.

Nous ne concevrons pas mieux pourquoi l'on ne trouve point de coquillages dans les plaines sablonneuses, ni dans les montagnes composées de pierre de grès; pourquoi l'on en trouve plus dans les chaînes de montagnes fort éloignées des côtes de l'Océan, que sur les côtes mêmes; pourquoi dans les lits de marne on ne voit jamais qu'une ou deux espèces de coquillages, pendant qu'il y en a d'autres dans les lits de pierres ou de terres voisines; pourquoi les carrières d'une certaine province sont farcies de petites vis, sans qu'il y en ait de grosses; et pourquoi dans d'autres provinces il y en a une infinité de grosses et point de petites; pourquoi ces vis ne se rencontrent que dans les lits de pierre d'un certain grain, pendant qu'il n'y en a aucune dans les lits voisins et contigus qui sont d'un grain différent; pourquoi dans certains cantons l'on voit beaucoup de l'espèce d'oursin qui croît dans la mer Rouge, et aucun de ceux qui vivent dans nos mers. Il y a bien d'autres observations à faire sur les coquillages et les pétrifications, que nos naturalistes n'ont pas encore faites, et qu'ils n'expliqueront jamais.

Si la mer n'a couvert le globe que successivement en vertu de son mouvement progressif d'orient en occident, ce phénomène très-lent n'a pas dû détruire le genre humain, il n'a fait tout au plus que le transplanter. Les hommes assaillis à l'orient par la mer, ont été quittes pour reculer leurs habitations du côté de l'occident : cette transmigration n'a pu détruire ni les connaissances, ni les monuments de l'histoire des siècles précédents. Pourquoi donc ne voit-on rien sur le globe qui soit antérieur aux époques fixées par Moïse? Pourquoi l'histoire, les monuments, les arts, les sciences, l'état de la civilisation des peuples concourent-ils à démontrer la nouveauté du genre humain? les Tartares, les Chinois, les Indiens, peuples les plus orientaux, et dont on nous vante l'antiquité, ont-ils quelque connaissance des progrès de la mer sur leur continent? Ont-ils appris de leurs pères, que leurs habitations étaient autrefois plus avancées à l'orient qu'elles ne sont aujourd'hui?

C'est un bel expédient, sans doute, pour expliquer les amas de coquilles de recourir à une hypothèse que la physique et l'histoire désavouent, et qui ne peut rien éclaircir. Rien n'est si sensé que ce raisonnement : nous ne concevons pas d'où viennent ces tas immenses de coquilles ; donc il n'y a point eu de déluge universel (2627).

Moïse n'a pas fait l'histoire pour nous apprendre l'origine des fossiles, mais pour nous convaincre qu'il y a un Dieu, une Providence, une justice éternelle qui punit les crimes du genre humain. Il nous paraît que ces vérités sont bien aussi importantes que l'origine des coquilles.

§ IX.

Troisième objection : L'arche n'aurait pu contenir tous les animaux.

Troisième objection. L'arche, selon les dimensions que Moïse lui donne, n'aurait pu contenir la famille de Noé, toutes les espèces d'animaux, et tout ce qu'il fallait pour les nourrir pendant dix mois. (2628).

Réponse. Le contraire est démontré par les calculs géométriques de plusieurs savants. Buteo, *de Arca Noé*, l'évêque Wilkins, Le Pelletier, dans une dissertation sur ce sujet, ont fait voir que, selon les dimensions assignées par Moïse, il y avait suffisamment d'espace pour loger toutes les espèces d'animaux connus, avec une quantité suffisante d'aliments pour les nourrir. C'est un détail dans lequel il ne nous est pas possible d'entrer. L'auteur du *Dictionnaire philosophique* a trouvé plus aisé de tourner en ridicule ces calculs, que d'en montrer la fausseté. Au défaut de preuves et de raisons, les incrédules ont recours aux railleries ; c'est l'espèce de combat qui leur réussit le mieux.

Vainement l'auteur de l'*Essai sur la population de l'Amérique* multiplie à son gré les espèces d'animaux, pour augmenter la difficulté. Selon lui, les différentes espèces de chiens que nous connaissons ne peuvent pas venir de deux individus, et un cheval bai ne peut pas être engendré par deux chevaux noirs. M. de Buffon, mieux instruit, et qui a mieux observé la nature, juge que toutes les variétés de la taille, de la couleur, du poil, de la conformation des animaux d'une même espèce, viennent du climat, de l'air, des aliments ; il suit les différentes dégradations par lesquelles une même espèce peut passer et devenir presque méconnaissable.

Il est essentiel d'observer que nous ne savons pas quels sont les animaux qui peuvent vivre longtemps dans l'eau, et quels sont ceux qu'il a été absolument nécessaire de conserver dans l'arche. On en voit plusieurs demeurer six mois dans la terre sans respiration sensible et sans mouvement, et revivre au printemps. On a trouvé dans les lacs du Nord, sous les glaces de l'hiver, une quantité prodigieuse d'hirondelles attachées les unes aux autres, dans lesquelles il restait un germe de vie, et prêtes à se ranimer par la chaleur. Il faudrait donc mieux connaître la nature, avant de décider de la quantité d'animaux qui n'ont pu être sauvés que dans l'arche.

Un fameux incrédule a poussé la folie jusqu'à prétendre que tous les animaux, et même les hommes, sont une production de la mer, ont été originairement des poissons, et pourraient encore vivre dans les eaux, s'ils voulaient en contracter l'habitude (2629). D'autre côté, les censeurs de l'histoire sainte supposent qu'aucun animal n'a pu vivre, à moins qu'il n'ait été conservé dans l'arche avec l'homme. Egale témérité de part et d'autre. Lorsque Moïse dit que tous les animaux qui n'étaient pas dans l'arche périrent, il en excepte sans doute les poissons et les amphibies ; et nous ne savons précisément jusqu'où l'espèce de ces derniers peut s'étendre.

§ X

Quatrième objection : Noé n'aurait pas pu les rassembler. — Cinquième objection : Oliviers en Amérique.

Quatrième objection. Il est impossible que Noé ait pu rassembler toutes les espèces d'animaux qui vivaient dans des climats fort éloignés du lieu qu'il habitait : comment ceux de l'Amérique ont-ils pu se rendre dans les plaines de la Mésopotamie? Il y en a qui peuvent à peine marcher ; celui que l'on nomme *le paresseux*, aurait demeuré vingt mille ans pour y arriver, quand il aurait pu faire le voyage par terre. Voilà donc encore un miracle. C'en est un autre qu'aucuns ne soient morts dans l'arche, et qu'au sortir de l'arche ils aient trouvé de quoi se

(2627) Dans l'examen des *Epoques de la nature*, l'auteur a prouvé que toutes les coquilles fossiles peuvent venir du déluge.

(2628) Engel, *Essai sur la population de l'Amér.*, l. IV, c. 2, t. II ; *Diction. philos.*, art. *Inondation ; Tableau du genre humain*, p. 15 ; *Bible expliquée*, p. 22.

(2629) Telliamed, 6e entret.

nourrir : les productions de la terre ont dû périr pendant le déluge (2630).

Réponse. Quand il serait nécessaire, pour admettre le déluge, de supposer encore plus de miracles que les incrédules n'en rassemblent, leur entêtement ne serait pas moins ridicule. Nous sommes déjà convenus que ce grand événement et toutes ces circonstances n'ont pu arriver naturellement. Dieu qui a voulu l'opérer s'est chargé sans doute de la substance du fait et de la manière, de la cause et des effets. Les miracles ne lui coûtent pas davantage que le cours ordinaire de la nature ; les uns et les autres sont un effet de sa seule volonté. En établissant les lois physiques, il n'a mis des entraves ni à sa puissance, ni à sa liberté. Il n'est pas plus difficile de conserver les animaux et les plantes que de les faire naître ; de faire arriver les premiers des extrémités du monde que de leur donner la puissance de marcher. Dieu pouvait étouffer les hommes et les animaux dans une seule nuit, au lieu de les faire périr par un déluge : lui demanderons-nous pourquoi il ne l'a pas fait? Il est fort étrange que des philosophes, incapables de rendre raison des phénomènes les plus communs et les plus ordinaires, exigent de nous un compte exact des desseins et des opérations extraordinaires de Dieu, dont il ne lui a pas plu de nous développer toutes les circonstances.

Parce qu'ils croient apercevoir la cause d'un certain nombre de phénomènes ordinaires, ils disent que tout est nécessaire, que tout se fait en vertu des propriétés essentielles de la matière. Dieu, pour les confondre et rendre leur entêtement inexcusable, a daigné faire des miracles en très-grand nombre, et de toute espèce : ils disputent contre Dieu sur le nombre et sur la façon. Si Dieu en avait moins, ils diraient qu'il n'y en a pas assez, que ces événements très-rares sont l'effet de quelque cause inconnue. Parce que Dieu en a fait beaucoup, ils disent qu'il y en a trop ; ils les mettent au rabais ; ils se fâchent de ce que Dieu a si fort multiplié les preuves de sa liberté souveraine. Les uns ajoutent que, pour les croire, ils voudraient en voir ; d'autres nous avertissent que, quand ils en verraient, ils n'y croiraient pas. Peut-on espérer de guérir des hommes qui s'aveuglent au flambeau même qui devrait les éclairer?

Il est faux que les arbres et les plantes aient dû périr pendant le déluge. Théophraste et Pline assurent que la mer Rouge produit sous ses eaux, des lauriers et des oliviers, dont les fruits ne sont guère inférieurs en bonté à ceux de la Grèce (2631). Si les arbres peuvent végéter habituellement sous les eaux, à plus forte raison peuvent-ils s'y conserver pendant dix mois. Un philosophe, dont nous avons déjà cité plusieurs paradoxes, nous dit que tous les pêcheurs tirent du fond de la Méditerranée des plantes et des branches d'arbres avec leurs fruits, des ceps de vigne et des raisins, des pruniers, des pêchers, des poiriers, des pommiers, et toutes sortes de fleurs (2632). M. de Luc soutient que ce sont là des fables. Ainsi nous ne citons point ces faits pour en tirer avantage, mais pour montrer combien peu l'on doit compter sur les assertions de nos philosophes. Ils vantent les progrès de nos connaissances ; et ils ne nous donnent que des doutes.

Cinquième objection. Il est dit dans la *Genèse* que, Noé ayant laissé sortir de l'arche une colombe pour savoir si la terre déjà était desséchée, cet oiseau revint avec un rameau d'olivier dans son bec : or Tournefort, dans son *Voyage du Levant*, atteste qu'il n'y a point d'oliviers en Arménie.

Réponse. S'il n'y en a point aujourd'hui, il y en avait autrefois ; Strabon pouvait le savoir, il était né dans la Cappadoce, voisine de l'Arménie : or, il dit que de son temps l'Arménie portait des oliviers. Autrefois les montagnes du Liban étaient couvertes de cèdres ; il n'y en a plus que dix-neuf. Il y avait beaucoup de sycomores en Judée ; à peine y en trouve-t-on quelques-uns de nos nos jours. Tournefort lui-même dit que les pins étaient autrefois communs dans un canton de l'Arménie, et que cette espèce d'arbres y est presque entièrement détruite. Il y a de nos provinces où l'on voyait autrefois quantité de châtaigners ; à peine en reste-t-il quelques arbres dans les forêts.

§ XI.

Sixième objection : L'Amérique n'aurait pas pu se repeupler.

Sixième objection. Après le déluge, l'Amérique n'a pu naturellement se repeupler d'hommes et d'animaux ; elle est séparée des autres continents par un long trajet de mer : par quel moyen les hommes et les animaux ont-ils pu le franchir? L'auteur des *Essais sur l'histoire générale* a tourné en ridicule ceux qui croient que du nord de l'Asie aux côtes de l'Amérique septentrionale le trajet n'est pas long ; que les hommes et les animaux ont pu passer d'un continent à l'autre, ou sur des barques emportées par les courants, ou sur les glaces pendant l'hiver (2633). Engel soutient que les lions et les autres animaux, qui ne sortent jamais de la zone torride, n'ont pu pénétrer en Amérique par le nord ; que le aï ou le paresseux n'a jamais pu y aller en marchant (2634). Il pense que les Américains sont de race Chinoise antédiluvienne ; parce qu'avant le déluge l'Amérique était moins éloignée du continent de l'Asie qu'elle ne l'est aujourd'hui (2635).

(2630) Engel, l. iv, ch. 3 et 4 ; *Dict. philos.*, art. *Inondation.*

(2631) Théophr., liv. iv, ch. 8 ; Pline, liv. iii, c. 25.

(2632) Telliamed, 5[e] entret., p. 313.

(2633) *Essai sur l'Histoire générale,* tome IV, ch. 141.

(2634) *Essais sur la populat. de l'Amér.*, tome II, l. iv, c. 4.

(2635) *Essais sur la pop. de l'Amér.* t. I. l. ii, c. 7.

Dans l'*Histoire des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, l'auteur ne sait qu'en penser. Il trouve beaucoup de difficultés à supposer que les hommes ont passé de notre continent dans celui de l'Amérique par le nord de l'Asie. « Si les peuples de l'Amérique, dit-il, n'ont pu venir de notre continent, et que cependant ils paraissent nouveaux, il faut recourir au déluge, qui, dans l'histoire des nations, est la source et la solution de toutes les difficultés. On supposera que la mer s'étant débordée sur l'autre hémisphère, ses anciens habitants se seront réfugiés sur les Apalaches et sur les Andes, montagnes beaucoup plus élevées que notre mont Ararat ? Mais comment auront-ils vécu sur ces sommets de neige environnés d'eau, etc. ?... Malgré tous ces obstacles, convenons que l'Amérique s'est repeuplée des déplorables restes de sa dévastation.... L'imperfection de la nature en Amérique ne prouve donc pas la nouveauté de cet hémisphère, mais sa renaissance. Il a dû sans doute être peuplé dans le même temps que l'ancien ; mais il a pu être submergé plus tard (2636). »

Ce philosophe, qui ne croit point au déluge universel, aime mieux en admettre deux, l'un pour notre hémisphère, l'autre pour celui de l'Amérique.

Réponse. Il est évident par toutes ces variations et ces doutes, que chercher la vérité dans les écrits des philosophes, c'est vouloir trouver la lumière dans les ténèbres. Il est impossible, sans miracle, que la mer se soit répandue sur tout le continent de l'Amérique, et l'ait submergé au point de ne laisser à découvert que le sommet des Andes ou des Cordilières. Quelle cause physique lui a fait ainsi perdre son niveau? Mais les incrédules aimeront mieux admettre cent prodiges incompréhensibles que de convenir d'un seul des miracles de l'histoire sainte.

L'auteur même des essais sur la population de l'Amérique, malgré l'intérêt de son système, convient du peu de distance qu'il y a entre le continent de l'Amérique et les terres les plus septentrionales de l'Asie ; de la facilité qu'ont eue les peuples de ces régions à passer d'un hémisphère à l'autre, soit par la navigation, soit par des tempêtes qui les y ont jetés malgré eux, soit par la rapidité des courants qui les ont entraînés, soit sur les glaces pendant l'hiver (2637). Il ne révoque point en doute le fait avancé par M. de Guignes dans son histoire des Huns, que les Chinois ont fait un commerce fort étendu dans l'Amérique, environ l'an 458 de Jésus-Christ (2638). Ce commerce suppose que les Chinois ont su, par tradition ou par hasard, que depuis la Chine, en tirant au nord-est, on pouvait aborder à un autre continent.

Il n'est pas plus difficile de concevoir comment les animaux ont pu être transportés en Amérique après le déluge, que comment ils ont pu passer d'une île à une autre. On sait que les animaux traversent souvent à la nage un espace de mer assez considérable, et les courants ont pu les porter beaucoup plus loin qu'ils ne pouvaient aller. Puisque les hommes ont abordé en Amérique, ou malgré eux, ou de propos délibéré, l'on ne voit pas pourquoi la même chose n'a pas pu arriver aux animaux. Puisqu'il y en a partout, donc il n'est pas impossible qu'ils aient pénétré partout. Un fait n'est pas moins certain, quoique nous ne sachions pas positivement de quelle manière il a pu s'exécuter.

Par les derniers voyages que les Danois ont faits en Islande, il est prouvé que la mer y amène des bois qui paraissent tirés des forêts de l'Amérique et des glaçons énormes sur lesquels sont portés des ours. Il n'est donc aucun animal qui n'ait pu être transporté de même d'un hémisphère à l'autre (2639).

M. de Buffon ne doute point que l'origine des Américains ne soit la même que la nôtre. La ressemblance des sauvages du nord de l'Amérique avec les Tartares orientaux doit faire juger qu'ils sortent anciennement de ces peuples. Les nouvelles découvertes que les Russes ont faites au delà du Kamtchatka de plusieurs îles qui s'étendent jusqu'à la partie de l'ouest du continent de l'Amérique ne peuvent laisser aucun doute sur la possibilité de la communication (2640), et ces découvertes se confirment de jour en jour par de nouvelles relations (2641).

§ XII.

Septième objection : Les nègres et les blancs ne sont point de même race.

Septième objection. Selon l'oracle des philosophes, les Américains, les Nègres, les Albinos, les Hottentots, les Chinois, les Lapons, sont originairement des espèces d'hommes différentes ; ils ne sont point descendus d'un père commun. Dieu a semé le genre humain sur le globe, comme il y a fait naître les arbres et les plantes. Il décide que la *membrane muqueuse*, espèce de réseau semblable à une gaze noire qui se trouve entre la peau et la chair des nègres, est la vraie cause de leur noirceur. Il dit que la race des nègres, en changeant de climat, ne blanchit jamais, de même que les blancs transplantés sous la ligne ne contractent jamais la noirceur des nègres, à moins que les races ne se mêlent (2642).

(2636) *Hist. des établissem.*, etc., t. VI, l. XVII, p. 195 et s.

(2637) *Essais sur la population*, etc., t. I, l. II, ch. 1, p. 21.

(2638) *Mém. de l'Acad. des Insc.*, t. XLIX, in-12, p. 27.

(2639) *Gazette litt. de Deux-Ponts*, 1775 n. 14, p. 110.

(2640) *Hist. nat.*, in-12, t. V, p. 214 ; *Rép. crit.*, etc., t. II, p. 54.

(2641) *Rech. hist. sur le Nouveau-Monde*, par M. SCHERER, c. 7 et 11.

(2642) *Essais sur l'hist. gén.*, t. IV, c. 157 ; *Mél. de philos.*, t. III, c. 68 ; *Philos. de l'hist.*, c. 2 et 8 ; *Dict. philos.*, art. *Chine ; XVI*e *lett. sur les miracles*, etc.

Engel pense de même, que la chaleur du climat n'est point la cause de la noirceur des nègres, puisqu'il y a des peuples blancs sous la ligne; que les nègres ne peuvent jamais devenir blancs, ni les blancs devenir noirs que par le mélange des races. Il juge que les nègres sont la postérité de Caïn; que leur noirceur est un effet de la malédiction portée contre leur père, après le meurtre d'Abel; que tel est le signe que *Dieu mit en lui* pour le préserver d'être tué (2643). Cette opinion lui a valu une sortie rigoureuse de la part de l'historien des *établissements des Européens dans les Indes*, qui prend de là occasion d'invectiver contre les théologiens, comme si c'était là un dogme théologique.

Après avoir posé pour principe que la différente manière de vivre, jointe à la diversité des climats, peut changer la couleur des hommes (1644), il soutient ailleurs que les nègres sont une espèce particulière d'hommes. Il nous paraît que ces deux thèses sont contradictoires. « La couleur du teint et de la peau, dit-il, vient d'une *substance gélatineuse* qui se trouve entre l'épiderme et la peau. Cette substance est noirâtre dans les nègres, brune dans les peuples olivâtres ou basanés, blanche dans les Européens, parsemée de taches rougeâtres chez les peuples extrêmement blonds ou roux... Enfin, l'anatomie a trouvé l'origine de la noirceur des nègres dans les germes de la génération (2645). »

Réponse. Nous voilà donc réduits à choisir entre la *substance gélatineuse* et la *membrane muqueuse* des philosophes, pour savoir si les nègres sont ou ne sont pas une espèce différente des blancs. En attendant que ces messieurs se soient accordés, cherchons la vérité ailleurs.

M. de Buffon, qui a examiné la question avec soin juge, 1° que la noirceur des nègres vient principalement de la chaleur excessive du climat, mais que la manière de vivre de ces peuples et leurs mœurs peuvent y contribuer. Il observe que les différents degrés de leur noirceur correspondent exactement au degré de chaleur du pays qu'ils habitent; il conclut que s'il y a des peuples blancs, ou seulement basanés, sous la ligne, c'est que la chaleur est plus tempérée dans certains cantons que dans d'autres par des causes accidentelles. Il est persuadé que des nègres transportés dans des climats tempérés perdraient bientôt, même sans le mélange des races, leur noirceur originelle (2646): 2° que les albinos, qui se trouvent dans diverses contrées de l'Afrique et de l'Amérique, sont des nègres dégénérés, qui ont changé de couleur par une espèce de maladie (2647). Nouvelle preuve que la noirceur des nègres n'est *pas* ineffaçable.

L'auteur des *Recherches philosophiques sur les Américains* soutient la même opinion sur les nègres et les albinos; il l'appuie par de nouvelles observations, auxquelles il nous paraît que l'on ne peut rien opposer de solide (2648). M. Scherer les a confirmés (2649). Nous sommes donc très-bien fondés à croire que les nègres, les blancs, les rouges, les jaunes, et généralement tous les hommes, sont la postérité d'Adam et de Noé, comme nous l'apprennent les livres saints.

§ XIII.

Huitième objection : Un déluge universel n'a servi à rien.

Huitième objection. Les incrédules demandent de quoi a servi le déluge; n'était-il pas plus aisé à Dieu de changer par un acte de sa toute-puissance les dispositions criminelles de ses créatures que de submerger le globe, afin de les ensevelir sous les eaux d'un déluge universel, et de repeupler le monde par une seule famille? Ce déluge même n'a point corrigé les hommes; à peine commencent-ils à se multiplier qu'ils deviennent idolâtres, et, malgré toutes ces rigueurs, Dieu est méconnu et outragé. Peut-on reconnaître à cette conduite un Dieu infiniment sage (2650)?

Ils répètent la même objection contre le péché d'Adam, contre la révélation, contre la rédemption opérée par Jésus-Christ. Malgré tant de miracles, de grâces, de bienfaits, de châtiments, l'homme est toujours vicieux et corrompu: donc Dieu n'a rien fait de ce que les livres saints lui attribuent c'est la doctrine des manichéens (2651).

Réponse. Il est absurde de supposer qu'une chose est plus aisée à Dieu qu'une autre; tout lui est également facile, puisqu'il est tout-puissant: les opérations surnaturelles, les miracles ne lui coûtent pas plus que la conservation de l'ordre de la nature; tout est également soumis à sa volonté.

Changer, par un acte de toute-puissance, les dispositions criminelles de tous les hommes, c'est un miracle opéré sur les esprits, tout comme le déluge est un miracle produit sur les corps; il est contraire à l'ordre de la nature et de la Providence que tous les hommes soient affectés de même, soient touchés par la même grâce, acquièrent les mêmes dispositions d'esprit et de cœur, la même inclination au bien, la même aversion pour le mal.

L'auteur duquel nous avons tiré l'objection, reconnaît que Dieu est une intelligence unique, incorporelle, infinie par sa puissance, sa sagesse, sa prévoyance, sa science, sa bonté, sa justice; un être universel, dont les soins s'étendent également à toutes ses

(2643) ENGEL, *Essais sur la pop. de l'Amér.*, t. IV, l. VII, c. 10.

(2644) *Hist. des établiss.*, tome III, livre VI, page 89.

(2645) *Hist. des établiss.*, t. IV, liv. IX, pag. 120 et 121.

(2646) *Histoire naturelle*, tome V, in-12, page 225.

(2647) *Ibid.*, p. 194.

(2648) T. I. p. 178; t. II, p. 5.

(2649) *Rech. historiques sur le Nouveau-Monde*, c. 8.

(2650) *Esprit du Judaïsme*, c. 1, p. 4 et 5.

(2651) S. AUG., *Contra advers. legis et proph.*, l. I, c. 15 et 21.

créatures. Cela posé, voyons s'il raisonne conséquemment. « N'eût-il pas été bien plus utile à l'homme, dit-il, d'être privé d'un libre arbitre, dont la Divinité devait prévoir qu'il abuserait (2652)? »

Mais si l'homme n'avait point de libre arbitre, en quoi consisterait la sagesse, la providence, la justice de Dieu à son égard? Un être privé du libre arbitre est incapable de vice et de vertu, de mérite et de démérite; de châtiment et de récompense; il est aussi absurde d'admettre une justice divine à son égard qu'à l'égard des brutes et des créatures inanimées. Si l'homme n'est qu'une machine, toute la sagesse et la providence de Dieu consistent à le conduire par des lois nécessaires, par le branle général de la nature, comme les astres, les éléments les plantes et les animaux. L'auteur ne s'entend pas lui-même, lorsque, dans cette hypothèse, il veut que Dieu, par sa toute-puissance, change les *dispositions criminelles* de ses créatures. Des créatures non libres n'ont d'autres dispositions que celles que Dieu leur a données; si ces dispositions sont criminelles, Dieu seul est l'auteur du crime, il n'est plus imputable aux créatures. Pour changer des dispositions qui seraient l'effet nécessaire des lois générales de l'univers, il faudrait changer ces lois et l'ordre de la nature; pour empêcher les lions, les tigres, les loups d'être voraces, il faudrait altérer leur constitution physique. Ne seraient-ce pas là autant de miracles dans toute la rigueur du terme? Les déistes, en rejetant tous les miracles, veulent donc que Dieu en fasse à tout moment; ils soutiennent que Dieu ne doit pas changer les lois générales de l'univers, et ils exigent qu'il change la marche de l'esprit et de la volonté dans tous les hommes.

Le déluge universel, dont les vestiges dureront jusqu'à la fin des siècles, a servi et servira toujours à prouver contre les incrédules deux grandes vérités: qu'il y a une Providence; que Dieu, quand il lui plaît, peut faire des miracles et changer le cours de la nature. La corruption et l'aveuglement des hommes, malgré ce fléau terrible, sert à en démontrer une autre · savoir que l'homme est libre, qu'il peut, quand il le veut, abuser des bienfaits et des châtiments. Que les incrédules rendent hommage à ces vérités, qu'ils renoncent à leurs erreurs, dès lors il sera vrai de dire que le déluge n'est pas inutile, puisqu'il les aura convertis.

§ XIV.

Neuvième objection : Une seule famille n'a pu repeupler le monde.

Neuvième objection. L'on ne peut pas admettre que le monde a été repeuplé par les enfants de Noé; ce fait ne s'accorde point avec la population nombreuse que l'on trouve dans certaines contrées dans des temps très-voisins du déluge. M. Fréret cite à ce sujet les observations de l'abbé Lenglet, qui prétend que deux ou trois cents ans après le déluge il y avait en Egypte une si grande quantité de peuple que vingt mille villes n'étaient pas capables de le contenir (2653).

Réponse. Il aurait été à propos de citer les preuves et les monuments de cette population prodigieuse de l'Egypte, trois siècles après le déluge. Les a-t-on trouvées dans Hérodote, qui a écrit près de deux mille ans plus tard? Ce royaume, dans toute son étendue, ne contient pas aujourd'hui mille villes, et l'on veut qu'il ait eu autrefois assez d'hommes pour en peupler vingt mille. L'auteur des *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois* convient que ce nombre prodigieux de villes en Egypte est une fable (2654). Cette imagination est assez réfutée par les notions que nous avons du sol de l'Egypte et de la température de l'air que l'on y respire. Dans tous les temps, les inondations du Nil y ont rendu l'air très-mal sain; les hommes y vivent moins longtemps qu'ailleurs. Cet inconvénient a dû être encore plus sensible et plus pernicieux dans les premiers âges, avant que l'on eût fait des travaux immenses pour creuser des canaux, pour former le lac Mœris, pour faciliter l'écoulement des eaux, pour élever le sol des villes au-dessus du niveau de l'inondation. Les ravages causés par le Nil, dans les premiers temps du monde sont attestés même par les fables (2655). On a voulu nous faire juger de la population prodigieuse de l'Egypte par les travaux de ses habitants, et surtout par la construction des pyramides; mais nous ne savons ni en quel temps elles ont été bâties, ni combien de temps l'on a mis à les faire: quelle conséquence peut-on tirer de là?

On ne réussit pas mieux à citer l'histoire et la chronologie des anciens peuples pour attaquer la réalité ou la date du déluge: nous avons fait voir ailleurs que ces chronologies ne prouvent rien. 1° Celle des Egyptiens bien entendue confirme celle du texte hébreu, par conséquent l'époque du déluge qui en fait partie; M. d'Origny l'a fait voir dans son ouvrage. 2° Celle de la Chine pour les premiers siècles n'est appuyée sur aucun fondement; les auteurs même Chinois suivent différents systèmes, ne s'accordent point sur les dates les plus essentielles. Tous ces systèmes chronologiques sont très-modernes, puisqu'aucun n'est antérieur à notre ère vulgaire. L'antiquité prétendue de ce peuple est contredite par son histoire même, par laquelle il est prouvé que la Chine, dans les premiers temps, a été divisée en plusieurs Etats indépendants. L'on a donc pris les listes de plusieurs dynasties

(2652) *Esprit du Judaïsme*, c. 1, p. 1 et 4.
(2653) *Exam. crit. des apol. de la rel. chrét.*, c. 11; *Essai sur la popul. de l'Amériq.*, t. II, l. IV, c. 5, p. 382.

(2654) T. I, p. 103, et t. II, p. 70.
(2655) *Origine des dieux du paganisme*, t. II, page 386, 2e édit.

collatérales, pour les mettre bout à bout, et en faire cette chaîne immense de souverains que l'on suppose avoir succédé l'un à l'autre. L'on a fait de même chez les Egyptiens. 3° La chronologie des Indiens est encore plus fautive; elles n'est appuyée ni sur une suite d'événements dont la date soit fixée, ni sur des généalogies, ni sur des observations, ni sur aucun monument incontestable. 4° Celle des Chaldéens serait plus authentique, si les observations astronomiques qui lui servent de fondement, étaient mieux prouvées; mais il est certain que ces observations ne remontent pas plus haut que l'ère de Nabonassar, environ sept cent cinquante ans avant Jésus-Christ. Elles sont donc postérieures au déluge de quinze cents ans. Lorsque l'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie* soutient que ces observations étaient de mille neuf cent trois ans, et qu'elles furent envoyées à Aristote par Callisthène, il en impose à notre crédulité (2656). 5° L'ancienne chronologie des Phéniciens nous est inconnue; le fragment de Sanchoniathon ne nous donne aucune lumière sur ce point; les Grecs produisent des monuments trop modernes, pour que l'on puisse se fier aux premières époques de leur histoire. Les marbres d'Arundel, sur lesquels on a voulu les fixer, ont été gravés plus de douze cents ans après Cécrops, qui est le point d'où l'on est parti; et Cécrops, selon ces marbres mêmes, n'a vécu que huit cents ans après le déluge.

§ XV.

Dixième objection : La prétendue alliance de Dieu avec Noé est absurde.

Dixième objection. Après le déluge, Dieu dit à Noé : Je vais faire alliance avec vous, avec votre postérité et avec tous les animaux. « Quelle alliance? s'écrie l'auteur du *Dictionnaire philosophique;* quelles ont été les conditions du traité? Que tous les animaux se dévoreraient les uns les autres; qu'ils se nourriraient de notre sang, et nous du leur; qu'après les avoir mangés, nous nous exterminerions avec rage... S'il y avait eu un tel pacte, il aurait été fait avec le diable (2657). »

Réponse. Pardonnons cette tirade fougueuse, elle n'est que ridicule; encore vient-elle des manichéens. Moïse explique, en termes clairs, les conditions du traité : Je vais faire avec vous une alliance, en vertu de laquelle je ne détruirai plus les créatures vivantes par les eaux du déluge. On se souviendra qu'*alliance* ne signifie souvent autre chose que *promesse.* Dieu pour gage de la sienne, fait paraître l'arc-en-ciel (2658). Nouvelle matière à la censure du philosophe.

« Remarquez, dit-il, que l'auteur ne dit pas, *j'ai mis* mon arc dans les nuées, mais *je mettrai;* cela suppose évidemment que l'opinion commune était que l'arc-en-ciel n'avait pas toujours existé. C'est un phénomène causé par la pluie, et on le donne ici comme quelque chose de surnaturel, qui avertit que la terre ne sera plus inondée. Il est étrange de choisir le signe de la pluie pour assurer que l'on ne sera pas noyé. » Ce morceau est tiré de Tindal (2659).

Trois faussetés en quatre mots. Il est faux que Moïse n'ait pas dit, *j'ai mis mon arc dans les nuées :* le texte y est formel. Il est ainsi rendu par le Samaritain, par la version syriaque, par la version arabe, et les Septante l'ont exprimé par le présent, *je mets mon arc dans les nuées.* Il est donc faux que Moïse suppose que l'arc-en-ciel n'a pas toujours existé. Il est faux qu'il le donne comme quelque chose de surnaturel : un phénomène naturel et très-connu pouvait servir à rassurer les hommes en vertu de la promesse de Dieu, et il servait à les en faire souvenir. Il est faux que l'arc-en-ciel soit le signe de la pluie, du moins de la pluie future; il désigne seulement un air chargé de vapeurs : on voit très-souvent le beau temps succéder immédiatement à l'arc-en-ciel. Mais c'est trop nous arrêter à des puérilités.

§ XVI

Onzième objection: La malédiction prononcée contre Cham est injuste.

Onzième objection. L'histoire de Noé endormi et découvert dans sa tente, l'indiscrétion de Cham, la malédiction prononcée par Noé contre Chanaan, sont une fable forgée par Moïse, pour rendre odieux les Chananéens, pour donner aux Israélites un droit imaginaire de s'emparer de leurs pays, et de les asservir. Si Cham était le seul coupable, il devait plutôt être puni que son fils et sa postérité. La conduite que Moïse attribue toujours à Dieu de punir dans les enfants les crimes de leurs pères est contraire à toutes les lois de la justice.

Réponse. En voulant prêter de la fourberie à Moïse, on le suppose bien maladroit. Il attribue aux descendants de Japhet les mêmes droits sur les Chananéens qu'à la postérité de Sem; il fait dire à Noé que Chanaan soit esclave de l'un et de l'autre : sur quoi serait donc fondée la prétention exclusive des Hébreux descendus de Sem?

Il ne fonde point le droit des Israélites sur la malédiction prononcée par Noé, mais sur la promesse que Dieu a faite à Abraham, à Isaac, à Jacob, de donner la Palestine à leurs descendants, et sur l'ordre exprès que Dieu donne à ceux-ci de s'en mettre en possession (2660). Il avertit les Israélites que Dieu leur accorde ce bienfait, non pour récompenser leur fidélité, puisqu'ils sont eux-mêmes ingrats et rebelles, mais pour punir les Chananéens, non de la faute de leur père, mais de leurs propres crimes (2661) : il n'attri-

(2656) *Réponses crit.*, etc., par M. Bullet, tome II, p. 82.
(2657) *Dict. phil.*, art. *Genèse.*
(2658) *Gen.* IX, 11.
(2659) *Christ. aussi ancien que le monde*, c. 13, p. 239; *Bible expl.*, p. 25.
(2660) *Gen.* XV, 16; *Exod.* III, 8.
(2661) *Levit.* XVIII, 5; *Deut.* IX, 4; XVIII, 12; XX, 16.

bue donc aux Israélites d'autres droits que la promesse et la volonté du Seigneur. Il ne leur permet point de s'emparer de l'Egypte quoique les Egyptiens soient descendus de Cham; au contraire il leur défend de conserver aucun ressentiment contre les Egyptiens, et de remettre le pied en Egypte (2662).

Assurément Dieu peut, sans injustice, détruire comme il lui plaît un peuple impie et méchant, par la peste, par la famine, par la guerre, par des ouragans, et donner les diverses contrées de la terre à telle nation qu'il juge à propos. Nos adversaires sans doute n'ont aucun scrupule de posséder des terres en France, en vertu de la conquête que les barbares en ont faite sur les Romains.

Cham avait été béni de Dieu avant sa faute (2663), voilà pourquoi Noé ne le maudit point personnellement, mais il annonce que cette bénédiction divine ne s'étendra point sur ses descendants. Selon le style des livres saints, *maudire* ne signifie pas toujours souhaiter du mal, mais en prédire; ici les verbes sont au futur, et non à l'optatif: il faut donc traduire *Chanaan sera maudit*, et non, *que Chanaan soit maudit*. Cette malédiction est une prophétie, et rien de plus.

Par quel motif Moïse aurait-il forgé cette prophétie, de laquelle il ne prétend tirer aucun avantage? Ce législateur n'inventait rien, il rapportait la tradition de ses pères; l'événement a justifié longtemps après sa mort la prédiction de Noé. Les Chananéens, sous leur propre nom, et sous celui des Phéniciens, ont été détruits ou asservis; les Egyptiens ont été subjugués successivement par les descendants de Sem et de Japhet; la plupart des peuples africains se croient encore aujourd'hui destinés à l'esclavage: comment Noé et Moïse ont-ils pu le prévoir?

§ XVII.

Dispersion des peuples.

Selon l'histoire sainte, cent ans après le déluge, les descendants de Noé n'étaient pas encore dispersés; toujours réunis dans la Mésopotamie, ils voulurent bâtir une tour qui leur servît de signe pour ne pas s'écarter: pendant qu'ils y travaillaient, Dieu confondit leur langage, il ne s'entendirent plus, et furent obligés de se séparer. Moïse cite pour monument de ce fait le nom de *babel* ou *confusion*, donné à cet édifice, dont les restes subsistaient. Mais un de nos philosophes, qui entend mieux l'hébreu que Moïse, soutient que *babel* signifie *porte de Dieu* ou *ville de Dieu* (2664). C'est ce que l'on appelle corriger le thème à Cicéron.

La différence des langues persévère aussi parmi les nations; le moyen dont Dieu s'est servi pour les disperser dans diverses contrées, est encore le lien qui les y retient. S'il y avait un langage universel, les hommes seraient moins sédentaires, ne formeraient plus de sociétés nationales, trouveraient leur patrie dans tous les lieux du monde, ne voudraient se soumettre à aucune loi locale.

Mais les savants qui se sont appliqués à comparer les langues trouvent entre elles une affinité qui fait juger que toutes sont nées d'un même langage primitif; que dans l'origine tous les peuples descendent d'une tige commune, comme l'histoire sainte nous l'apprend (2665).

Moïse ne se contente point d'affirmer ce fait comme certain, il assigne les contrées dans lesquelles les familles sorties de Noé se sont retirées et ont commencé à s'établir; plusieurs savants se sont appliqués avec succès à éclaircir ce qu'il en a dit: le dixième chapitre de la *Genèse* est le morceau de géographie le plus ancien et le plus précieux qu'il y ait au monde. Ainsi Moïse n'a négligé aucune des précautions nécessaires pour donner à sa narration tous les signes de certitude dont l'histoire est susceptible; aucun écrivain de l'antiquité ne les a réunis avec autant d'intelligence et d'exactitude.

§ XVIII.

De la tour de Babel.

Cependant le même philosophe qui veut corriger Moïse demande comment les enfants de Noé *ayant partagé entre eux les îles des nations*, s'établissant en divers pays où chacun eut sa langue, ses familles et son peuple particulier, tous les hommes se trouvèrent ensuite *dans la plaine de Sennaar*, pour y bâtir une tour, en disant: Rendons notre nom célèbre avant que nous soyons dispersés dans toute la terre (2666).

Réponse. Une transposition dans la narration de Moïse n'est pas un crime. Dans le chap. x de la *Genèse*, il donne la liste des descendants de Noé, et dit qu'ils s'écartèrent chacun de leur côté pour former différentes peuplades: dans le chap. xi, il raconte la manière dont s'exécuta cette dispersion, quelle en fut la cause et l'occasion. Ce fut à la construction de la tour de Babel que Dieu confondit leur langage, et les força de se séparer. Moïse n'a jamais voulu faire entendre qu'ils fussent déjà dispersés avant de se réunir dans les plaines de Sennaar, pour y bâtir une tour.

Notre censeur est encore blessé de ce que les enfants de Noé veulent une tour dont le sommet s'élève *jusqu'au ciel*. Qu'entendent, dit-il, les commentateurs par le ciel? Est-ce la lune? Est-ce la planète de Vénus? Il y a loin d'ici là (2667).

(2662) *Deut.* xvii, 16; xxiii, 7.
(2663) *Gen.* ix, 1.
(2664) *Phil. de l'hist.*, c. 10; *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Babel*.
(2665) V. les *Eléments primitifs des langues*; *Le monde primitif comparé avec le monde moderne*; *Recherches historiques sur le nouveau monde*, p. 302, etc.
(2666) *Quest. sur l'Encycl*, art. *Babel*; *Bible expliq.*, p. 29.
(2667) *Philos. de l'hist.*, c. 10, p. 50.

Par la même raison, il faudra tourner en ridicule les historiens, les orateurs, les poëtes de toutes les nations, qui disent d'un édifice, d'une montagne, d'un arbre, des flots de la mer, qu'ils s'élèvent jusqu'au ciel. Ce philosophe entreprendra-t-il de réformer le langage de tous les peuples?

Vainement l'on a cherché par tout l'univers des faits, des monuments, des phénomènes et des observations, pour attaquer l'histoire que Moïse a tracée du déluge; l'on n'a encore pu rien découvrir d'antérieur à cette époque mémorable : l'histoire sainte est le seul guide que nous puissions suivre pour percer les ténèbres de l'antiquité. La nouveauté des peuples, la fondation des empires, la naissance des arts, des sciences, de la législation, l'examen des anciennes mœurs et des anciennes langues, l'étude de l'histoire naturelle, l'inspection du globe, tout concourt à nous persuader que Moïse a été très-bien instruit, et qu'il a suivi une tradition incontestable.

ARTICLE III.

De la vocation d'Abraham, et de l'état de ses descendants jusqu'à Moïse.

§ I.

Dessein de Dieu dans la vocation d'Abraham.

Peu de temps après le déluge, l'idolâtrie commença de régner sur la terre : les Chaldéens sont le premier peuple chez lequels les livres saints nous montrent cette erreur (2668). Elle se répandit bientôt d'une extrémité du monde à l'autre. Il était de la bonté divine d'opposer une digue à ce torrent, qui allait entraîner toutes les nations; de se réserver du moins un petit nombre d'adorateurs ; de conserver entre leurs mains le dépôt de la révélation primitive; de placer, au milieu du monde connu, un signe visible de la Providence qui pût convaincre le genre humain dans tous les siècles que Dieu n'avait jamais cessé de veiller sur lui.

Dieu jeta les yeux sur Abraham ; il lui ordonna de quitter la Chaldée, lui promit de multiplier sa postérité, de la mettre en possession du pays des Chananéens, de bénir en elle toutes les nations de la terre. Au commencement de cette seconde partie de notre ouvrage, nous avons rapporté en gros les principaux événements de la vie de ce patriarche ; nous sommes obligés de les reprendre en détail pour satisfaire aux objections, aux plaintes, aux calomnies des incrédules. Elles sont répétées dans dix ou douze ouvrages différents (2669), qui paraissent être du même auteur ; ce sont des lambeaux que Spinosa, Bayle, Tolland, Tindal, Morgan, Bolingbroke lui ont fournis. On y a répondu dans plusieurs ouvrages (2670); mais nos adversaires ne se rebutent point : avertis, réfutés, convaincus de faux sur tous les chefs, ils ramèneront sur la scène les mêmes impostures jusqu'à la fin du monde et trouveront toujours des dupes à séduire.

Ils s'élèvent d'abord contre le choix que Dieu a fait d'Abraham : pourquoi se faire connaître à lui plutôt qu'aux autres nations? Nous avons répondu à cette plainte au commencement de cette seconde partie.

§ II.

L'existence d'Abraham n'est pas douteuse.

Plusieurs révoquent en doute l'existence d'Abraham. Ce nom, disent-ils, était connu des Indiens et des Perses; la loi de Zoroastre était nommée *Millat Ibrahim :* or Abraham ne peut être tout à la fois le *Bramah* des Indiens, le Zoroastre des Perses et le patriarche des Hébreux; le même homme ne peut être père de deux nations aussi différentes que le sont les Juifs et les Ismaélites (2671).

Réponse. Abraham a été connu de toute la terre ; donc c'est un personnage fabuleux : ce raisonnement est digne de nos adversaires. Par la même raison Alexandre est un être imaginaire; il est question de lui dans mille histoires; les unes le nomment *Scander;* les autres *Escandar*, *Sekander*, *Sékantar*, on montre de ses ouvrages dans le fond des Indes où il n'a jamais pénétré; on lui attribue des exploits fabuleux auxquels il n'a jamais pensé.

Bramah, *Birmah*, *Brimha*, chez les Indiens, est le nom du Créateur : il n'a rien de commun avec Abraham; Zoroastre a pu connaître Abraham, il a vécu dans un temps où les Juifs étaient répandus dans toute la Perse.

L'existence d'Abraham est prouvée par une histoire suivie, par une généalogie exacte ; on connaît sa patrie, ses voyages, les lieux de sa demeure, son tombeau, ses ouvrages, les différentes familles de ses descendants. Le nom d'*Hébreux*, donné aux Juifs, atteste leur descendance ; ils portent sur leur chair, aussi bien que les Ismaélites, la preuve de leur filiation, la circoncision commandée à leur père pour gage de sa nombreuse postérité.

Quand on dit qu'ils sont descendus d'Abraham comme les Francs d'Hector et les Bretons de Tubal ; pour justifier cette comparaison, il faudrait faire de ces deux personnages une histoire aussi exacte, aussi détaillée, aussi conforme aux monuments qu'est celle d'Abraham. Quand nous serions hors d'état de rendre raison de toutes les actions de ce patriarche, il ne s'ensuivrait pas encore que son histoire est fausse :

(2668) *Gen.* XXXI, 19 et 30; XXXV, 2 et 4 · *Josue* XXIV, 2; *Judith.* V, 8.

(2669) *Dict. philos.*, art. *Abraham*, *Circoncision*, etc.; *Philos. de l'hist.*; *Quest. sur l'Encyclop.*; *La raison par alphabet*; *Quest. de Zapata*; *Traité de la tolérance*; *Examen important de Boling.*; *Homél. sur l'interprétation de l'Ecrit.*; *La Bible enfin expliq.*; *Tabl. philosoph. du genre humain*; *Tabl. des saints*, etc.

(2670) *Lett. de quelques Juifs*; *Déf. de l'Ancien Test.*; *Réponses crit.*, etc.

(2671) *Dict. philos.* et *Questions sur l'Encycl.*, art. *Abraham.*

mais nous ne devons pas redouter beaucoup les objections du philosophe qui attaque cette histoire.

§ III.

Son voyage dans la Palestine ; son âge.

1° Il demande pourquoi Abraham quitta la Mésopotamie, pays fertile, pour aller habiter une contrée stérile, un pays dont il ne savait pas la langue, un pays idolâtre ; comment il fit une route de cent lieues en traversant des déserts où était cette ville d'Haran dans laquelle on dit qu'il séjourna.

Réponse. Dieu lui ordonna de quitter la Mésopotamie, parce que les Chaldéens étaient idolâtres (2672); Dieu voulait qu'il vît le pays destiné à ses descendants, qu'il y fût enterré, qu'il y laissât des monuments propres à les instruire. Ce pays n'était point stérile; Abraham était pasteur et non laboureur. Nous avons prouvé ailleurs que les Chananéens connaissaient encore pour lors le vrai Dieu, et ils n'empêchèrent point Abraham de l'adorer; leur langue différait très-peu de la sienne ; Jacob né dans la Palestine et Laban né dans la Chaldée s'entendaient encore.

Cent lieues ne sont pas un long voyage pour une famille nomade; les Arabes et les Tartares font souvent des courses aussi longues. On voit encore dans les Indes des *Boyades* ou familles de voyageurs qui mènent la même vie que les patriarches (2673). Abraham ne fit pas ce chemin tout d'un trait, il campa sur la route, et il paraît que son voyage dura plus d'une année.

Il n'avait pas besoin de traverser des déserts ; toute la partie de la Syrie qui borde la Méditerranée fournissait des pâturages. Haran était dans la Mésopotamie ; cela est clair par le chap. XXVIII de la *Genèse*, ỳ 2, comparé avec le chap. XXIX, ỳ 4. Mais il paraît qu'Abraham séjourna près de Damas : Justin, après Trogue-Pompée, dit que les ancêtres des Juifs sortaient de Damas (2674); la *Genèse* remarque qu'Eliézer, économe d'Abraham, était de Damas, quoique né dans la famille même d'Abraham. Voilà donc toutes les difficultés aplanies.

2° Quel âge avait Abraham ? Il est dit dans la *Genèse* que Tharé, ayant engendré Abraham à soixante et dix ans, vécut jusqu'à deux cent cinq, et qu'Abraham ne partit d'Haran qu'après la mort de son père. Abraham avait donc alors cent trente-cinq ans. Sara son épouse, qui n'en avait que soixante-cinq était un enfant auprès de lui.

Réponse. La *Genèse* dit formellement qu'Abraham n'avait alors que soixante-quinze ans, par conséquent dix de plus que son épouse ; la suite le confirme. Elle dit que *Tharé vécut soixante-dix ans, et il engendra Abraham, Nachor et Aran* (2674*) : mais cela ne prouve point qu'Abraham fût l'aîné, ni qu'il soit né à la soixante-dixième année de son père. La *Genèse* répète souvent que Noé engendra Sem, Cham et Japhet ; cependant il est prouvé d'ailleurs que Japhet était l'aîné : Sem et Abraham sont nommés les premiers, parce que ce sont les deux tiges desquelles les Hébreux descendaient, et non parce qu'ils étaient les plus âgés.

Loin de dire qu'Abraham ne sortit d'Haran qu'après la mort de son père, la *Genèse* dit au contraire que Dieu fit sortir Abraham *de la maison de son père :* donc Tharé vivait encore. A la vérité, la *Genèse* parle de la mort de Tharé avant de faire mention du départ d'Abraham ; mais nous avons déjà observé plus d'une fois que la narration des livres saints ne suit pas toujours exactement l'ordre des faits. La précision avec laquelle l'âge d'Abraham est marqué en plusieurs endroits prouve qu'il partit d'Haran avant la mort de Tharé (2675).

Au lieu de donner à Tharé deux cent cinq ans lorsqu'il mourut, le texte samaritain ne lui en donne que cent quarante-cinq. Or, en ôtant soixante-dix de cent quarante-cinq, reste soixante-quinze, qui est l'âge d'Abraham. Mais il paraît, par le onzième chapitre de la *Genèse*, que le fils aîné de Tharé était Aran, mort dans la Mésopotamie, et qui avait laissé trois enfants, savoir, Loth et deux filles. Loth ne semble pas avoir été beaucoup plus jeune qu'Abraham son oncle; il avait deux filles nubiles dans un temps où Abraham n'avait encore point d'enfants, et ces deux filles disent que Loth leur père est déjà vieux (2676) ; c'est ce qui nous fait préférer le texte hébreu au samaritain, et juger qu'Abraham était le puîné de ses frères.

§ IV.

Son entrée en Egypte ; enlèvement de Sara.

Troisième difficulté. Abraham, après avoir séjourné à Sichem, alla camper entre Béthel et Haï, et s'avança ensuite vers le midi de la Palestine (2677). Une famine étant survenue, il fut obligé d'aller chercher de quoi vivre en Egypte ; il ne pouvait plus en être éloigné que de vingt ou trente lieues.

Pour rendre ce voyage incroyable, notre philosophe a supposé : 1° qu'Abraham était encore à Sichem, 2° qu'il était allé à Memphis, éloigné au moins de cent quarante lieues, 3° qu'Abraham ne pouvait entendre le langage d'Egypte. Trois suppositions fausses. Memphis n'existait probablement pas encore ; le premier auteur sacré qui en ait parlé est Isaïe ; Homère qui a tant parlé de Thèbes ne dit rien de Memphis. La langue des Chananéens et celle des Egyptiens n'étaient pas encore fort différentes ; c'est sous Joseph que nous les voyons plus alté-

(2672) *Judith* v, 7 et s.
(2673) *Zend-Avesta*, t. I, p. 222.
(2674) *Justin*, l. XXXVI.
(2674*) *Gen.* XI, 26.

(2675) *Réponses crit.*, t. II, p. 98
(2676) *Gen.* XIX, 31.
(2677) *Ibid.* XII, 8 et 9.

rées; d'ailleurs, la faim pouvait braver cet obstacle.

Quatrième difficulté. Abraham, instruit des mœurs de l'Egypte, prévit un danger pour lui et pour son épouse : « Les Egyptiens, lui dit-il, frappés de votre beauté, me mettront à mort pour vous posséder, s'ils savent que je suis votre époux; dites-leur, je vous prie, que vous êtes ma sœur, afin qu'ils n'attentent point à ma vie (2678). » Nos judicieux critiques accusent Abraham d'avoir engagé Sara à mentir, afin de tirer parti de sa beauté (2679). Les manichéens leur avaient dérobé l'honneur de cette découverte (2680).

Réponse. Ce sont deux calomnies. 1° Abraham, repris par le roi de Gérare (2681), d'en avoir imposé en disant que Sara était sa sœur, se justifie en assurant qu'elle est véritablement sa sœur, fille de son père, mais non fille de sa mère. Pour peu que l'on soit au fait de la langue des Hébreux, on sait qu'ils n'avaient pas de termes propres pour désigner les divers degrés de parenté; que *fille* signifie souvent petite-fille, et que *sœur* désigne assez communément une nièce. Ainsi Abraham donne le nom de *frère* à Loth son neveu; Isaac nomme Rebecca sa *sœur*, elle n'était que sa cousine. Abraham, en disant que Sara était sa sœur, ou plutôt sa nièce, ne mentait donc point, mais il usait d'une équivoque ordinaire dans sa langue, et à laquelle tout le monde était accoutumé; il faisait une réticence qui pouvait avoir des inconvénients : mais nous verrons ailleurs que nos philosophes ne sont pas si scrupuleux sur le mensonge qu'ils affectent de le paraître.

Il n'est pas probable qu'Abraham eût épousé Sara, si elle avait été sa sœur consanguine, quoique non utérine; ces mariages ne sont autorisés dans l'Ecriture par aucun exemple. Pour les mariages d'un oncle avec une nièce, ils sont communs. Nachor, frère d'Abraham, avait épousé Melcha sa nièce, et il est vraisemblable que Sara était sœur de Melcha, quoique le texte dise ailleurs qu'Aran était père de Melcha et de Jescha : ce n'est pas ici le seul exemple d'une femme qui avait deux noms. Il paraît donc qu'Aran, père de ces deux femmes, était frère aîné de Nachor et d'Abraham, et qu'il était né d'une première femme de Tharé. Par ces deux suppositions que le texte autorise, tout se conçoit et se concilie. Un de nos adversaires a tourné en ridicule Dom Calmet, pour avoir adopté ce sentiment : c'est l'expédient ordinaire des philosophes qui n'ont point de raisons à dire.

1° Le dessein abominable que l'on prête à Abraham est formellement contraire au texte sacré. Le seul motif de la conduite d'Abraham était la crainte que les Egyptiens n'attentassent à sa vie, il le déclare en termes exprès. Il pensait qu'en disant seulement que Sara était sa nièce, il pourrait éluder le dessein que l'on formerait de l'épouser; au lieu qu'en avouant qu'elle était sa femme, il s'exposerait à un danger de mort. L'histoire ajoute que lorsque Sara fut enlevée, Dieu veilla sur son innocence; qu'il punit le roi d'Egypte de cet attentat; que ce roi, informé que Sara était mariée, la rendit à son époux. Les présents qu'il y ajouta ne furent donc point le prix de la complaisance criminelle de Sara et d'Abraham, mais un effet de la vénération que ce roi conçut pour eux, en éprouvant la manière dont Dieu les protégeait. On peut blâmer Abraham d'avoir manqué de sincérité et de confiance en Dieu, mais il n'est pas permis de le calomnier sans pudeur et sans fondement.

§ V.

L'Egypte n'était pas alors un royaume vaste et policé.

Cinquième difficulté. Les présents du roi d'Egypte consistaient en bétail de différentes espèces, et en esclaves. Par un travers singulier, le censeur de l'histoire d'Abraham soutient que ces présents, qui étaient considérables, prouvent que les Pharaons d'Egypte étaient déjà d'assez puissants rois : que leur pays était peuplé, policé, leurs sujets instruits des arts; que les travaux immenses qu'il a fallu faire pour rendre l'Egypte habitable, étaient donc déjà faits, les canaux creusés, les digues élevées, les pyramides bâties, etc., que l'antiquité prodigieuse des Egyptiens n'est donc rien moins que fabuleuse.

Réponse. Si un apologiste de la religion avait fait un pareil raisonnement, on ne trouverait pas de sarcasmes assez amers pour le couvrir de ridicule : mais tout est permis à nos adversaires. Un roi qui ne peut donner en présent que du bétail et des esclaves ne passera jamais pour un souverain fort puissant. Cette circonstance, loin de prouver qu'il y eût en Egypte des arts, des villes considérables, ou des pyramides bâties, démontre au contraire que la société y était encore au berceau. Cela est confirmé d'ailleurs par les dynasties de Manéthon, lesquelles nous montrent l'Egypte partagée d'abord en petites souverainetés, qui n'ont été réunies sur une seule tête que plus de quatre cents ans après le voyage d'Abraham. Vingt ans plus tard, il reçoit du roi de Gérare le même traitement qu'il avait éprouvé de la part du roi d'Egypte, et pour la même raison. Les présents de ce roitelet de la Palestine ne prouvent certainement ni l'étendue de ses Etats, ni la police de son royaume, ni son antiquité. Il donne à Abraham mille pièces d'argent (2682) : il était donc plus opulent que le roi d'Egypte, qui n'avait point d'argent. Abraham lui-même

(2678) *Gen.* XII.
(2679) *Esprit du Judaïsme*, c. 1, p. 11; *Diction. phil.*, art. *Abraham*; *Tabl. philos. du genre humain*, p. 16; TINDAL, c. 13, p. 301; *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Economie*, etc.
(2680) S. AUGUST., *Contra Faustum*, livre XXII, c. 5.
(2681) *Gen.* XX, 12.
(2682) *Gen.* XX, 16.

achète un tombeau quatre cents sicles d'argent (2683) : on peut douter si le roi d'Egypte aurait pu payer aussi cher un tombeau. Les mêmes calomnies répétées contre Abraham, à l'occasion des présents du roi de Gérare, ne servent qu'à prouver l'aveugle malignité de nos adversaires. Mais il a fallu que le plus opiniâtre d'entre eux se réfutât lui-même. Après avoir supposé dans sa Bible expliquée, pages 32 et 34, que sous Abraham il y avait déjà *un grand roi* en Egypte, et que ce pays était très-peuplé, il dit, page 93, qu'il est difficile de concilier cette population de l'Egypte du temps de Jacob avec le petit nombre du peuple de Dieu.

§ VI.

Expédition d'Abraham contre quatre rois

Sixième difficulté. Abraham, de retour dans la Palestine, se trouve engagé à une expédition militaire qui leur paraît *au-dessus de toute conception*, parce qu'ils en arrangent les circonstances à leur gré. Quatre princes nommés dans le texte, le roi de Sinhar, le roi d'Elam, le roi d'Ellazar et le roi de Goïm, viennent dans la Palestine, gagnent une bataille contre les rois de Sodome, de Gomorrhe, d'Adama, de Séboïm et de Ségor, mettent ces cinq villes au pillage, s'en retournent gorgés de butin, et emmènent avec eux Loth, neveu d'Abraham qui demeurait à Sodome. Abraham averti se joint à trois de ses alliés, arme ses domestiques au nombre de trois cent dix-huit, poursuit les vainqueurs, les attaque près de Dan, les met en fuite, ramène sains et saufs les hommes, les femmes, le bétail dont les quatre rois s'étaient saisis. Telle est la narration de Moïse (2683).

Pour la détruire, on commence par supposer que le roi de Sinhar était le roi de Babylone : probablement cette ville n'était pas encore bâtie ; c'était tout au plus une bourgade, selon le philosophe même que nous réfutons (2684). Il veut que le roi d'Elam soit le roi de Perse, et il n'est question des Perses que plus de mille ans plus tard. Il croit que le roi d'Ellazar était le roi de Pont, royaume qui n'a commencé que quatorze cents ans après. Il prend le roi de Goïm pour un roi de plusieurs autres nations, comme si les rois de ce temps là avaient régné sur des nations entières.

Il demande comment des rois *si puissants* ont pu se liguer pour venir ainsi attaquer une horde d'Arabes dans un coin de terre si sauvage. Il y a bien plus lieu de demander comment on peut se forger des monstres pour avoir le plaisir de les combattre. Ces quatre *puissants monarques* étaient de la même espèce que les cinq roitelets, qui se crurent assez forts pour leur résister en bataille rangée. Des rois puissants, quatre cents ans après le déluge, trois siècles après la dispersion, n'ont jamais existé que dans les écrits des incrédules. Tout chef de peuplade rassemblée est nommé *roi* par les anciens auteurs ; Abraham lui-même est appelé *prince de Dieu* par les habitants de Heth (2685).

La Genèse nous apprend le sujet de cette expédition ; treize ans auparavant, le roi d'Elam avait assujetti les cinq dont nous avons parlé, et les peuplades voisines, et leur avait imposé un tribut ; comme ils voulurent secouer le joug, le roi d'Elam trouva bon de venir avec ses alliés ravager une partie de la Palestine. Il est clair qu'Abraham, tranquille au milieu de ses serviteurs et de ses troupeaux, content de son sort, et qui n'inquiétait personne, était plus puissant et plus respectable, à tous égards, que ces chefs de bandits, qui, au lieu de cultiver la terre, de paître leurs troupeaux, de policer leurs sujets, ne pensaient qu'à mettre leurs voisins à contribution.

L'on s'étonne de ce qu'Abraham a pu défaire de si puissants monarques avec trois cents valets de campagne ; il fallait au moins y joindre les alliés d'Abraham et leurs gens. L'étonnement cesse dès que l'on réduit les choses à leur juste valeur ; des valets, toujours armés pour défendre leurs troupeaux contre les bêtes féroces et contre les brigands, attachés à un bon maître, conduits avec prudence, animés par son exemple et par le désir de délivrer des malheureux, pouvaient être redoutables. Au contraire, d'autres soldats de même espèce, harassés de fatigues, surpris pendant la nuit, attaqués de différents côtés, embarrassés par la quantité de butin, pouvaient être aisément défaits. Toutes les histoires en fournissent des exemples.

De la vallée de Mambré, où Abraham demeurait pour lors, jusqu'à Dan, il y avait cinquante à soixante lieues. Mais ce chemin pouvait se faire plus aisément et plus promptement par Abraham avec sa petite troupe que par les quatre rois chargés de bagages. Il n'est donc pas surprenant qu'Abraham les ait atteints en quatre ou cinq jours : pour exagérer la difficulté, nos critiques supposent une distance presque double. Ils observent que la ville de Dan se nommait pour lors *Laïs*, et que son nom ne fut changé que sous les juges, lorsque la tribu de Dan s'en mit en possession (2686). Nous avons dit ailleurs qu'il est incertain si le Dan de la Genèse est une ville ; que ce peut être un des ruisseaux qui forment le Jourdain vers sa source. Au pis aller, il s'ensuivrait qu'un copiste a placé ici le nom moderne au lieu du nom ancien, et cela ne prouverait rien.

Abraham, libérateur d'une multitude de captifs, est comblé de bénédictions par Melchisédech, roi de Salem, *prêtre du Dieu Très-*

(2683) *Gen.* XXIII, 16.
(2683*) *Gen.* XIV.
(2684) *Philosophie de l'hist.*, c. 10, p. 47 ; *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Abraham; Bible expliq.*, pages 34 et 35.
(2685) *Gen.* XXIII, 6.
(2686) *Jud.* X, 28.

Haut : preuve que le vrai Dieu était encore adoré dans la Palestine. Le roi de Sodome veut abandonner le butin au vainqueur : j'atteste Dieu, répond Abraham, que je ne prendrai pas seulement un fil de vêtement ou une courroie de soulier, et que personne ne pourra se vanter de m'avoir enrichi; mes alliés prendront leur part, il n'y aura rien pour moi que la nourriture de mes gens. Après ce trait de générosité, nos critiques ne rougissent point de peindre Abraham comme un époux criminel, qui trafique des charmes de Sara avec le roi d'Egypte, et avec le roi de Gérare.

§ VII.

La promesse de lui donner la Palestine a été accomplie.

Septième difficulté. Dieu parle à Abraham et lui dit : « Je vous donnerai et à votre postérité tout le pays que vous voyez depuis le fleuve de l'Egypte jusqu'à l'Euphrate, pour toujours; je vous ai fait quitter Ur de Chaldée pour vous en mettre en possession (2687). » Cette promesse est souvent répétée; cependant, selon nos adversaires, elle n'a point été accomplie. 1° Abraham, disent-ils, n'a pas possédé un pouce de terre dans la Palestine; il n'y a jamais rien eu qu'un tombeau. 2° Les possessions des Juifs ne se sont jamais étendues depuis le Nil jusqu'à l'Euphrate. 3° Ils ne les ont pas eues pour toujours, puisqu'ils en ont été chassés. 4° La postérité d'Abraham n'a jamais égalé le nombre des étoiles du ciel et de la poussière de la terre, selon la promesse de Dieu. C'est encore un reproche des Manichéens (1688).

Réponse. Le sens de la promesse divine est clair, dès qu'on veut comparer les différents passages où elle est répétée. Dieu dit d'abord à Abraham : Je donnerai cette terre à votre postérité (2689), et il l'avertit que cette promesse ne s'accomplira que quatre cents ans après (2690); donc dans les chapitres suivants l'on doit traduire : *Je donnerai à vous*, c'est-à-dire *à votre postérité;* la conjonction *et*, *vau*, a souvent cette signification en hébreu, et l'on ne peut en citer plusieurs exemples (2691).

Est-il vrai d'ailleurs qu'Abraham n'ait rien possédé dans la Palestine? C'est une assez belle possession, pour un chef de famille nomade, que la liberté de camper où il veut dans un espace de deux cents lieues de pays sans gêner personne, et sans être jamais inquiété; or Abraham, Isaac et Jacob en ont joui constamment. Abraham n'a jamais été assez insensé pour se persuader qu'il posséderait, personnellement et pour lui seul, deux cents lieues de terrain.

2° Il est dit formellement dans le livre des *Rois*, c. 8 et 10, dans le premier des *Paralipomènes*, c. 8 et ailleurs, que David avait porté ses conquêtes de l'Euphrate au fleuve d'Egypte; que les Etats de Salomon, et les nations qui lui étaient tributaires, s'étendaient d'un fleuve à l'autre : la promesse de Dieu fut donc accomplie au moins dans ce temps-là, et il n'était pas à propos qu'elle le fût plus tôt. Lorsque les Israélites entrèrent dans le pays de Chanaan, ils n'étaient pas en assez grand nombre pour occuper cette vaste étendue de pays.

3° Si la prospérité des Juifs dans la Palestine n'a pas été plus constante, et leur possession éternelle, c'est leur faute; l'histoire sainte atteste que toutes les fois qu'ils ont été vaincus et dépouillés, ç'a toujours été en punition de leurs crimes. Les promesses de Dieu sont conditionnelles, elles doivent l'être. Il serait absurde que Dieu traitât de même les impies et ceux qui lui sont fidèles. La dernière ruine des Juifs, qui les a exterminés de la Palestine, est un châtiment de leur incrédulité au Fils de Dieu et de la mort qu'ils lui ont fait souffrir : nous verrons dans la suite que cette destinée leur a été prédite.

4° Si les Ismaélites, qui ont peuplé tout l'Orient, et les Juifs, répandus dans toutes les parties du monde, ne paraissent pas à nos critiques une postérité assez considérable pour vérifier la promesse divine; nous les prions de citer, dans toute l'antiquité, un personnage qui en ait eu une plus nombreuse et mieux prouvée que celle d'Abraham. Ils voudront bien se souvenir que tous les peuples circoncis se flattent d'être descendus d'Abraham, ou affiliés à sa famille. Un philosophe célèbre dit : « Les Juifs sont dispersés sur la face de toute la terre, et, s'ils se rassemblaient, ils composeraient une nation beaucoup plus nombreuse qu'elle ne fut jamais dans le court espace où ils furent souverains de la Palestine (2692). » Est-ce le même homme qui dit ailleurs qu'il n'y a pas aujourd'hui sur la terre quatre cent mille Juifs (2693)? Dans le seul royaume de Pologne il y en a plus d'un million.

§ VIII.

Origine de la circoncision.

La circoncision, que tant de peuples croient avoir reçue d'Abraham, fournit de nouvelles objections à nos adversaires : selon eux, les Juifs l'ont reçue des Egyptiens, Hérodote l'assure positivement; Celse, dans Origène, est du même avis, l. I, n. 22; le chevalier Marsham s'est efforcé de le prouver, et tous les incrédules l'ont copié.

Remarquons d'abord qu'Hérodote a vécu mille ans après Moïse, quatorze cents après Abraham : a-t-il su, par une tradition plus certaine que celle de Moïse, ce qui est arrivé dans la Palestine quatorze siècles avant lui? C'est des Egyptiens qu'il avait appris ce qu'il en a dit. Mais le philosophe même qui nous oppose Hérodote, a soin de nous avertir que tout ce qu'Hérodote tient des

(2687) *Gen.* XIII, 14; XVI, 5 et 8; XVII, 8.
(2688) S. AUG. *contra Faustum*, l. XV, c. 1.
(2689) *Gen.* XII, 5.
(2690) *Gen.* XV, 13.
(2691) V. *Réponses critiques*, etc., tome I, page 59.
(2692) *Mélanges de littérat.*, tome III, chap. 61, p. 6.
(2693) *Questions sur l'Encycloréd.*, article *Abraham.*

prêtres d'Egypte est faux (2694); qu'il n'y a guère de peuple plus méprisable que les Egyptiens (2695); qu'Hérodote raconte cent fables propres à amuser les enfants et à être compilées par des rhéteurs (2696). Nous voilà bien préparés à donner notre confiance à Hérodote.

Mais n'en jugeons point sur des préventions, voyons les preuves d'Hérodote. Il pense que les Colques sont originaires d'Egypte, « parce que les peuples de Colchide, d'Egypte et d'Ethiopie, sont les seuls sur la terre qui se sont fait circoncire de tout temps; car les Phéniciens et les Syriens de la Palestine avouent eux-mêmes qu'ils tiennent cette coutume des Egyptiens. Quant aux Egyptiens et aux Ethiopiens, je ne saurais dire qui des deux peuples tient cette coutume de l'autre (2697). »

Voilà bien des erreurs en peu de mots. 1° Il est faux que ce soient là les seuls peuples qui se font circoncire de tout temps : les Arabes, les Iduméens, les Ismaélites, ont observé de tout temps cet usage : Hérodote ne le savait pas (2698).

2° Il est faux que les Phéniciens aient été circoncis, quoique Sanchoniathon leur ait prêté cette coutume : ils ne l'ont portée dans aucune de leurs colonies, et Ezéchiel les met au nombre des peuples incirconcis (2699).

3° Il est faux que les Syriens, ou Juifs de la Palestine, aient avoué qu'ils tenaient cet usage des Egyptiens; ils n'auraient pu le dire sans contredire leurs livres et l'ancienne croyance de leur nation. On voit qu'Hérodote connaissait très-peu les Juifs, il les désigne ici assez mal, et c'est la seule fois qu'il en ait parlé dans son histoire.

4° Est-il vrai que les Colques furent circoncis? Il pouvait sans doute y avoir des hommes circoncis dans la Colchide du temps d'Hérodote; mais il est probable que c'étaient des Juifs transplantés par Salmanasar ou par Nabuchodonosor; et ces Colques, vrais ou prétendus, ne disaient point qu'ils eussent reçu la circoncision des Egyptiens.

5° Hérodote ne savait pas si les Ethiopiens avaient emprunté cet usage des Egyptiens, ou au contraire. Mais le philosophe qui se fonde sur Hérodote nous instruit mieux que lui. Il nous apprend que la circoncision est ancienne en Arabie; que c'est cette circoncision arabe qui a passé chez les Ethiopiens (2700). Or, si la circoncision arabe a passé en Ethiopie, elle a pu s'introduire encore plus aisément en Egypte. Il est certain, par Manéthon et par d'autres auteurs, que les Egyptiens ont été subjugués par des *rois pasteurs*, qui ne pouvaient être autres que des Arabes ou des Iduméens. Une preuve que ce sont eux qui ont porté la circoncision aux Egyptiens, c'est que ceux-ci la recevaient, comme les Arabes, à la quatorzième année, au lieu que les Juifs l'ont toujours donnée à leurs enfants le huitième jour. Donc, la circoncision d'Egypte est la même que celle des Arabes; celle des Juifs en est différente.

Comme les Ethiopiens se circoncisent aussi à la quatorzième année, et qu'ils ont autrefois soumis l'Egypte, ils ont pu y porter la circoncision, après l'avoir empruntée eux-mêmes des Arabes. Voilà ce que les Egyptiens, infatués de leur antiquité et de leurs conquêtes imaginaires, n'avaient garde de dire à Hérodote.

Quand la plupart des faits affirmés par cet historien seraient vrais, ils ne prouveraient pas encore que les Juifs ont reçu la circoncision des Egyptiens.

Mais Abraham a voyagé en Egypte : il a donc pu y prendre la circoncision.

Réponse. La même histoire qui nous apprend qu'Abraham a été en Egypte nous enseigne aussi qu'il n'a reçu la circoncision que plus de vingt ans après, et qu'il s'y soumit par un ordre exprès de Dieu, qui voulait que lui et ses descendants portassent sur leur chair un signe de la promesse divine (2701). Abraham n'a pu prendre chez les Egyptiens un usage qu'ils n'avaient pas encore, et dont on ne trouve des vestiges parmi eux que quatorze cents ans après.

Le philosophe partisan d'Hérodote prétend que la circoncision d'Abraham n'eut point de suite, que sa postérité ne fut circoncise que sous Josué. Cela est faux. Ismaël et Isaac furent circoncis (2702); Jacob et ses enfants l'étaient (2703); Moïse imprima ce signe à son fils (2704); tous les Israélites nés en Egypte et morts dans le désert avaient été circoncis (2705). Ils interrompirent seulement cet usage pendant les quarante ans de séjour dans le désert. A leur entrée dans la terre promise, Josué fit accomplir cette loi à tout le peuple, sans exception. Alors Dieu leur dit : *Je vous ai délivrés aujourd'hui de l'opprobre de l'Egypte* (2706). Que signifient ces paroles, sinon : Je viens de vous ôter la ressemblance que vous aviez avec les Egyptiens incirconcis? Nouvelle preuve que la circoncision ne venait point de l'Egypte, qu'elle distinguait encore pour lors les Juifs d'avec les Egyptiens.

§ IX.

Elle ne vient pas des Egyptiens

On appuie encore le témoignage d'Hérodote par celui de Diodore de Sicile. Voici

(2694) *Mélanges de littérature*, tome II, chap. 47, p. 58.
(2695) *Dict. philos.*, art. *Apis*.
(2696) *Ibid.*, art. *Circoncision*.
(2697) HÉRODOTE, l. II.
(2698) *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tome LX, p. 354.
(2699) *Ezech.* XXXII, 30; *Mém. de l'Académ.*, p. 301.
(2700) *Dictionnaire philosoph.*, article *Circoncision*.
(2701) *Gen.* XIII, 10 et s.
(2702) *Gen.* XVII, 26; XXI, 4.
(2703) *Gen.* XXXIV, 14.
(2704) *Exod.* IV, 25.
(2705) *Jos.* V, 5.
(2706) *Jos.* V, 9.

ses paroles : « *On dit* que quelques Egyptiens, laissés par Sésostris aux environs des Palus-Méotides, donnèrent l'origine aux peuples de la Colchide; et, pour preuve qu'ils descendent des Egyptiens, *on allègue* la coutume qu'ils ont de circoncire les mâles, comme en Egypte, coutume qui a passé en loi chez toutes les colonies égyptiennes, aussi bien que chez les Juifs (2707). » Strabon parle à peu près de même (2708).

Réponse. Quiconque voudra faire attention à ces paroles, *on dit*, *on allègue*, sentira que Diodore ne fait que copier Hérodote, et qu'il n'ajoute aucun nouveau poids à son récit; Strabon a fait de même. En parlant des Juifs, ces deux auteurs reconnaissent que Moïse établit des cérémonies sacrées et des lois morales très-différentes de celles des autres nations (2709); en traitant des Egyptiens, ils ne disent point que la circoncision fût un usage commun de ce peuple, dont ils peignent les mœurs. Aucun autre écrivain ancien n'a dit que les Egyptiens fussent circoncis. La source de l'erreur vient donc d'Hérodote : trompé par les Egyptiens, il a égaré les autres. Ce n'est point ici le lieu d'examiner si les exploits de Sésostris sont vrais ou faux.

Mais Josèphe et Philon ne contestaient point aux Egyptiens d'être les auteurs de cet usage.

Réponse. Cela est faux. Josèphe dit expressément que Dieu ordonna la circoncision à Abraham, pour distinguer sa race des autres nations; que les Arabes ne la reçoivent qu'à treize ans, parce qu'Ismaël, leur père, fut circoncis à cet âge (2710). Dans un autre endroit, après avoir rapporté le passage d'Hérodote, il dit : Je laisse à chacun d'avoir là-dessus telle opinion qu'il voudra (2711). Ce n'est point là convenir du fait avancé par Hérodote. Philon ne l'a pas avoué plus distinctement.

Philon donne des raisons physiques de cet usage. C'est, dit-il, par motif de propreté, pour éviter les inflammations, pour favoriser la population. L'auteur des *Recherches philosophiques sur les Américains* réfute les deux dernières raisons de Philon ; il croit néanmoins que la circoncision était nécessaire aux Arabes, aux Egyptiens, aux Ethiopiens, aux habitants des côtes du golfe Persique, pour éviter certaines incommodités; il conclut que les Juifs l'ont prise en Egypte, où la propreté l'exigeait (2712).

Réponse. Sans entrer dans aucune discussion indécente, nous nous bornons aux faits qui prouvent que la circoncision n'était nécessaire dans la Palestine pour aucune raison physique. Les Chrétiens, qui l'ont habitée pendant si longtemps, ceux qui y sont encore, ceux qui ont peuplé l'Egypte et l'Arabie avant la naissance du mahométisme, n'ont jamais eu besoin d'être circoncis; ils n'ont été sujets à aucune maladie dont les Juifs et les mahométans soient guéris ou préservés par la circoncision. Selon la remarque de Niébuhr, les Parsis, disciples de Zoroastre, les païens des Indes, quelques nations Cafres, en Afrique, qui vivent dans des climats aussi chauds que les mahométants d'Arabie, ne se font point circoncire, et se portent aussi bien que les circoncis (2713).

Supposons pour un moment l'utilité de la circoncision pour la santé, même dans la Palestine ; cela ne prouverait point encore que Dieu ne l'a pas commandée à Abraham, ni que ses descendants l'ont empruntée des Egyptiens. Une histoire claire, circonstanciée, motivée de cette institution, confirmée par l'usage de deux nations nombreuses, plus anciennes que les monuments de l'histoire profane, peut-elle être détruite par des conjectures, des ouï-dire, des réflexions hasardées par les anciens ou par les modernes? Tacite, mieux instruit que nos philosophes, dit que les Juifs pratiquent la circoncision pour se distinguer des autres peuples : *Circumcidere genitalia instituere, ut diversitate noscantur* (2714). Elle ne les eût pas distingués, si elle avait été commune à d'autres nations.

Le plaisir de contredire l'histoire sainte est-il donc assez touchant pour engager nos adversaires à forger tant d'hypothèses? Moïse n'avait aucun intérêt à déguiser la véritable origine de la circoncision ; quand elle aurait été imitée des Arabes ou des Egyptiens par motif de santé ou de propreté, il n'y avait aucun inconvénient à le dire. Lorsqu'il a ordonné des ablutions, des abstinences, des précautions utiles à la santé, il ne les a pas fait remonter jusqu'à Abraham, il ne s'est point embarrassé de savoir si les nations voisines faisaient de même ou autrement Il fait dire à Dieu que tout homme incirconcis sera effacé du nombre des Israélites, et ne sera pas censé membre de son peuple (2715) : c'était donc un signe inusité chez les nations voisines dans le temps qu'il parlait. Que les Egyptiens, les Phéniciens, les Américains ou d'autres (2716) l'aient adopté dans la suite par motif de santé, de propreté, de superstition ou de lubricité, qu'importe? L'usage des Hébreux était plus ancien, il était constant, ils en savaient la raison ; ils ont été fidèles à le garder, pendant que les autres l'ont pris ou abandonné selon leur goût. Toute dispute sur ce sujet vient d'une aveugle prévention contre l'histoire sainte.

(2707) Diodore, trad. de Terrasson, l. i, etc., t. I, p. 119.
(2708) *Géograph.*, l. xvii ; *Opinions des anc. sur les Juifs*, c. 1, p. 17.
(2709) Diod., t. VII, p. 148.
(2710) *Antiq. Jud.*, l. i, c. 10 et 11.
(2711) *Ibid.*, l. viii, c. 4.
(2712) *Rech. philosoph. sur les Amér.*, t. II, ive p., etc., 4 ; *Opinions des anciens sur les Juifs*, c9. 1, p. 19
(2713) *Description de l'Arabie*, p. 67.
(2714) Tacite, *Hist.*, l. v, c. 1.
(2715) *Gen.* xvii, 14.
(2716) L'espèce de circoncision pratiquée par les insulaires d'Otahiti paraît avoir été introduite par un motif de lubricité

§ X.

Ruine de Sodome ; femme de Loth punie.

Après l'institution de la circoncision Moïse raconte la ruine de Sodome. Dieu envoie trois anges, sous la forme de voyageurs, auxquels Abraham donne l'hospitalité ; ils lui annoncent qu'il aura un fils dans l'année, quoiqu'âgé de cent ans, et quoique Sara son épouse en eût quatre-vingt-dix. La prédiction fut accomplie par la naissance d'Isaac. Ces anges vont loger chez Loth, neveu d'Abraham, qui demeurait à Sodome. L'Ecriture peint l'excès de corruption qui régnait dans cette ville. Les Sodomistes veulent faire violence aux trois étrangers ; Loth effrayé de cette brutalité, offrit aux Sodomites de leur livrer plutôt ses deux filles. Les anges frappent d'aveuglement cette troupe abominable ; ils forcent Loth le lendemain de s'éloigner avec sa famille, pour ne pas envelopper un juste dans la ruine des méchants. Dieu fait pleuvoir sur Sodome du souffre enflammé ; la terre vomit du bitume qui augmente l'incendie ; Sodome, Gomorrhe, et les villes voisines sont réduites en cendres. La terre s'affaisse ; les eaux du Jourdain y forment un lac dont les eaux imprégnées de soufre, de bitume, d'un sel amer, étouffent les plantes sur ses bords. C'est ce que l'on nomme *le lac Asphaltite* ou *la mer Morte.*

La femme de Loth, pour s'être retournée et avoir regardé l'incendie, est étouffée et rendue immobile ; *elle fut*, dit le texte, *statue de sel.* Loth se réfugie dans une caverne avec ses deux filles. Ces jeunes personnes, effrayées, et se croyant seules au monde, enivrent leur père, conçoivent chacune un fils que Moïse donne pour tige aux Moabites et aux Ammonites.

Cette histoire, qui scandalisait déjà les manichéens, ne pouvait manquer de fournir aux incrédules un commentaire satirique. Isaac, disent-ils, né d'un père âgé de cent ans et d'une mère nonagénaire, est un fait incroyable. Il l'est sans doute selon le cours de la nature ; Abraham et Sara se croyaient hors d'état d'avoir des enfants (2717) : l'ange qui leur annonce ce prodige leur représente que rien n'est impossible à Dieu.

Nos critiques ont fait des plaisanteries indécentes sur la brutalité des Sodomites ; nous n'avons rien à y répondre. Ils blâment Loth d'avoir offert ses deux filles ; mais il était effrayé, il ne savait comment réprimer ces brutaux ; sa proposition n'était ni libre ni réfléchie.

La femme de Loth changée en statue de sel est un autre fait impossible aux yeux des philosophes. Où est donc l'impossibilité que cette femme ait été étouffée et rendue immobile comme une statue par une vapeur chargée de soufre, d'arsenic, de bitume, de sels métalliques et nitreux, tels qu'il s'en élève à l'éruption des volcans ? Heidegger parle d'un tremblement de terre où plusieurs hommes et plusieurs animaux furent étouffés, demeurèrent sans vie et sans mouvement comme des statues (2718). Ce n'est pas là un miracle. La femme de Loth, devenue immobile, n'était pas du sel propre à être servi sur une table ; le texte peut très-bien signifier, *elle fut statue par le sel.*

On a beau dire que de pareils contes sont plus propres à dégrader la Divinité qu'à montrer sa puissance (2719) ; la Divinité ne se dégrade point en se servant des causes naturelles pour opérer tel effet qu'il lui plaît ; les volcans et leurs effets ne paraissent des contes qu'à ceux qui ignorent jusqu'aux premiers éléments de la physique.

Selon les uns, cette histoire a été inconnue aux autres nations ; selon d'autres, elle est tirée de la fable d'Eurydice, ou de celle de Niobé (2720). Mais enfin les vestiges de la ruine dont parle Moïse sont encore existants : elle n'a pas été inconnue aux autres nations, puisque les historiens profanes en ont parlé ; quand ils n'en auraient rien dit, cela ne déciderait rien

§ XI

Des Moabites, des Ammonites, de la mer Morte.

D'autres soupçonnent que l'origine des Moabites et des Ammonites est une fable que Moïse a forgée pour rendre ces deux peuples odieux, et pour persuader aux Hébreux qu'ils pouvaient, sans scrupule, s'emparer du pays de cette race maudite.

Tout au contraire, Moïse déclare aux Hébreux que Dieu ne leur donnera pas un pouce de terrain possédé par les Ammonites, par les Moabites, ni par les descendants d'Esaü ; il leur défend d'y toucher, parce que c'est Dieu qui a placé ces peuples, comme il veut établir le sien dans le pays des Chananéens (2721). Trois cents ans après, Jephté soutient aux Ammonites que les Hébreux ne leur ont pas enlevé un seul coin de terre, non plus qu'aux Moabites (2722).

Quand Moïse décide que ces deux peuples n'entreront *jamais dans l'Eglise du Seigneur*, il n'allègue point leur origine, mais le refus qu'ils ont fait de laisser passer les Israélites sur leur frontière en sortant de l'Egypte ; il les regarde comme des ennemis irréconciliables (2723), et ils le furent en effet.

Dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, il y a une objection plus spécieuse. La mer Morte, dit l'auteur, a toujours existé ; les eaux du Jourdain qui s'y déchargent et qui n'ont point d'autre issue, ont dû y former un lac dans tous les temps. Celui qui existe aujourd'hui n'est donc point un effet de l'embrasement de Sodome et des villes voisines.

(2717) *Gen.* XVII, 17 ; XVIII, 10.
(2718) V. *Lett. de quelques juifs*, etc., t. II, p. 108, 4e édit.
(2719) *Esprit du Judaïsme*, c. I, p. 12 ; *Bible expliq.*, p. 57.
(2720) *Esprit du Judaïsme*, p. 44.
(2721) *Deut.* II, 5 et s.
(2722) *Jud.* XI, 15.
(2723) *Deut.* XXIII, 3.

ni de l'affaissement du terrain qu'elles occupaient (2724).

Réponse. Remarquons d'abord que les anciens qui ont parlé du lac Asphaltite, Diodore de Sicile, Strabon, Tacite, Pline, Solin, rapportent la tradition qui a toujours subsisté que ce lac a été formé par un embrasement dans lequel plusieurs villes avaient été détruites. L'asphalte qui y surnage, le bitume et le soufre qui se trouvent sur ses bords, la couleur de cendres et la stérilité du sol qui l'environne, l'amertume insupportable et la pesanteur de ces eaux, les vapeurs qui s'en élèvent, déposent encore du fait aux yeux des naturalistes. Le récit des voyageurs modernes s'accorde avec celui des anciens (2725). Ce lac est encore nommé par les Arabes *Bahrei Louth*, le lac de Loth : la narration de Moïse est donc confirmée par des preuves de toute espèce.

Que devenaient les eaux du Jourdain avant la formation de ce lac? Ce que deviennent les eaux du Rhin dans la Hollande, celles du Chrysorroas près de Damas, celles de l'Euphrate dans la Mésopotamie, etc. Ou elles se perdaient dans les sables, ou elles entraient dans des conduits souterrains, ou elles se dispersaient dans des coupures faites pour arroser les terres (2726).

Il y a plus. Supposons que ce lac, auquel on donne aujourd'hui vingt lieues de longueur, n'en ait eu que dix du temps d'Abraham, et n'ait existé que dans sa partie septentrionale. C'était assez de dix lieues de long sur cinq ou six de large pour placer la belle et fertile vallée, nommée *la Vallée des bois*, et pour y bâtir cinq ou six villes ou bourgs. Tout ce terrain, affaissé par l'embrasement, a augmenté du double l'étendue de la mer Morte; alors il est exactement vrai, selon le texte de Moïse, que *ce qui était autrefois la Vallée des bois est aujourd'hui la mer Salée* (2727). Nous n'affirmons point que cela soit ainsi arrivé; mais il suffit que cela soit possible. A quoi donc aboutit l'observation de nos sublimes naturalistes?

§ XII.

Agar et Ismaël chassés

Ils accusent Abraham d'inhumanité pour avoir chassé de sa maison Agar et son propre fils Ismaël, avec un pain et une cruche d'eau (2728).

Réponse. Voyons les circonstances. Lorsque Sara lui en fit la proposition, il témoigna sa répugnance et sa douleur; il n'y consentit qu'après un ordre exprès de Dieu, qui promit de protéger la mère et l'enfant, et de rendre celui-ci père d'un peuple nombreux (2729). Abraham pouvait-il encore être inquiet du sort de l'un ou de l'autre? D'ailleurs est-il bien certain qu'Abraham les ait abandonnés? 1° Nos savants critiques ignorent ou font semblant d'ignorer que, dans le style des livres saints, le mot *pain* signifie en général des aliments, des vivres. 2° La seule raison pour laquelle Sara demanda qu'Ismaël fût éloigné, c'est qu'elle ne voulait pas qu'*il fût héritier avec son fils Isaac*. Elle n'empêcha donc point Abraham de lui fournir la subsistance ailleurs. 3° Il est dit, chap. XXV, en parlant des enfants d'Abraham et de Céthura, qu'il fit des dons aux enfants *de ses concubines*, par conséquent à celui d'Agar, aussi bien qu'à ceux de Céthura; qu'il les sépara d'avec son fils Isaac; qu'il les plaça du côté de l'Orient. Les Ismaélites y étaient en effet : Ismaël ne fut donc point abandonné.

4° Ismaël se réunit à Isaac pour donner la sépulture à Abraham; nous ne voyons aucuns vestiges d'inimitié entre ces deux frères ni entre leurs descendants : donc Ismaël ne se crut point maltraité. Parce que Moïse n'a pas fait le détail des soins paternels d'Abraham, il ne s'ensuit pas que ce patriarche y ait manqué. Il y a bien d'autres choses dont l'histoire ne dit rien.

Bayle a encore exercé sa critique sur ce point. Il semble, dit-il, par les termes dont se sert Moïse, qu'Ismaël était encore un enfant quand il fut congédié; cependant il avait près de vingt ans (2730).

Réponse. En lisant attentivement le texte, on n'y verra aucun trait qui désigne l'enfance. Le terme hébreu signifie un jeune homme aussi bien qu'un enfant. Il est dit qu'Ismaël *avait grandi* (2731); qu'il devint chasseur habile; qu'il fit sa demeure dans le désert de Pharan; que sa mère lui donna pour femme une Egyptienne : ce n'était donc plus un enfant. Bayle semble avoir voulu imiter le P. Hardouin, qui trouve très-mauvais qu'Ascanius soit peint dans l'Enéide comme un enfant; selon lui, Ascanius devait avoir au moins quinze ans.

§ XIII.

Dessein d'immoler Isaac.

A peine Isaac avait-il atteint la jeunesse, que Dieu ordonne à Abraham de lui offrir ce fils si cher en holocauste. Sujet de nouvelles clameurs. Cet ordre barbare, disent les incrédules, ne put être donné à Abraham que dans un rêve; la stupidité des patriarches leur faisait prendre leurs songes pour des ordres du ciel. Il fallait qu'Abraham eût des idées bien fausses de la Divinité pour se persuader qu'elle exigeait le sacrifice d'un enfant. Ces notions sauvages et dignes des cannibales se sont perpétuées dans la race

(2724) *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Asphalte*; *Bible expl.*, p. 48.
(2725) V. *Rép. crit.* de M. BULLET, t. I, p. 41 et suiv.
(2726) *Gen.* XIII, 10.
(2727) *Gen.* XIV, 3.
(2728) *Tabl. des saints*, ch. 1; TINDAL, ch. 13, p. 301; *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Agar*, *Economie*; *Bible expl.*, p. 36 et 53.
(2729) *Gen.* XXI, 10 et s.
(2730) *Dict crit.*, art. *Agar*.
(2731) Le *crevit* de la Vulgate doit être rendu par *creverat*, les Hébreux n'ont point de plusque-parfait.

d'Abraham ; les Juifs ont cru que leur Dieu voulait du sang pour s'apaiser, et les Chrétiens ont adopté le Dieu anthropophage des Hébreux (2732).

Réponse. Vaine déclamation. Abraham ne rêvait point lorsque, arrivé sur la montagne, et tirant le glaive pour immoler son fils, il reçut du ciel l'ordre d'arrêter et de sacrifier un bélier à la place d'Isaac. Des avis par lesquels les patriarches apprenaient ce qui devait arriver à leur postérité quatre cents ans après eux ne sont point des songes de la nuit. Chez les nations les plus amoureuses de fables, nous ne trouvons point d'historien qui ait fait rêver ainsi ses personnages. D'ailleurs, le nom de *Moriah*, donné à la montagne en mémoire de l'action d'Abraham, servait de garant à la narration de Moïse.

Abraham savait que Dieu, maître de la vie qu'il nous a donnée, peut nous l'ôter quand il le veut, par une maladie, par un accident, par la fureur d'un ennemi, aussi aisément que par un sacrifice. Convaincu par expérience de la puissance de Dieu, de sa bonté, de sa fidélité à ses promesses, il crut qu'un fils qui lui avait été donné par miracle pouvait lui être rendu de même (2733); l'événement prouve qu'il n'eut point une fausse idée de la Divinité.

Il est faux que les Juifs aient cru qu'il fallait du sang humain pour apaiser Dieu; encore plus faux que les Chrétiens aient cette idée : des calomnies dénuées de preuves sont les armes de la passion et non de la vérité.

Selon nos adversaires, il est absurde que Dieu ait voulu tenter ou éprouver Abraham; scrutateur des cœurs, connaissant toutes les actions futures des volontés humaines, avait-il besoin d'épreuve pour savoir si Abraham était capable ou non de lui sacrifier ce qu'il avait de plus cher ?

Réponse. Non, Dieu n'en avait pas besoin : mais cet exemple d'héroïsme était nécessaire aux hommes. Parce que Dieu sait tout ce dont nous sommes capables, s'ensuit-il qu'il ne doit jamais exiger de nous aucun acte extérieur d'obéissance, aucune preuve de courage, aucune vertu exemplaire, aucun sacrifice pénible? Cette morale, très-commode aux cœurs vicieux, ne serait pas fort avantageuse à la société. Ce qui est pour l'homme *une épreuve*, un moyen de connaître les sentiments d'un autre homme, ne l'est plus pour Dieu; mais en parlant de Dieu, les auteurs sacrés sont forcés de se servir du langage humain : nous prions nos doctes censeurs de nous apprendre le terme le plus propre à rendre l'idée que Moïse a voulu nous donner.

§ XIV.

Conduite de Jacob envers Esaü.

La conduite de Jacob leur fournit des reproches encore plus vifs. Il enlève à son frère Esaü le droit de primogéniture, qui était inaliénable; il trompe son père par un mensonge ; il dérobe la bénédiction qui était réservée à son aîné. L'Ecriture, loin de blâmer cette conduite, suppose qu'elle fut approuvée du ciel, que Dieu ratifia par des bienfaits une fourberie digne de châtiment. L'historien manque ici de mémoire aussi bien que de jugement; il fait dire à Isaac, en bénissant Jacob : *Sois le maître de tes frères, et que les fils de ta mère se prosternent devant toi* (2734) : Jacob n'avait qu'un frère ; il y a bien de l'inadvertance à lui en supposer plusieurs (2735).

Réponse. En quoi consistait le droit d'aînesse que Jacob ravit à son frère? Etait-ce la succession paternelle, des terres, des troupeaux, des esclaves? S'empara-t-il des biens d'Isaac au préjudice de son aîné? Rien moins.

Deux philosophes observent doctement, que si, dans la coutume de Normandie, un cadet profitait, comme Jacob, de la faim et de la soif de son frère, pour lui ôter son droit d'aînesse, ce serait un fripon, déclaré tel dans tous les tribunaux (2736). Assurément; alors il lui ravirait les biens, les droits, les titres, les priviléges utiles que les lois accordent à l'aîné; il le réduirait à sa légitime. Mais Esaü ne fut point traité en cadet de Normandie; il eut pour partage, aussi bien que son frère, *la rosée du ciel et la graisse de la terre* (2737), l'abondance de toutes choses. Lorsque Jacob, revenant de la Mésopotamie, voulut lui faire des présents : *Je suis assez riche, mon frère*, lui répondit-il, *gardez pour vous ce que vous avez* (2738). Isaac vivait encore, sa succession était entière; lorsqu'il mourut, il n'y eut point de dispute entre les deux frères pour la partager (2739).

Le droit d'aînesse transféré à Jacob était le privilége de devenir la tige du peuple de Dieu, de faire passer à ses descendants les bénédictions spirituelles promises à Abraham et Isaac. Elles dépendaient de Dieu seul ; il était le maître de choisir la postérité du cadet préférablement à celle de l'aîné; il s'en était expliqué à Rébecca pendant sa grossesse : *Vous porterez dans votre sein la tige de deux peuples; mais l'aîné sera inférieur à son cadet* (2740).

Ceux qui disent que la prédestination gratuite, fondée sur ce passage, est une injustice, une partialité de la part de Dieu, entendent aussi mal la théologie que la jurisprudence. Dieu, maître absolu de ses dons naturels et surnaturels, ne fait au-

(2732) *Esprit du Judaïsme*, c. 1, p. 7; *Syst. de la nat.; Bible expl.*, p. 56.
(2733) *Hebr.* XI, 19.
(2734) *Gen.* XXVII, 28.
(2735) CELSE, dans ORIG., liv. IV, n. 42 ; TINDAL, *l'Esprit du Judaïsme; Tabl. des saints*, etc.

(2736) *De l'homme*, t. I, sect. 2, ch. 16, p. 304; *Bible expl.*, p. 55, 69.
(2737) *Gen.* XXVII, 39.
(2738) *Gen.* XXXIII, 9.
(2739) *Gen.* XXXV, 29.
(2740) *Gen.* XV, 23.

cune injustice lorsqu'il en accorde plus à tel homme ou à tel peuple qu'à tel autre; cette conduite, nommée *prédestination*, ne fait tort à personne. Ai-je droit de me plaindre lorsque Dieu fait plus de bien à mon voisin qu'à moi?

§ XV.

Dieu ne l'a point approuvée.

Rébecca, instruite des desseins de la Providence, crut pouvoir en assurer l'exécution par une supercherie; elle eut tort : Jacob ne fut coupable que d'avoir trop déféré aux conseils de sa mère. Dieu qui avait annoncé ses desseins, ne voulut point y déroger pour punir cette double faute; il usa d'indulgence envers deux coupables : mais où en serions-nous, s'il ne laissait en ce monde aucune faute impunie? Il n'est pas vrai que la préférence accordée à Jacob et à sa postérité ait été la *récompense* de sa conduite; cette préférence était décidée et prédite avant la naissance des deux frères; elle était purement gratuite et libre de la part de Dieu : quant à ce point, le droit d'aînesse d'Esaü était nul, et la cession qu'il en fit n'opérait rien. Dieu aurait pu accomplir ses promesses par un autre moyen; mais l'abus que nous faisons de ses bienfaits ne doit pas lui être imputé : il a prévu que les incrédules abuseraient des talents naturels et des connaissances surnaturelles pour blasphémer contre lui, il n'a pas laissé de les leur donner.

Isaac, instruit du mensonge de Jacob, ne révoqua point sa bénédiction; il la confirma contre son inclination; il se souvint de la prédiction faite à Rébecca. Convaincu de son accomplissement futur, il se soumit aux ordres du ciel : *Ton frère*, dit-il à Esaü, *a reçu la bénédiction que je te destinais; il sera béni, et tu lui seras soumis* (2741). Il la renouvela encore lorsque Jacob partit pour la Mésopotamie.

Esaü était-il plus digne que Jacob de cette bénédiction divine? Il avait épousé deux étrangères, deux Héthéennes, *qui avaient offensé Isaac et Rébecca* (2742). Il avait témoigné très-peu d'estime de son droit d'aînesse; il projetait de tuer Jacob pour se venger (2743) : tous ces traits ne sont pas honorables.

Moïse, disent nos critiques, a forgé cette histoire pour donner à son peuple des droits chimériques et des prétentions ambitieuses contre les descendants d'Esaü. Si cela est, il était bien maladroit de révéler la supercherie de Jacob et de sa mère; c'était annuler ces droits prétendus, et fournir aux Iduméens un sujet de haine contre les Israélites. Moïse ordonne à ceux-ci de regarder les Iduméens comme leurs frères, de respecter leurs possessions, de n'y pas toucher (2744). Où sont donc les prétentions? Nos adversaires ne sont pas heureux en conjectures.

Moïse, en rapportant les paroles d'Isaac à Jacob : *Sois le maître de tes frères*, etc., n'a manqué ni de jugement ni de mémoire; le nom de *frères* en hébreu désigne souvent les neveux, et *fils* exprime les petits-fils. Rien n'empêche de traduire : *Sois le maître de tes neveux, et que les petits-fils de ta mère se prosternent devant toi.* Ce sens est indiqué par les mots qui précèdent : *Que les peuples te soient soumis, et que les familles te rendent hommage.*

Malgré cette promesse, dit un philosophe, les Iduméens, descendants d'Esaü, n'ont jamais été subjugués par les Juifs (2745). Ici est le défaut de mémoire. David soumit toute l'Idumée (2746); les Iduméens s'étant révoltés sous Joram, ils furent vaincus de nouveau par Amasias (2747).

§ XVI.

Polygamie de Jacob.

Nouveaux griefs contre Jacob. Dieu avait défendu à Abraham, à Isaac et à Jacob, d'épouser des filles idolâtres, et tous trois en épousent. Par la loi juive, il était défendu d'épouser les deux sœurs : Jacob, non content d'épouser Rachel et Lia, prend encore leurs servantes pour concubines. Il trompe son beau-père, et le dépouille en s'appropriant ce qu'il y avait de meilleur dans ses troupeaux; l'expédient dont il se sert est une absurdité contraire à toutes les expériences. Il s'enfuit à l'insu de Laban, comme un homme qui se sent coupable. Est-ce donc là un favori de Dieu, un homme fait pour donner l'exemple? Son histoire est une leçon très-pernicieuse pour les mœurs. Ainsi raisonnaient déjà les manichéens (2748).

Réponse. Il est faux que Dieu ait défendu aux patriarches d'épouser des filles idolâtres, et il l'est qu'aucune de leurs femmes ait été idolâtre, du moins après son mariage. En parlant de la polygamie, nous avons fait voir qu'elle n'était point contraire à la loi naturelle dans l'état de société domestique; qu'il en était de même du mariage avec les deux sœurs, quoique ces deux abus aient été sagement défendus par les lois positives dans l'état de société civile. Mais la loi juive ne fut portée que trois cents ans après les mariages de Jacob.

Son beau-père même est son apologiste; il reconnaît que Dieu l'a comblé de bénédictions par les services de Jacob. Sa jalousie et celle de ses enfants contre la prospérité de son gendre était donc injuste (2749). Rachel et Lia disent que leur père les a vendues comme des esclaves, et s'est enrichi du prix qu'il en a tiré. Laban, con-

(2741) *Gen.* XXVII, 33.
(2742) *Gen.* XXVI, 35.
(2743) *Ibid.*, 41.
(2744) *Deut.* II et XXXII.
(2745) *Bible expl.*, p. 72
(2746) *II Reg.* VIII, 14.
(2747) *IV Reg.* VIII et XIV.
(2748) S. AUG., *contra Faustum*, l. XXII, ch. 5; *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Inceste*, *Loi natur.*; *Bible expl.*, p. 77 et 81; *Tabl. des saints*, c. 1, p. 16; *Esprit du judaïsme*, c. 1, p. 13.
(2749) *Gen.* XXX, 27.

fondu par les reproches de Jacob, avoue son tort et jure un traité de paix avec lui. De quel côté est l'injustice? Le vol que fit Rachel des idoles de son père était ignoré de Jacob. Lorsqu'il trouva ces idoles, il les fit enfouir sous un arbre (2750).

Ce qu'il y a de répréhensible dans ces exemples n'est point approuvé dans les livres saints ; ils ne peuvent donc être pernicieux aux mœurs. Ils prouvent seulement que dans ces siècles les nations étaient très-corrompues, la loi naturelle très-mal connue et mal observée ; que Dieu fut toujours très-indulgent et ses bienfaits très-gratuits.

On peut voir dans Bochart et ailleurs, des exemples incontestables du pouvoir de l'imagination des mères sur la conformation du fœtus (2751) : nous avouons cependant que l'expédient dont se servit Jacob pour changer la couleur des troupeaux ne fut point naturel. Il est dit que Dieu voulut dédommager Jacob des injustices de Laban; ses deux épouses le reconnaissent (2752) : selon le *Pentateuque* samaritain, Dieu prescrivit à Jacob le secret dont il se servit.

Les remarques de l'auteur de la *Bible expliquée*, sur la vertu des mandragores, portent à faux; il n'est pas sûr que *doudaïm* signifie des mandragores, plusieurs croient que c'étaient des citrons.

§ XVII.

Difficulté de chronologie sur son histoire

Spinosa et quelques autres ont beaucoup insisté sur la difficulté de concilier la chronologie et l'âge des enfants de Jacob avec leur histoire. Dina, fille de Jacob, ne pouvait avoir plus de sept ans, lorsqu'il est dit qu'elle fut enlevée par Sichem : Siméon et Lévi ses frères ne devaient en avoir que treize ou quatorze, lorsqu'ils passèrent les Hévéens au fil de l'épée pour venger cet outrage. Un pareil exploit n'est ni pardonnable, ni possible à des enfants (2753).

Réponse. Cette objection porte sur trois suppositions fausses ou douteuses. La première, que Jacob n'épousa Rachel et Lia qu'après sept ans révolus de son séjour chez Laban; le texte de la *Genèse* ne le prouve point. Les paroles du chapitre XXIX, ỳ 25, peuvent signifier : *Ne vous rendais-je pas mes services pour avoir Rachel?* Il ne s'ensuit point que tout le temps fixé pour ces services fût écoulé. Il n'est pas probable que Jacob, en âge de s'établir, ait voulu attendre sept ans avant d'avoir une épouse, et il est ridicule de prétendre, comme Spinosa, qu'il était âgé de quatre-vingt-quatre ans lorsque Lia lui fut donnée (2754).

La seconde supposition est que Moïse a placé la naissance des enfants de Jacob selon leur ordre chronologique, ce qui est évidemment faux : Dina, quoique puînée de Joseph, est nommée avant lui (2755). Puisque Jacob a eu ses enfants de quatre personnes différentes, plusieurs ont pu naître la même année.

La troisième, que Jacob alla d'une seule traite depuis la Mésopotamie au pays des Hévéens : l'histoire porte au contraire que Jacob arriva à Socoth, y bâtit une demeure, et y campa (2756); elle ne dit point combien de temps il y demeura. Tous les calculs de nos adversaires sur ce point portent à faux. Il est évident que dans l'histoire de Jacob la date des événements n'est pas fixée, ni l'ordre chronologique observé.

Nous convenons que la vengeance exercée par Siméon et Lévi est inexcusable ; Jacob leur en témoigna son indignation ; il leur reprocha encore ce crime au lit de la mort (2757) : preuve que Moïse dit la vérité sans ménagement, ne flatte pas plus sa tribu que les autres.

Excuserons-nous la conduite de Juda et de Thamar? Elle est détestable. Cependant, dit Tindal, elle paraît approuvée par la destinée des deux jumeaux qui naissent de ce commerce (2758).

Approuvée! Fallait-il donc que Dieu fît un miracle pour arrêter la fécondité de Thamar, ou fît porter aux deux jumeaux la peine du crime de leurs parents? Moïse ne les approuve pas. De toutes les clameurs des incrédules contre les crimes commis dans la famille de Jacob, il ne résulte rien, sinon que Dieu n'a pas puni tous les crimes (2759).

§ XVIII.

Joseph vendu par ses frères ; c'est une fable

Un philosophe célèbre convient que l'histoire de Joseph vendu par ses frères est un des plus précieux monuments de l'antiquité. Elle est, dit-il, plus attendrissante que l'*Odyssée* d'Homère ; un héros qui pardonne est plus touchant que celui qui se venge. Cette fiction ingénieuse est unique en son genre; c'est la seule histoire hébraïque où l'on trouve un acte de générosité et de clémence. Quelques savants ont cru qu'elle est une imitation d'un ancien conte arabe (2760).

Réponse. Il était humiliant pour un philosophe qui a traité tant de fois les écrivains hébreux d'ignorants, de fanatiques, d'insensés, d'avouer qu'au moins une fois ils ont fait un récit ingénieux, attendrissant, pathétique ; pour sauver une partie de sa honte, il a voulu en attribuer l'invention aux Arabes. Mais dans quel livre arabe, plus ancien que Moïse, notre auteur a-t-il lu cette histoire ?

Elle *est unique dans son genre*. Mais celle

(2750) *Gen.* XXXV, 4.
(2751) *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Influence*; *Rép. crit.* de M. BULLET, p. 106.
(2752) *Gen.* XXXI, 12 et 16.
(2753) SPINOSA, chap. 9; *Bible expliquée*, page 85.
(2754) SPINOSA, *ibid.*, p. 265.
(2755) *Gen.* XXX.
(2756) *Gen.* XXIII, 17.
(2757) *Gen.* XLIX, 5.
(2758) TINDAL, c. 13, p. 231.
(2759) S. AUGUST., *contra Faustum*, liv. XXII, c. 5.
(2760) *Dict. phil.*, art. *Joseph*; *Bible expliq.*, p. 106, 112.

d'Abraham prêt à immoler son fils, l'entrevue de Jacob et d'Ésaü, l'histoire de Ruth et celle de Tobie nous paraissent très-touchantes. Un philosophe a l'âme bien dure, si dans les livres saints rien n'est capable de le toucher que l'histoire de Joseph.

C'est *la seule* où l'on trouve un acte de générosité et de clémence. Quoi! lorsqu'Abraham se met en campagne pour délivrer un neveu qui s'était séparé de lui assez légèrement, lorsqu'il refuse les dons du roi de Sodome, lorsque Ruth s'attache à Noémi sa belle-mère, lorsque David refuse d'attenter aux jours de Saül, qu'il pardonne à Séméi, qu'il comble de bienfaits les fils de Jonathas, etc., ce ne sont pas là des actes de générosité? Notre philosophe se connaît aussi mal en vertus qu'en antiquités.

Cette histoire est une fiction ingénieuse. Cependant elle a eu des suites qui en prouvent la réalité: le voyage de Jacob en Egypte où il est appelé par Joseph; le séjour qu'y fait sa postérité; les deux enfants de Joseph adoptés par Jacob, et qui deviennent chefs de deux tribus; les os de Joseph conservés pendant deux siècles, reportés dans la Palestine, et enterrés à Sichem: tout cela se tient et ne peut être un tissu de fictions.

Ainsi en ont jugé, dit notre critique, les lords Herbert et Bolingbroke, les savants Freret et Boulanger (2761). Cela est faux; ces écrivains n'ont point contesté la vérité de l'histoire de Joseph. Justin, après Trogue-Pompée, la rapporte et ne paraît pas en douter (2762). Voilà ce qu'un vrai savant ne peut pas ignorer.

L'auteur, qui n'est pas de ce nombre, plaisante sur l'eunuque Putiphar, qui avait une femme. Il ne sait pas que l'hébreu *Srjs*, *Saris*, désigne non-seulement un eunuque, mais un officier du roi. C'est dans ce dernier sens que l'échanson et le pannetier, emprisonnés avec Joseph, sont nommés *Saris* de Pharaon (2763).

§ XIX.

A-t-il réduit les Egyptiens à l'esclavage.

Joseph, malgré sa clémence et sa générosité, n'a pas trouvé grâce au tribunal de nos critiques. Pour mériter les bonnes grâces de son roi, il force tout le peuple à vendre ses terres à Pharaon, et toute la nation se fait *esclave* pour avoir du blé: c'est là sans doute l'origine du pouvoir despotique. Joseph laissa les terres aux prêtres, parce qu'il avait épousé la fille d'un prêtre; il les rendit indépendants de la couronne; il comprit très-bien que l'on ne parvient point à rendre un peuple esclave et malheureux, si l'on n'est secondé par ses guides spirituels; il eut l'attention de donner à ses parents les postes les plus importants du royaume (2763*). Pour tenir les peuples dans la dépendance, on leur donne d'une main ce qu'on leur a pris de l'autre: telle fut la politique dont usa Joseph envers les Egyptiens (2764).

Réponse. N'argumentons point sur un mot. En quoi consistait l'*esclavage* que Joseph introduisit en Egyte? Il rendit le roi propriétaire des fonds de son royaume; les sujets ne furent plus que ses fermiers, ils lui rendaient le cinquième du produit net, et avaient le reste pour eux. Une contribution, payée à titre de ferme, est-elle plus onéreuse qu'un impôt? Ce n'est là ni une servitude, ni une condition malheureuse; il n'est aucun peuple qui ne cessât volontiers d'être propriétaire à ce prix.

Il est vrai que les Egyptiens, après avoir donné leur argent et leur bétail, disent à Joseph: « Nous et nos terres serons à vous, achetez-nous pour être *esclaves* du roi.... Joseph assujettit donc à Pharaon tout le sol de l'Egypte et tous ses habitants d'un bout à l'autre (2765). » Mais l'hébreu *Abhdh*, que l'on traduit ici par *esclave*, signifie souvent *vassal*, *sujet*, *serviteur*. Les frères de Joseph, arrivés en Egypte, disent au roi: *Servi tui sumus*; cela ne signifie pas: *Nous sommes vos esclaves.*

Nos critiques s'imaginent que Joseph garda pour le roi tout le bétail de l'Egypte: comment aurait-on cultivé les terres? Qu'il acheta les corps et la liberté civile des Egyptiens: qu'en aurait-il fait? Il en fit autant de cultivateurs et de fermiers du domaine: voilà toute l'acquisition.

Il est encore dit dans le texte, que Joseph fit passer le peuple dans les villes d'un bout de l'Egypte à l'autre; le paraphraste chaldaïque, les versions syriaque et arabe l'ont ainsi entendu: Joseph bouleversa donc tout le royaume. Nouvelle imagination. Les Septante, l'interprète latin, le traducteur du samaritain n'ont point aperçu cette transmigration. Les termes, pris dans toute la rigueur, signifient tout au plus que Joseph déplaça quelques particuliers, fit une répartition des terres, rendit ainsi les fortunes plus égales et la culture plus animée.

Il n'acheta pas les terres des prêtres, parce qu'elles n'étaient pas eux; le roi les leur avait données, ils n'en avaient que l'usufruit. Si le peuple fut esclave, parce qu'il perdit la propriété des fonds, les prêtres l'étaient déjà; il fut réduit à la même condition que les prêtres (2766). Du temps d'Hérodote, l'état des prêtres égyptiens était encore le même; ils étaient tirés des familles les plus distinguées de l'Egypte (2767): mais en quel sens de simples usufruitiers sont-ils indépendants de la couronne?

Il n'est pas fort certain que Joseph ait épousé la fille d'un prêtre. *Bhjhv cohen*, qui désigne un prêtre, signifie aussi un chef, un homme constitué en dignité; double

(2761) *Bible expl.*, p. 112.
(2762) Justin, l. xxxvi.
(2763) *Gen.* xlix, 7.
(2763*) *Bible expl.*, p. 113; *Dict. philosoph.*, art. *Joseph*; *Esprit du judaïsme*, *Tableau des saints*, etc.

(2764) *Encyclopédie*, article *Economie politique*, p. 345.
(2765) *Gen.* xlvii, 19.
(2766) *Ibid.*, 22.
(2767) Hérodote, l. ii, c. 37; Diodore, l. i, sect. 7, c. 24.

sens qui prouve le respect de tous les anciens peuples pour les prêtres. Moïse avait aussi épousé la fille d'un *cohen* de Madian ou d'un chef de tribu.

Comment prouve-t-on que Joseph donna à ses parents des places importantes? Pharaon lui dit : « S'il y en a parmi eux qui aient de l'industrie, confiez-leur le soin de mes troupeaux (2768). » Nous ne croyons point que la garde des troupeaux du roi soit le poste le plus important du royaume.

J'ose demander à tout lecteur judicieux, si dans cette multitude d'objections de toute espèce, il y en a une seule qui soit fort difficile à résoudre, ou qui puisse autoriser le ton de mépris sur lequel nos adversaires parlent de l'histoire sainte.

ARTICLE IV.

Quelle est l'origine des Juifs.

§ I.

Leurs historiens sont plus croyables que les étrangers.

Pour trouver le berceau d'une nation quelconque, le bon sens nous dicte qu'il faut consulter les auteurs contemporains, s'il y en a, ou du moins les plus anciens; ceux qui ont fréquenté ce peuple, et qui ont été à portée de le connaître : il est de la prudence de s'en fier aux anciens plutôt qu'aux modernes, aux nationaux préférablement aux étrangers, aux hommes désintéressés plus qu'aux ennemis; surtout lorsque la narration des premiers porte d'ailleurs tous les caractères possibles de candeur et de sincérité. Moïse, plus ancien que tous les auteurs profanes, nous apprend que ses pères étaient originaires de la Chaldée; qu'Abraham en sortit pour venir habiter la Palestine; qu'il y mourut : on y voyait son tombeau et celui d'Isaac son fils; les différents lieux où ils avaient séjourné l'un et l'autre étaient marqués par des monuments. Il dit que Jacob, petit-fils d'Abraham, fut obligé, par la famine, d'aller s'établir en Egypte; que sa postérité s'y multiplia pendant deux cents ans, fut réduite en esclavage par les Egyptiens, et mise en liberté par une suite de prodiges.

Moïse n'a point forgé ces faits pour flatter la vanité de sa nation; il la suppose moins ancienne que les peuples voisins; il ne lui attribue ni des conquêtes, ni des connaissances supérieures, ni une prospérité constante. La langue hébraïque, plus analogue au chaldéen qu'à toute autre langue, dépose du fait principal; le nom d'*Hébreux*, donné à la postérité d'Abraham, le confirme; les monuments répandus dans la Palestine, les noms des enfants de Jacob, donnés aux douze tribus, une fête solennelle instituée pour célébrer leur sortie de l'Egypte, attestent de même les faits suivants. Le testament de Jacob, ses os et ceux de Joseph transportés dans la Palestine, prouvent que les Hébreux se sont toujours regardés comme étrangers en Egypte; la différence du langage, des mœurs, de la religion entre les deux peuples, le fait encore mieux sentir. Un historien qui marche avec tant de précaution, toujours la preuve à la main, et sans aucun intérêt d'en imposer, nous paraît digne de croyance. Voyons si des étrangers, des Egyptiens, des Phéniciens, des Grecs, des Romains, qui ont vécu huit ou neuf cents ans après lui, qui n'entendaient point la langue des Hébreux, qui n'ont point lu leur histoire, sont plus en état de nous instruire, et nous donneront des notions plus certaines.

§ II.

Narration des auteurs égyptiens

Manéthon, historien égyptien, raconte que, sous le règne de Timaüs, un peuple inconnu vint du côté de l'Orient, se rendit maître de l'Egypte, réduisit les habitants en servitude, y conserva l'autorité pendant cinq cents ans. C'est ce que l'on a nommé les *rois pasteurs*. Après une guerre longue et meurtrière, ils furent vaincus par un roi de la Thébaïde; ils se retirèrent au nombre de deux cent quarante mille, avec tous leurs biens, traversèrent le désert de Syrie, et s'établirent dans la Judée, où ils bâtirent Jérusalem (2769).

Il dit ailleurs que le roi Aménophis ayant rassemblé tous les lépreux de son royaume, au nombre de quatre-vingt mille, les envoya travailler aux carrières. Ils se révoltèrent, prirent pour chef Osarsiph, prêtre d'Héliopolis, et demandèrent du secours aux *pasteurs* de Jérusalem : ceux-ci leur envoyèrent une armée de deux cent mille hommes, avec laquelle ils se rendirent de nouveau maîtres de l'Egypte. Aménophis les chassa encore. Osarsiph, leur législateur, ayant changé de religion, se fit nommer Moïse (2770).

Chérémon, autre Egyptien, répète la seconde partie du récit de Manéthon, sans faire mention de la première. Il dit qu'Aménophis chassa de l'Egypte les lépreux, au nombre de deux cent cinquante mille, entre lesquels étaient Moïse et Joseph; qu'étant secourus par trois cent quatre-vingt mille étrangers, ils forcèrent Aménophis de s'enfuir en Ethiopie; que son fils Messénès chassa les Juifs, et les poursuivit jusqu'aux frontières de la Syrie (2771).

Lysimaque, troisième historien d'Egypte, dit que ce fut Bocchoris qui chassa les lépreux de son royaume, après en avoir fait noyer une partie; qu'ils mirent Moïse à leur tête, traversèrent le désert, se rendirent en Judée après avoir mis à feu et à sang tout ce qui se trouva sur leur passage (2772).

Appion, grammairien d'Alexandrie, ajoute à ce récit, que Moïse étant monté sur la montagne de Sina, y demeura caché pendant quarante jours, et donna ensuite aux

(2768) *Gen.* XLVII, 6.

(2769) JOSÈPHE, *contre Appion*, livre I, chapitre 5

(2770) *Ibid.*, c. 9.

(2771) *Ibid.*, c. 11.

(2772) *Ibid.*, c. 12.

Juifs les lois qu'ils observent. Selon lui, ils gardaient autrefois dans leur temple une tête d'âne d'or massif qu'ils adoraient; chaque année ils immolaient un Grec, après l'avoir nourri délicatement pendant un an dans un lieu secret de leur temple (2773.)

Josèphe n'a pas de peine à réfuter toutes ces fables; elles se contredisent. Outre les preuves du contraire que nous venons d'alléguer, si les Hébreux avaient dominé en Egypte, Moïse ne se serait pas obstiné à leur rappeler sans cesse qu'ils y avaient été esclaves; s'ils en avaient été chassés à main armée, il ne leur aurait pas défendu de conserver de la haine contre les Egyptiens, et de remettre le pied en Egypte, etc.

§ III.

Récit de Diodore de Sicile.

Diodore de Sicile prend aussi les Juifs pour une troupe d'étrangers chassés de l'Egypte par motif de religion. Ils se jetèrent, dit-il, dans la Judée, qui était alors déserte; leur chef se nommait *Moïse*, homme supérieur par sa prudence et par son courage (2774). Ce récit, conservé par Photius, était emprunté d'Hécatée d'Abdère (2775).

Diodore dit ailleurs, que les courtisans d'Anthiochus Eupator l'excitaient à exterminer les Juifs: ils lui représentaient que les ancêtres de cette nation avaient été chassés d'Egypte à cause de leur impiété et de la lèpre dont ils étaient infectés; qu'elle entretenait une haine constante contre les autres nations et les regardait comme ennemies. On ajoutait, qu'Antiochus Epiphanes ayant vaincu les Juifs, avait pénétré dans leur sanctuaire; qu'il y trouva la statue de pierre d'un homme à grande barbe monté sur un âne; il jugea que c'était Moïse, fondateur de Jérusalem et de la république juive. Il fit immoler hors du temple un pourceau, avec le sang duquel il fit arroser les livres sacrés des Juifs, força le grand prêtre et les autres Juifs à manger des viandes qui leur étaient interdites par leurs lois (2776). Diodore ne paraît pas ajouter beaucoup de foi à toutes ces accusations formées par les ennemis des Juifs; il ne dit rien pour les confirmer.

Cependant l'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie* nous demande fièrement quel était le Pharaon sous lequel les Hébreux s'enfuirent; si c'était l'Ethiopien Actisan, dont il est dit dans Diodore de Sicile qu'il bannit une troupe de voleurs *vers le mont Sina*, après leur avoir fait couper le nez (2777).

Mais il falsifie Diodore; cet historien ne parle point là du mont Sina : il dit que ces voleurs furent envoyés au désert; qu'on leur bâtit la ville de *Rhinocolure* sur les confins de l'Egypte et de la Syrie, près du rivage de la mer (2778). Ces bannis n'ont rien de commun avec les Hébreux; ceux-ci n'ont jamais habité Rhinocolure, et cette ville n'était pas dans le désert de Sina.

§ IV.

De Justin et de Strabon.

Justin, après Trogue-Pompée, qui avait copié Nicolas de Damas, donne aux Juifs, pour berceau, la ville de Damas en Syrie. « Abraham, dit-il, et Israël furent souverains de cette contrée. Israël, plus puissant que ses prédécesseurs, divisa ses Etats en dix portions, et en donna une à chacun de ses fils... Le plus jeune était Joseph. Ses frères, qui redoutaient la supériorité de son génie, le vendirent secrètement à des marchands étrangers, etc. » Justin rapporte sommairement l'histoire de Joseph, sans l'altérer beaucoup. « Joseph, continue-t-il, eut pour fils Moïse, auquel il transmit ses connaissances. Les Egyptiens, affligés de la lèpre, bannirent celui-ci du royaume avec tous les malades, pour éviter une contagion générale. Moïse, à la tête des exilés, déroba les choses sacrées des Egyptiens : ceux-ci ayant voulu les reprendre à main armée, furent forcés par des tempêtes à retourner chez eux... Moïse eut pour successeur, dans le sacerdoce, son fils Aruas, auquel la nation donna encore le titre de *roi;* de là l'usage des Juifs d'être toujours gouvernés par leurs prêtres. Ceux-ci, réunissant ainsi la religion à la justice, ont augmenté la puissance de la nation à un degré incroyable (2779). »

Strabon dit que, selon l'opinion commune, les Juifs avaient pour ancêtres les Egyptiens; que Moïse, ne pouvant souffrir l'idolâtrie grossière et les superstitions des Egyptiens, prit le parti de s'expatrier, fut suivi par une foule d'hommes religieux, auxquels il donna une religion plus sensée.

« Il leur enseigna, dit-il, que Dieu est tout ce qui nous environne, la mer, le ciel, le monde, et tout ce que nous appelons *la nature*, et qu'il est absurde de vouloir le représenter par une image semblable à nous... Par ces leçons, il gagna la confiance d'une multitude d'hommes de bien; il les conduisit dans la contrée où est Jérusalem, dont il n'eut pas de peine à se rendre maître, et, par une sage conduite, forma une république très-puissante. Les successeurs de Moïse gardèrent pendant quelque temps ses lois, furent justes et pieux. Dans la suite, le sacerdoce ayant été envahi par des hommes superstitieux et enclins à la tyrannie, ils établirent des abstinences, la circoncision, et d'autres superstitions; bientôt la tyrannie dégénéra en brigandage. Cette nation, après avoir eu des commencements très-heureux, éprouve aujourd'hui un sort déplorable : la Judée est opprimée par des

(2773) JOSÈPHE, *contre Appion*, l. II, c. 1 et 4.

(2774) DIOD., traduction de TERRASSON, t. VII, p. 246.

(2775) *Hist. de l'Acad. des inscr.*, t. XIV, in-12, p. 357.

(2776) DIODORE, livre XXXIV, tome VII, page 89.

(2777) *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Histoire*, p. 45; *Juifs*, p. 257.

(2778) DIOD., liv. I, sect. 2, n. 12; tome I, page 129.

(2779) JUSTIN, l. XXXVI, c. 2; JOSÈPHE, *Antiq.*, l. I, c. 7.

tyrans (2780). » Strabon paraît avoir suivi la narration d'Hécatée d'Abdère (2781).

§ V.

De Tacite.

Tacite avait consulté les différentes traditions des historiens sur l'origine des Juifs; il les rapporte toutes. « Les uns, dit-il, pensent que les Juifs sont venus de l'île de Crète et des environs du mont *Ida;* d'autres disent qu'ils sont sortis d'Egypte sous la conduite de Jérosolymus et de Juda. Plusieurs les regardent comme une peuplade d'Ethiopiens. Quelques-uns prétendent qu'une multitude d'Assyriens, qui n'avaient point de terre à cultiver, s'emparèrent d'une partie de l'Egypte, et s'établirent ensuite dans la Syrie ou le pays des Hébreux. D'autres jugent que les Solymes, dont Homère a parlé, ont bâti Jérusalem et lui ont donné leur nom. La plupart se réunissent à dire que dans une contagion qui survint en Egypte, le roi Bocchoris bannit les malades comme ennemis des dieux. Ces malheureux, abandonnés dans un désert, se livraient au désespoir : Moïse, leur chef, ayant aperçu une troupe d'ânes sauvages qui gagnaient des rochers couverts d'arbres, les suivit, et trouva des eaux en abondance. Ce secours rendit le courage à sa troupe. Après six jours de marche, ils chassèrent les habitants de la contrée, dans laquelle ils ont bâti leur ville et leur temple. Dans son intérieur, ils ont consacré l'animal qui leur servit de guide et leur fit trouver des eaux. »

Après avoir censuré et interprété ridiculement les usages des Juifs, Tacite ajoute : « Ils regardent comme un crime de tuer les enfants, et croient les âmes immortelles; de là leur goût pour le mariage et le mépris de la mort. Ils ne brûlent point les morts, ils les embaument à la manière des Egyptiens; ils ont la même opinion qu'eux sur les enfers, mais non sur les dieux. Les Egyptiens adorent les animaux et les simulacres : les Juifs ne connaissent qu'un Dieu, et l'adorent en esprit; ils le croient tout-puissant, éternel, immuable. Ils ont horreur des images des dieux et de leur culte; on n'en voit aucune dans leurs villes, encore moins dans leurs temples : ils ne rendent cet honneur ni aux rois ni aux césars..., Pompée est le premier des Romains qui ait dompté les Juifs; il entra dans leur temple comme vainqueur : par là on a su qu'il n'y avait aucune image des dieux; que leur sanctuaire était vide, dépouillé de tout symbole sensible (2782).

§ VI.

Remarques sur la narration de ces écrivains.

Sans insister sur les erreurs de cet historien, nous pouvons remarquer, 1° que la vraie origine des Juifs n'était pas absolument inconnue aux auteurs profanes, puisque, selon Tacite, plusieurs avaient écrit que c'était une peuplade de Chaldéens ou d'Assyriens qui, après avoir demeuré en Egypte, s'étaient emparés de la Palestine; 2° que la circoncision était pratiquée par les Juifs seuls, puisque, selon Tacite, ils en usaient pour se distinguer des autres peuples; 3° il n'est pas étonnant que Tacite ait ignoré l'origine et les raisons des cérémonies des Juifs, puisqu'il n'avait pas lu leurs livres.

Dion Cassius, après avoir recherché l'origine du nom de *Judée* et de *Juifs*, avoue qu'il ne la connaît pas (2783). Selon Diogène Laërce, quelques auteurs anciens croyaient les Juifs descendus des mages de Perse (2784) : Aristote les croyait issus des Gymnosophistes des Indes.

Il n'est donc aucune des nations orientales de laquelle on n'ait fait descendre les Juifs. Les Assyriens, les Perses, les Indiens, les Syriens de Damas, les Crétois, les Egyptiens, les Ethiopiens, les Arabes ont été tour à tour regardés comme leurs pères. Mais leur langue était différente : fait essentiel auquel les profanes n'ont pas fait attention.

Que le plus grand nombre ait cru les Juifs originaires d'Egypte, cela n'est pas étonnant, les Egyptiens le disaient; les Juifs avaient habité les bords du Nil pendant plus de deux siècles; lorsqu'ils en sortirent, une foule d'Egytiens se joignit à eux et voulut partager leur sort (2785); mais la différence des mœurs, de la religion, du langage, attestait la diversité d'origine. Aussi, malgré les ténèbres de l'ancienne histoire, la vérité n'a pas laissé de percer; Manéthon, Diodore, Trogue-Pompée et d'autres dont parle Tacite, ont jugé que les Juifs étaient étrangers en Egypte : voilà le seul point sur lequel la plupart sont d'accord.

§ VII.

Manéthon est-il plus croyable que Moïse.

Quant au motif de leur expulsion ou de leur sortie, les variations des historiens démontrent qu'ils étaient mal instruits. Les uns croient qu'ils furent chassés à main armée, à cause des cruautés qu'ils avaient exercées en Egypte : Diodore, Trogue-Pompée et Strabon pensent que ce fut par motif de religion, et parce qu'ils ne voulaient pas se conformer au culte des Egyptiens. Strabon suppose que leur retraite fut volontaire; que Moïse et les siens s'expatrièrent, afin de ne plus participer à un culte aussi absurde. Ceux qui les regardent comme des malades ou des lépreux pensent, les uns, qu'ils firent de la résistance et qu'il y eut du sang répandu; les autres, qu'ils n'eurent recours qu'aux larmes et au désespoir : mais il ne fallait pas supposer qu'une armée de malades fût en état de

(2780) STRABON, *Géogr.*, l. XVI.
(2781) *Hist. de l'Acad. des inscr.*, in-12, t. XIV, p. 358.
(2782) TACITE, *Hist.*, l. I, c. 1 et suiv.
(2783) *Hist. rom.*, l. XXXVII.
(2784) *Vie des philosophes*, livre I, chapit. I, page 13.
(2785) *Exod.* XII, 38.

traverser le désert sans provisions et sans ressource, et de déposséder les Chananéens.

Malgré les préventions des Grecs et des Romains contre les Juifs, il y a un fait constant : leurs livres n'ont été écrits ni par des ignorants ni par des fanatiques : leur religion, leurs lois, leur gouvernement sont plus raisonnables que ceux des autres peuples; nous le verrons ci-après. Leurs usages étaient fondés sur de bonnes raisons, mais dont les beaux esprits de Rome n'étaient pas instruits; nous le montrerons encore : le mépris de ces derniers ne prouve donc que leur ignorance et leur vanité nationale : ce n'est pas là ce qui doit déterminer notre jugement.

Cependant un de nos philosophes soutient que le récit de Manéthon est beaucoup plus croyable que celui de Moïse; que les Israélites sont *ces pasteurs* qui, après s'être multipliés paisiblement en Egypte, sous le ministère de Joseph, se rendirent les maîtres, et furent expulsés ensuite par les Egyptiens. L'historien Josèphe est forcé d'en convenir; et les raisons dont il se sert pour prouver que ce n'étaient pas des lépreux couverts de gale et de vermine, confirment cette accusation au lieu de l'affaiblir. En effet, Moïse ordonne continuellement des ablutions et des précautions de propreté pour prévenir la lèpre : pendant la servitude d'Egypte, les Hébreux ne pouvaient avoir toutes ces attentions; dans le désert, ils durent souffrir beaucoup : d'ailleurs, par le vice du climat, les Egyptiens étaient sujets aux maladies de la peau. Lysimaque ajoute que les Hébreux étaient encore affligés d'ulcères aux aines : peut-être est-ce pour cette maladie qu'ils pratiquaient la circoncision. De tout cela il s'ensuit que le peuple de Dieu était très-dégoûtant (2786).

§ VIII.

Réfutation de cet auteur.

Il nous paraît d'abord étrange que Manéthon, qui a vécu près de douze cents ans après les événements, soit plus croyable que Moïse, auteur contemporain : mais admettons cette absurdité. Du moins il ne fallait pas altérer le récit de Manéthon sur trois ou quatre articles essentiels.

1° Selon notre critique, les pasteurs s'établirent d'abord en Egypte, sans opposition et sans coup férir; Manéthon dit au contraire : « Une grande armée d'un peuple inconnu vint du côté de l'Orient, se rendit sans peine maîtresse de notre pays, tua une partie de nos princes, mit les autres à la chaîne, brûla nos villes, ruina nos temples, massacra une partie des habitants, réduisit les autres en esclavage : quelques-uns disent qu'ils étaient Arabes (2787). »

2° Au bout de quelque temps, dit notre critique, les pasteurs, peu contents de leurs premiers établissements, firent la guerre aux Egyptiens, finirent par rendre le roi et les peuples tributaires. Selon Manéthon, ce n'est pas ainsi qu'ils finirent; c'est par là qu'ils commencèrent, et ils régnèrent constamment sur l'Egypte pendant cinq cent onze ans (2788). Les rois de la Thébaïde, qui n'avaient pas été domptés, leur firent la guerre, et elle dura longtemps.

3° Le critique veut que ces pasteurs, si difficiles à vaincre et à chasser, aient été des lépreux, des galeux, des éléphantiaques. Manéthon n'a pas dit cette absurdité; selon lui, la retraite des pasteurs arriva sous Thémosis; l'expulsion des lépreux sous Aménophis et Ramessès : c'est plus de cinq cents ans après. Il suppose la république des pasteurs fondée en Judée plusieurs siècles avant le secours qu'ils envoyèrent aux lépreux.

4° Il est absurde de dire que *pendant la servitude d'Egypte* les Hébreux n'ont pas pu prendre les précautions contre la lèpre; si ce sont les pasteurs dont parle Manéthon, loin d'avoir jamais été réduits en servitude, ils y ont au contraire retenu les Egyptiens pendant plus de cinq cents ans.

§ IX.

Les Juifs étaient-ils une troupe de lépreux.

Si nous laissons de côté les pasteurs de Manéthon, admettons-nous que les Hébreux ont eu pour ancêtres ces lépreux chassés d'Egypte? Alors il faudra réfuter non seulement Manéthon, qui passe pour le mieux instruit des auteurs égyptiens, mais encore Hécatée d'Abdère, Diodore, Trogue-Pompée et Strabon, qui supposent que les Hébreux sont sortis de l'Egypte par motif de religion; il faudra nous faire concevoir comment une armée de malades a traversé le désert, conquis la Palestine, fondé un Etat et une religion si différents des autres, etc.

Quand les Hébreux auraient eu toutes les maladies qu'on leur prête, c'était un effet du climat; les armées de croisés en furent attaquées et les rapportèrent en Europe. Moïse a donc montré une sagesse supérieure, en faisant tant de lois pour prévenir cet inconvénient. Il y avait réussi, puisque, selon Tacite, les Juifs étaient sains, vigoureux, endurcis au travail (2789). Il est absurde de les supposer malades, parce qu'ils prenaient beaucoup de soins pour conserver leur santé.

Si des hommes qui ne connaissent pas la petite-vérole arrivaient parmi nous lorsqu'elle y fait ses ravages, en voyant des visages chargés de pustules et de cicatrices, ils diraient que nous sommes un peuple très-dégoûtant. Je passe sous silence une autre maladie plus odieuse, dont ils seraient fort surpris. On ne dira pas que les Turcs qui ont succédé aux Juifs dans la Palestine

(2786) *Esprit du jud.*, c. 2, p. 19 et s.; *VIe Let. à Sophie*, p. 85.

(2787) JOSÈPHE, *contre Appion*, livre I, chapitre 5.

(2788) Selon d'autres, pendant 260 ans. V. *Chron. égypt.*, t. I, p. 135.

(2789) *Corpora hominum salubria et ferentia laborum.*

et qui ont si souvent la peste, soient un peuple fort ragoûtant.

Mais à quoi aboutissent les reproches puérils de nos adversaires? Que les Juifs aient eu l'extérieur tel que l'on voudra, il ne s'ensuit rien contre la certitude de leur histoire, contre la vérité de leur religion, contre la sagesse de leurs lois : la propreté recherchée n'a rien de commun avec le bon sens, ni le luxe avec la vertu.

§ X.

Preuves de la vérité du récit de Moïse

Rapprochons les différentes circonstances qui prouvent la vraie origine des Juifs et la manière dont ils sont sortis de l'Egypte, la vérité de l'histoire de Moïse et la fausseté du récit de Manéthon et des autres.

1° Les Hébreux, quoique nés en Egypte, n'étaient point Egyptiens d'origine ; ils avaient une langue différente : l'hébreu des livres saints n'est point la langue égyptienne. Joseph, devenu premier ministre en Egypte, parlait à ses frères par un interprète (2790). Le prophète Isaïe prédit qu'il y aura dans l'Egypte cinq villes qui parleront la langue de Chanaan et jureront par le nom du Seigneur (2791) : cette langue, parlée depuis si longtemps par les Hébreux, n'était donc pas la langue de l'Egypte.

On nous objecte le psaume LXXX, où il est dit que le peuple de Dieu, sortant de l'Egypte, entendit parler une langue qui lui était inconnue : il parlait donc égyptien. Le texte et la paraphrase chaldaïque disent au contraire, que Joseph, *en entrant en Egypte*, entendit parler une langue qui lui était inconnue. C'est évidemment le sens du Psalmiste. En effet, ce qui reste d'ancien égyptien n'est point la même langue que l'hébreu.

La croyance, les mœurs, les rites, les lois, les usages des Hébreux, étaient très-différents de ceux des Egyptiens; Diodore, Strabon, Tacite le reconnaissent : c'est mal à propos que nos adversaires accusent Moïse d'avoir tout emprunté des Egyptiens. Les mœurs de ces derniers n'ont point changé par le laps des temps; les usages civils et religieux, attribués aux Egyptiens dans les livres de Moïse, étaient encore les mêmes du temps d'Hérodote et de Diodore, ils en rapportent plusieurs traits.

Moïse ordonne aux Hébreux de traiter avec humanité les pauvres, les étrangers, les veuves, les orphelins, les esclaves, parce qu'ils ont été eux-mêmes étrangers et esclaves en Egypte (2792). Si ce fait n'était pas vrai, les Hébreux n'eussent point souffert des lois fondées sur un pareil motif; et le législateur n'aurait pas été assez insensé pour le leur proposer.

§ XI.

Leur sortie de l'Egypte fut volontaire.

2° La sortie des Hébreux a-t-elle été volontaire ou forcée de leur part? Moïse leur défend de conserver de la haine contre les Egyptiens, parce qu'ils ont été reçus comme étrangers en Egypte; il veut que les Egyptiens soient censés appartenir au peuple du Seigneur, après trois générations (2793) : nous voyons dans le *Lévitique* une Israélite qui avait des enfants d'un mari égyptien (2794). Moïse ne traite pas de même les nations ennemies : il les exclut pour jamais de l'assemblée d'Israël, il défend toute alliance avec elles; c'est ainsi qu'il veut que l'on en agisse avec les Amalécites et avec les Madianites, parce qu'ils ont refusé aux Hébreux le passage sur leurs terres. Inspirerait-il moins de ressentiment contre les Egyptiens, si, en chassant les Hébreux de chez eux avec violence, ils les avaient exposés à une perte certaine?

3° Les Hébreux ne sont ni les pasteurs phéniciens ou arabes qui ont asservi l'Egypte et qui ont régné cinq cents ans, ni une troupe d'Egyptiens qui se soient expatriés par zèle de religion, sans résistance de la part de leurs compatriotes ; ils se seraient fait honneur de ces deux événements, plus glorieux pour eux que leur esclavage. Par vanité nationale, Josèphe l'historien a glissé légèrement sur cette partie de la narration de Manéthon : Moïse, plus sincère, donne les Hébreux pour ce qu'ils étaient, il ne leur attribue ni des conquêtes en Eygpte ni un règne imaginaire. On l'accuse d'avoir supposé des miracles pour flatter la vanité des Hébreux : pourquoi donc y ajouter tant de circonstances humiliantes, leur esclavage, leur défiance, leurs murmures, leur ingratitude continuelle? Ce n'est point ainsi que les autres historiens flattent l'orgueil de leur nation

4° La sortie d'Egypte fut-elle naturelle ou miraculeuse? Ce sera le sujet du chapitre suivant; nous verrons que Moïse a pris toutes les précautions nécessaires pour ne pouvoir être convaincu de faux sur cet article, non plus que sur tous les autres.

§ XII.

Ce ne sont point des voleurs arabes ; leur multiplication n'est pas incroyable.

L'auteur de la Bible expliquée, sans s'embarrasser des faits, des témoignages, ni des preuves, soutient que les Juifs étaient une colonie d'Arabes Bédouins; que c'est le sentiment de plusieurs savants, puisque c'est le sien. Les Juifs ne parlaient point arabe; n'importe ; leurs ancêtres étaient voleurs : donc ils étaient Arabes. Abraham vola le roi d'Egypte et le roi de Gérare en extorquant d'eux des présents; Isaac vola le même roi de Gérare par la même fraude; Jacob vola le droit d'aînesse à son frère Esaü; Laban vola Jacob son gendre, lequel vola son beau-père: Rachel vola à Laban, son père, jusqu'à ses dieux ; les enfants de

(2790) *Gen.* XLII, 13.
(2791) *Is.* XIX, 18.
(2792) *Deut.* XXIV, 18, 22 etc.
(2793) *Deut.* XXIII, 7.
(2794) *Levit.* XXIV, 10.

Jacob volèrent les Sichémites après les avoir égorgés; leurs descendants volèrent les Égyptiens et allèrent ensuite voler les Chananéens (2795).

Réponse. Ajoutons que l'auteur a volé cette tirade aux déistes anglais, qui l'avaient volée aux manichéens (2796); que ce brigandage est devenu très-honorable depuis qu'il est glorieusement exercé par les philosophes, et que ces hommes respectables sont encore plus intrépides à mentir qu'à voler.

Les Juifs pourraient répondre qu'ils ont été aussi volés à leur tour par les Egyptiens, sous Roboam; par les Assyriens, sous leurs derniers rois; par les Grecs et par les Syriens, sous Antiochus; par les Romains, qui ont détruit Jérusalem; que ceux-ci, après avoir volé tous les peuples connus, ont été volés par les Goths, les Huns, les Bourguignons, les Vandales et les Francs. Nous avons l'honneur d'être issus des uns ou des autres, sans qu'il suive de là que nous sommes des Arabes Bédouins; aucune nation n'a une origine plus noble et plus honnête que la nôtre.

De tous ces vols prétendus, les seuls réels sont les fourberies de Laban, le larcin de Rachel, le pillage de Sichem par Siméon et Lévi : nous parlerons des autres, chap 5, art. 4, § 4.

Il est dit dans les livres de Moïse (2797), que les enfants de Jacob, lorsqu'ils entrèrent en Egypte, étaient au nombre de soixante-dix, sans compter les femmes; que, quand ils en sortirent, ils formaient une troupe d'environ six cent mille hommes faits; le total des Israélites pouvait donc être pour lors de plus de deux millions. Il est impossible, disent les incrédules, que de soixante-dix mariages, il ait pu sortir une population de deux millions de personnes dans l'espace de deux cent quinze ans. Quatre-vingts ans avant la sortie d'Egypte, Pharaon avait ordonné de noyer les enfants mâles des Hébreux; l'exécution de cet édit avait dû diminuer beaucoup leur population. Il est impossible d'ailleurs que deux millions d'hommes aient pu habiter dans le pays de Gessen qui ne renfermait peut-être pas six lieues carrées.

Réponse. Nous n'avons pas besoin de recourir aux calculs par lesquels on a démontré que la multiplication des Hébreux en Egypte n'a rien d'incroyable (2798); bornons-nous à un seul fait bien attesté. Un seul homme, âgé de vingt ans, jeté dans une île déserte, avec quatre femmes, a produit, en soixante ans, une population de sept mille quatre-vingt-dix-neuf personnes (2799). Si l'on compare cette population à celle des Hébreux, on verra, qu'eu égard au nombre de soixante-dix mariages et à l'espace de deux cent quinze ans, celle-ci aurait pu produire une plus grande multitude sans aucun miracle.

Il n'y a aucune preuve que l'édit de Pharaon contre les enfants mâles des Hébreux ait été pendant longtemps exécuté avec rigueur; ou plutôt l'histoire des sages-femmes d'Egypte et la population même des Hébreux démontre qu'il ne le fut point.

C'est encore une erreur de supposer que toute cette multitude était renfermée dans la contrée de Gessen : les Egyptiens faisaient travailler les Hébreux aux ouvrages publics dans toute l'étendue de l'Egypte. Aussi l'Ecriture, parlant des fléaux qui tombèrent sur ce royaume à la parole de Moïse, remarque qu'ils ne se faisaient point sentir dans les lieux habités par les Israélites : elle nous représente ce peuple comme mêlé et répandu de toutes parts parmi les Egyptiens.

Nous voici parvenus à l'époque la plus importante de l'histoire sainte, à la mission de Moïse.

CHAPITRE IV.

DE LA MISSION DE MOÏSE.

§ unique.

De la mission de Moïse. Quels sont les signes certains d'une mission divine.

La question que nous allons examiner est la plus importante de toutes celles que nous avons à traiter dans notre seconde partie; il s'agit de savoir si Moïse a réuni dans sa personne les signes qui caractérisent un ministre du Seigneur spécialement chargé d'annoncer aux hommes les volontés divines, s'il a fait des miracles et des prophéties; s'il a eu la sagesse, l'équité, la sincérité, le désintéressement et les autres vertus que doit avoir un envoyé du ciel. Au cas qu'il rassemble tous ces traits, il est prouvé que sa mission est surnaturelle : quand nous ne pourrions pas rendre raison de tout ce qu'il a dit et de tout ce qu'il a fait, il ne s'ensuivrait pas que cette mission est fausse, que Moïse est un imposteur : un homme conduit par des lumières surnaturelles peut avoir eu des vues, des connaissances, des motifs que nous ignorons; il suffit de montrer qu'il n'y a rien dans ses actions qui ne soit conforme au dessein général et au plan de la Providence, et qui n'ait dû contribuer au succès. Puisqu'il a établi la religion et la république juive; puisque cet ouvrage a duré jusqu'à la venue du Messie qui était la fin de la loi, il est déjà démontré par l'événement, que Moïse a rempli son ministère, que Dieu ne s'était point trompé dans ses mesures, que l'instrument dont il s'est servi a été tel qu'il devait être. Mais nous ne sommes point réduits à cette simple présomption; quoique les incrédules aient

(2795) *Bible expl.*, p. 109, 128, 163.
(2796) S. August., *contra Faustum*, l. xxii, c. 5; *contra Adimantum*, ch. 17; Tindal, Chubb, Morgan, etc.
(2797) *Gen.* xlvi, 27; *Exod.* i, 5; *Deut.* x, 22.
(2798) *Hist. univ.*, par les Anglais, tome II, page 186.
(2799) *Rép. crit.*, t. III, p. 46.

examiné les actions de Moïse avec toute l'attention et la malignité possible, nous nous croyons en état de satisfaire à toutes leurs plaintes, et de montrer que ce législateur est irrépréhensible.

Nous continuerons à suivre l'ordre chronologique de son histoire, et à discuter les faits tels qu'il les raconte : nous parlerons dans le premier article de ses miracles ; dans le second, de ses prophéties ; dans le troisième de sa conduite. Ce n'est pas notre faute si nous sommes obligés de nous arrêter souvent à des circonstances qui peuvent paraître minutieuses ; l'opiniâtreté de nos adversaires à tout blâmer, nous met dans la nécessité de tout examiner. L'auteur de l'*Esprit du judaïsme* a rassemblé à peu près toutes les objections des incrédules contre la mission de Moïse ; c'est là principalement que nous les avons puisées, il les a copiées lui-même d'après les déistes anglais.

ARTICLE I.

Des miracles de Moïse.

§ I.

Evénements qui ont précédé sa mission.

Il y avait soixante-quatre ans que Joseph était mort ; le souvenir des services qu'il avait rendus à l'Egypte avait procuré jusqu'alors à la famille de Jacob un sort heureux : placée dans une contrée fertile, elle s'était multipliée à l'excès ; elle était devenue un peuple nombreux. Il s'éleva, dit le livre de l'*Exode*, un nouveau roi d'Egypte qui ne connaissait pas Joseph. Ce pouvait être un prince étranger, un conquérant qui avait assujetti la basse Egypte. Frappé de voir dans ses Etats une nation entière qui avait une langue, des mœurs, une croyance, différentes de celles des Egyptiens, qui se regardait comme étrangère et qui espérait de sortir un jour du pays qu'elle occupait, il en conçut de l'ombrage. Ce peuple est trop nombreux, dit-il ; il est plus puissant que le reste de la nation ; s'il survenait une guerre, il se joindrait à mes ennemis et sortirait malgré moi de mon royaume ; réduisons-le à l'esclavage pour l'affaiblir. Il condamne les Hébreux aux travaux publics ; il ordonne à ses sujets de ne leur accorder aucun relâche ; il enjoint à deux sages-femmes de tuer les enfants mâles des Hébreux à leur naissance. Ces femmes, révoltées de la barbarie de cet ordre, ne l'exécutent point ; elles disent au roi que les femmes des Hébreux s'accouchent elles-mêmes : Dieu récompense leur humanité en faisant prospérer leur famille.

Voilà, disent nos adversaires, un mensonge récompensé ; Dieu l'approuve donc, selon l'écrivain sacré (2800).

Il faudrait commencer par prouver que les sages-femmes mentaient. Les femmes des Hébreux, informées de l'ordre qui avait été donné, ne s'empressèrent pas sans doute d'avoir recours à des sages-femmes ; elles se rendaient service les unes aux autres dans leurs couches, et n'appelaient les sages-femmes qu'après la naissance de leurs enfants. Il n'y a donc rien de faux dans la réponse de celles-ci. Leur fera-t-on un crime d'avoir eu horreur de la cruauté qu'on voulait leur inspirer ? Mais plusieurs interprètes, quelques Pères de l'Eglise ont pensé que les sages-femmes avaient menti. Soit. Le texte ne le prouve point.

Le roi d'Egypte, trompé dans son projet, ordonna à tous ses sujets de noyer les enfants mâles des Hébreux, et de ne réserver que les filles. Moïse vint au monde ; sa mère, après l'avoir caché pendant trois mois, est obligée de l'exposer sur le bord du Nil : la fille du roi y vint pour se baigner avec ses femmes ; touchée de compassion, elle tire des eaux l'enfant, le fait élever et l'adopte pour son fils.

Un philosophe objecte que l'on ne se baigne point dans le Nil, à cause des crocodiles. Il pouvait y avoir des crocodiles dans le principal lit du fleuve ; mais est-il certain qu'il y en avait dans tous les canaux aussi que l'on avait creusés pour arroser l'Egypte ; que dans un climat aussi chaud, l'on n'avait ménagé aucun bassin où l'on pût se baigner en sûreté ?

Un autre nous apprend que les Juifs ont forgé une vie de Moïse pleine de fables absurdes, où ils racontent mille prodiges opérés par Moïse dans son enfance. Que vous importe ? Il est question de savoir si l'histoire de Moïse, écrite par lui-même, est fausse. Des fables forgées récemment peuvent-elles y donner atteinte ? Pas plus que les romans de chevalerie ne renversent l'histoire de Charlemagne.

Un troisième demande comment Aaron, frère aîné de Moïse, a pu être sauvé. Nous répondrons qu'il était né avant l'ordre donné de mettre à mort les enfants mâles des Hébreux : il avait trois ans plus que son frère.

§ II.

Fut-il coupable d'un homicide

Moïse, élevé dans le palais du roi et parvenu à l'âge viril, va visiter ses frères. Il aperçoit un Egyptien qui maltraitait un Hébreu, il tue l'Egyptien et l'enterre dans le sable. Le roi, informé de ce meurtre, veut punir Moïse ; il s'enfuit dans le pays de Madian. Le premier exploit de Moïse, disent les incrédules, est donc un assassinat (2801).

Pour démontrer cette conséquence, il faut prouver, 1° que Moïse eut tort de prendre la défense d'un homme opprimé ; 2° que l'Egyptien ne tourna pas sa fureur contre Moïse lui-même et ne mit point sa vie en danger ; 3° que l'homicide fut volontaire, prémédité et non point causé fortuitement par Moïse, en voulant défendre l'opprimé. On objectera que le texte ne nous apprend point ces circonstances. Il ne dit rien non plus de contraire, et il suffit que le cas soit possible.

(2800) Tindal, *Christ. aussi anc. que le monde*, c. 15, p. 320.

(2801) *Esprit du jud.*, c. 2, p. 26 ; *Tabl. des saints*, c. 1.

N'est-il jamais arrivé à aucun homme de tuer malgré soi un furieux sans en avoir formé le dessein, et uniquement pour éviter d'être tué soi-même? Alors le meurtre est graciable, le meurtrier est déclaré innocent. On sait que, selon les lois de l'Egypte, c'était un crime capital de ne pas secourir un homme en danger d'être assassiné (2802); Moïse, en prenant la défense d'un Hébreu attaqué par un Egyptien, accomplissait donc la loi naturelle de l'humanité, et la loi civile de l'Egypte.

Si, contre son intention, il tua l'agresseur, cet accident involontaire ne le rend pas criminel.

Réfugié dans le pays de Madian, Moïse épouse la fille de Jéthro, chef d'une tribu de Madianites; nos censeurs lui font un crime de s'être allié à une famille idolâtre. C'est une fausse accusation; il est prouvé par le chap. XVIII de l'*Exode*, que Jéthro connaissait et adorait le vrai Dieu.

On ne doit pas s'étonner que Moïse, âgé de près de quatre-vingts ans, fût occupé à garder les troupeaux de son beau-père; les Madianites, aussi bien que les Hébreux, étaient un peuple pasteur, les troupeaux étaient la principale richesse de ces temps-là. Nous invitons nos adversaires à lire de sang-froid le troisième et le quatrième chapitre de l'*Exode;* Moïse y raconte la manière dont Dieu lui apparut et lui donna sa mission, et les objections que sa timidité y opposa; ce que Dieu lui dit pour le rassurer. Lorsqu'ils auront considéré le ton de candeur, de naïveté, de modestie qui règne dans cette narration, ils seront en état de juger si un imposteur ou un visionnaire aurait ainsi parlé. Pour la faire paraître ridicule, l'auteur de la *Bible expliquée* a été obligé de la travestir (2803).

Arrivé en Egypte, Moïse déclare aux Israélites que le temps de leur délivrance est arrivé, qu'il est chargé, de la part de Dieu, de les mettre en liberté. Nouveau crime aux yeux des incrédules. Il soulève, dit-on, les Hébreux contre leur souverain, il fait périr des millions d'Egyptiens (2804).

Ce soulèvement est faux; Moïse alla directement à Pharaon et lui demanda, de la part de Dieu, la liberté de son peuple. Ce roi, irrité, fit aggraver les travaux des Israélites; ils s'en plaignirent à Moïse, mais ils ne se soulevèrent point. Nous pensons d'ailleurs que des étrangers reçus à titre d'hospitalité, et réduits à l'esclavage contre le droit naturel, ont une raison légitime de s'en aller s'ils le peuvent. Moïse ne commença pas par tuer des Egyptiens; il fit des miracles devant Pharaon et sous les yeux des Egyptiens, pour prouver qu'il était envoyé de Dieu. Si le roi et ses sujets ont résisté à un ordre du ciel évidemment prouvé, ils n'ont dû attribuer qu'à eux-mêmes les fléaux par lesquels ils furent punis.

§ III.

Première preuve de ses miracles : La tradition juive. — Deuxième preuve : Les auteurs profanes. — Troisième preuve : Effets de ces miracles.

Avant d'aller plus loin, nos adversaires exigent que nous prouvions la réalité de ces miracles : il est juste d'y satisfaire. La mission et l'inspiration de Moïse, disent-ils, sont fondées sur ses miracles, et c'est lui qui les atteste; c'est lui qui nous dit qu'ils ont été faits sous les yeux d'une nation entière : voilà toute la preuve (2805).

Démontrons le contraire. 1° Ce n'est point Moïse seul qui raconte ses miracles; Josué, son successeur, qui les avait vus en Egypte et dans le désert, près de mourir, assemble les anciens, les chefs, les juges de toutes les tribus : « Vous avez vu de vos yeux, leur dit-il, les prodiges que le Seigneur a faits pour vous, par le ministère de Moïse, en Egypte et dans le désert, les plaies de l'Egypte, le passage de la mer Rouge, etc. (2806). » Ces anciens avaient vingt ans à la sortie de l'Egypte; il n'était mort dans le désert que ceux qui étaient au-dessus de cet âge (2807). « Nous avons vu en effet, répondent-ils, les grands miracles que le Seigneur a faits pour nous tirer de l'Egypte et nous mettre en possession du pays des Chananéens. » En conséquence ils jurent, au nom du peuple, de demeurer fidèles au Seigneur. Josué fait élever une grosse pierre pour servir de monument de cette espèce de traité. L'auteur qui a fini l'histoire de Josué, ajoute qu'ils tinrent parole; tant que vécurent ces vieillards, témoins oculaires des faits, Israël servit fidèlement le Seigneur (2808). Cet écrivain était bien sûr de ne pas être contredit; la pierre existait à Sichem, et parlait aussi hautement que lui.

Ces mêmes miracles sont rappelés sous les juges comme des événements dont personne ne doutait; David en fait l'énumération dans ses psaumes, etc. (2809). Ce n'est donc point le simple témoignage de Moïse, mais celui de toute la nation, rendu d'abord par les témoins oculaires, transmis d'une génération à l'autre par la tradition orale, par les écrits, par les monuments. Il y a de la différence entre la narration d'un seul historien et l'acquiescement constant d'un peuple entier.

2° Nous avons vu que les auteurs profanes qui ont parlé de Moïse, Egyptiens, Phéniciens, Grecs, Romains, ont supposé qu'il avait fait des miracles, puisque la plupart l'ont regardé comme un magicien fameux. La question sera d'examiner si les prodiges de Moïse peuvent être attribués à la magie. Ces écrivains n'étaient pas témoins

(2802) *Orig. des lois, des sciences,* etc., t. I, l. I, p. 119; *Rech. phil. sur les Egypt.*, t. II, sect. 9, p. 285.

(2803) *Bible expl.*, p. 124 et suiv.

(2804) *Tableau des saints,* Ire partie, c. 1.

(2805) *Ibid.*

(2806) *Jos.* XXIV.

(2807) *Num.* XIV, 19.

(2808) *Jos.* XXIV; *Jud.* II et VI.

(2809) *Jud.* II, 7, 12; VI, 9; *Ps.* LXXVII, CIV, CV, CVI, CXXXVI, etc.

oculaires; ils n'avaient pas de ces miracles les mêmes preuves que les Juifs; mais ils attestaient la tradition qui en subsistait, même chez les autres nations; ils n'avaient pas lu ces faits dans les livres de Moïse. Un auteur récent a montré des vestiges assez reconnaissables des plaies de l'Egypte et des miracles de Moïse, dans l'ancienne histoire de ce royaume (2810).

3° La principale et la plus forte preuve de ces miracles sont les effets qu'ils ont opérés, et qui n'ont pas pu être produits par une autre cause; la sortie d'Egypte, la route qu'ont tenue les Israélites; leur séjour de quarante ans dans un désert, l'obéissance qu'ils ont rendue à Moïse jusqu'à sa mort, et après sa mort même, leur attachement à ses lois. Si Moïse n'a point fait de miracles, il faut nous apprendre pourquoi les Egyptiens ont donné la liberté aux Hébreux, par quel chemin ceux-ci ont passé, comment ils ont vécu pendant quarante ans, qui a fait leur législation, pourquoi ils s'y sont soumis, et y sont revenus tant de fois après s'en être écartés. Car enfin, leur demeure en Egypte, leur habitation dans la Palestine, leur législation existante, l'attachement qu'ils ont eu pour elle, sont quatre faits incontestables. Il faut les lier, les expliquer, en tracer l'histoire. Jamais les incrédules ne nous satisferont sur aucun de ces chefs. Ce n'est pas tout de contredire et de rejeter la narration des livres saints, il faut nous donner une histoire plus probable, mieux soutenue dans ces différentes époques, plus analogue aux temps, aux mœurs, au caractère des nations et des personnages.

§ IV.

Quatrième preuve : Les rites judaïques. — Cinquième preuve : Les prédictions. — Sixième preuve : La divinité de sa loi.

4° Si Moïse n'a point fait de miracles pour mériter la confiance des Hébreux, il faut assigner une cause naturelle des vertiges dont ils ont été attaqués pendant quinze cents ans; comment ils se sont soumis à des mœurs, à des usages, à des lois, à une religion qui les faisaient détester des autres nations; comment les premiers qui l'ont embrassée ont pu se résoudre à démentir tous les jours le témoignage de leur conscience. Un Juif, non convaincu des miracles de Moïse, a-t-il pu dire : J'immole tous les ans un agneau avec telles cérémonies, en mémoire de notre délivrance miraculeuse de l'Egypte et du passage de la mer Rouge; j'offre à Dieu les premiers-nés de mes enfants et de mes troupeaux, pour me souvenir que les premiers-nés de mon peuple ont été sauvés des coups de l'ange exterminateur; je célèbre le sabbat toutes les semaines, pour attester, non-seulement la création, mais le miracle de la manne dont Dieu nous a nourris dans le désert, etc. (2811)? Si ces rites n'ont pas été pratiqués par ceux mêmes qui avaient vu les faits, comment, à quelle occasion, par quelles causes cette frénésie a-t-elle commencé et s'est-elle perpétuée? Nous ne trouvons rien dans les écrits des incrédules qui puisse nous apaiser sur ce point.

Les Juifs ont fait plus : ils ont établi des jours de jeûne pour attester les événements de l'histoire de Moïse les plus humiliants pour eux. Nous en trouvons dans leur calendrier, non-seulement pour pleurer la mort de Moïse, celle d'Aaron, celle de Josué, mais pour déplorer l'adoration du veau d'or; les tables de la loi brisées par Moïse, la mort des espions envoyés dans la terre promise, la sentence qui condamna les murmurateurs à mourir dans le désert. Ces faits sont célébrés par des jeûnes, de même que les malheurs arrivés à la nation dans les siècles postérieurs. Un peuple s'est-il jamais avisé d'établir des jours de deuil pour expier des malheurs imaginaires, de s'affliger sérieusement pour des fables? Ces jeûnes des Juifs sont anciens; non-seulement Tacite en parle et en donne une mauvaise raison, mais les prophètes donnent des leçons aux Juifs sur la manière de les sanctifier. Dans toute l'antiquité, nous ne connaissons point d'événements fabuleux attestés de cette manière.

5° Les miracles de Moïse ne sont point des faits isolés qui aient pu arriver sans conséquence; ils avaient été prédits à Abraham (2812); les Hébreux s'y attendaient sur la promesse de leurs pères.

Lorsque Moïse fit des miracles devant eux, ils reconnurent que Dieu les visitait selon sa promesse, et se prosternèrent pour l'adorer (2813). C'est donc ici un dessein de la Providence, annoncé, suivi, continué pendant une longue suite de siècles; il avait pour but l'établissement d'une législation nouvelle et inouïe, c'était un préparatif à la révélation générale destinée au genre humain. Tout s'est fait dans les temps marqués, tout se tient et forme une chaîne indissoluble. Un imposteur, surtout un Juif, qui les aurait forgés dans la suite des siècles, aurait-il été capable de lier ainsi les préparatifs, les faits, les conséquences, de les adapter au caractère des personnages, aux mœurs des nations, aux généalogies, aux détails géographiques et chronologiques? L'art humain ne va pas jusque-là, nous ne voyons point les prodiges fabuleux des autres nations liés ainsi à un plan suivi et raisonné.

6° La religion juive, à laquelle ces miracles servent de base, était sage, utile, digne de Dieu, au-dessus des lumières et de la capacité d'un législateur, dans le temps et dans les circonstances où elle a été donnée; nous le prouverons exactement dans la suite : donc Moïse, qui en est l'auteur ou plutôt le simple ministre, a été revêtu d'un pouvoir surnaturel et d'une mission divine.

Un déiste anglais, qui s'est élevé de toutes

(2810) *Hist. vérit. des temps fabul.*, t. III, p. 175 et suiv.

(2811) *Exod.* XII, XIII, XVI; *Deut.* V et XVI.

(2812) *Gen.* XV, 13.

(2813) *Exod.* IV, 30, 31.

ses forces contre les miracles de Moïse, dit néanmoins : Les Juifs étaient si stupides, qu'ils ne pouvaient être persuadés que par des miracles; la raison ne pouvait rien sur eux (2814). Ils n'auraient pas ajouté foi à Moïse, s'il n'avait pas été plus habile que les magiciens de l'Egypte (2815); ils n'auraient pas cru l'unité de Dieu, quoique démontrée, si elle ne leur avait pas été intimée de sa propre bouche (2816). Par une inconséquence palpable, il soutient que les miracles de Moïse n'étaient pas plus réels que ceux des magiciens (2817). Il suppose donc que, pour instruire les Juifs, Dieu a été dans la nécessité de leur en imposer par de faux miracles. Il nous paraît plus aisé de croire vrais les miracles de Moïse, que d'adopter un pareil blasphème.

Voilà les preuves principales de la vérité et de la réalité des miracles de Moïse; elles se développeront par la suite de nos discussions. Viendra-t-on encore nous dire qu'elles se réduisent au simple témoignage de ce législateur?

§ V.

Nous ne supposons point ce qui est en question.

L'auteur des *Lettres sur les miracles* prétend qu'Abadie, en prouvant ceux de Moïse, a supposé ce qui est en question : « Les incrédules, dit-il, recherchent si Moïse a existé; si un seul des écrivains profanes a parlé de Moïse avant que les Hébreux eussent traduit leur histoire en grec; si l'homme dont les Hébreux ont fait leur Moïse, n'est pas le *Misem* des Arabes, ils recherchent pourquoi Josèphe ne cite aucun auteur égyptien qui ait parlé des miracles de Moïse. Ils se fondent sur des passages des livres de Moïse pour prouver que ces livres n'ont pu être écrits que sous les rois... Ils ne disent pas, Moïse a trompé six cent mille soldats, mais ils disent qu'il est impossible que Moïse ait eu six cent mille soldats ; cela supposerait près de trois millions d'hommes; et il est impossible que soixante-dix Hébreux, réfugiés en Egypte, aient produit trois millions d'habitants en deux cent cinq ans. Il n'est pas probable que si Moïse avait eu trois millions de suivants à ses ordres, et Dieu à leur tête, il se fût enfui comme un lâche; il n'est pas probable que, s'il a écrit, il ait écrit autrement que sur des pierres; il n'est pas probable que le dépôt de ces pierres se soit conservé quand les Juifs furent esclaves après Josué. Il n'est pas sûr que Moïse ait écrit; il ne l'est pas même que Moïse ait existé. D'ailleurs, toute la théogonie des Juifs semble prise des Phéniciens. » C'est ainsi que nos adversaires s'expliquent (2818).

Réponse. Ce philosophe ne nous accusera pas d'avoir supposé de même ce qui est en question. Nous avons prouvé que Moïse a existé, qu'il n'est point le *Misem* des Arabes, que des auteurs égyptiens, phéniciens, chaldéens, grecs et romains ont parlé de lui, même de ses miracles. Qu'ils l'aient fait avant ou après la traduction des livres saints en grec, cela nous paraît fort indifférent. Pour quelle raison le témoignage d'un auteur qui aurait connu le texte hébreu, aurait-il plus de force que celui d'un écrivain qui n'aurait lu que la version grecque? Sanchoniathon, Phénicien, qui, selon Porphyre, avait fait l'histoire des Juifs, et qui approchait du siècle de Moïse, n'avait certainement pas vu la version grecque; donc il avait connu le texte hébreu. Pour que la narration d'un historien mérite confiance, est-il nécessaire qu'il ait tiré les faits d'un livre qu'il n'entend pas? Bientôt peut-être que les incrédules exigeront que, pour confirmer l'histoire juive, nous produisions l'attestation des écrivains qui n'ont point connu les Juifs.

Nous avons fait voir que les passages allégués par nos adversaires, pour prouver que le *Pentateuque* a été écrit sous les rois, prouvent précisément le contraire. Ces passages renversent-ils les raisons par lesquelles nous avons démontré l'authenticité du *Pentateuque?* Si Moïse ne l'a pas écrit, personne n'a été capable de l'écrire; il ne l'a écrit ni sur des pierres ni sur du mortier, mais sur la même matière dont notre philosophe veut que Sanchoniathon se soit servi pour écrire avant Moïse. Quand il nous aura dit sur quoi était écrite la *Théogonie* de Sanchoniathon, nous lui dirons sur quoi était écrit le *Pentateuque.*

On verra dans la suite que les Hébreux n'ont point été esclaves après Josué; ils ont toujours eu les livres de Moïse, et ils ne pouvaient s'en passer.

Nous avons montré par un exemple incontestable, et qui n'est pas fort ancien, que soixante-dix Hébreux ont pu produire plus de deux millions de personnes en deux cent quinze ans; mais le calcul de notre philosophe est enflé d'un tiers; six cent mille hommes en état de combattre supposent tout au plus dix-huit cent mille âmes dans la nation entière. Accordons pour un moment qu'il y ait eu erreur ou exagération dans le nombre des soldats; toujours y en eut-il assez pour vaincre les Chananéens, quarante ans après. Quand il n'y en aurait eu que cinquante mille, était-ce un trop petit nombre pour attester les miracles de Moïse?

Ce chef de la nation juive ne s'est point enfui en lâche, puisqu'il a forcé les Egyptiens à le laisser partir avec tout son monde. Il avait à droite une chaîne de montagnes, à gauche des Philistins et les Amalécites, derrière lui les Egyptiens, devant lui la mer Rouge; il ne pouvait donc pas s'enfuir : nous

(2814) MORGAN, *Morale philosoph.*, tome II, page 38.
(2815) *Ibid.*, tome I, p. 242.
(2816) *Ibid.*, t. II, p. 41.
(2817) *Ibid.*, p. 65.
(2818) *Seconde lett. sur les miracles*, pag. 31 et suiv.

supplions nos doctes dissertateurs de nous apprendre comment cet homme lâche s'est tiré de là.

Il n'a point emprunté la *Théogonie* des Phéniciens, puisqu'il n'a point écrit de *Théogonie*; il a enseigné que Dieu seul a créé le monde, au lieu que le fragment de Sanchoniathon, très-postérieur à Moïse selon Porphyre, et qui paraît avoir été assez mal traduit, n'est qu'une théogonie inconcevable, et aussi absurde que celle d'Hésiode.

L'auteur de l'objection et ses partisans peuvent donc chercher de meilleures raisons à opposer aux preuves d'Abadie; ce judicieux apologiste ne pouvait pas prévoir que pour renverser un fait positif, établi sur des raisonnements invincibles, les incrédules se rabattraient à dire : *Il n'est pas possible, il n'est pas probable :* un fait est possible et probable dès qu'il est solidement prouvé. Ou il faut attaquer directement les preuves, ou il faut convenir des faits.

§ VI.

Moïse était-il magicien.

Pour rendre suspects les miracles de Moïse, ces habiles critiques commencent par observer qu'il fut élevé dans l'étude de la magie, très-commune chez les Egyptiens (2819).

Mais il n'est pas aisé de concevoir ce qu'ils entendent par *magie*. Etait-ce l'art de tromper les yeux par souplesse, comme font les jongleurs et les joueurs de gobelets ? Nous verrons que les miracles de Moïse ne sont point de simples tours, que l'illusion ne peut y avoir lieu. La magie est-elle une science naturelle, un mélange de physique, de médecine et de pratiques inconnues au vulgaire ? Nous prouverons que les miracles de Moïse ne peuvent être l'effet d'aucune cause naturelle. Est-ce enfin un commerce avec les esprits infernaux pour étonner et séduire les hommes ? Moïse n'a eu de commerce qu'avec Dieu ; il n'a fait usage de son pouvoir que par l'ordre de Dieu ; il n'a enseigné qu'une doctrine pure et vraie ; il n'a établi que des lois sages ; il n'a favorisé ni le vice ni l'erreur : un suppôt de l'enfer doit se reconnaître à des caractères tout différents. Que signifie donc cette accusation de magie à laquelle on n'attache aucun sens clair et décidé?

Moïse paraît devant Pharaon et lui demande, de la part du Seigneur, la liberté des Hébreux. Ce roi répond qu'il ne connaît pas le Seigneur ; qu'il ne mettra point Israël en liberté. Pour l'y forcer, Dieu donne à Moïse le pouvoir de faire des miracles et de faire tomber sur l'Egypte des fléaux surnaturels. Déjà l'on nous arrête sur la conduite de la Providence à cette occasion.

(2819) *Esprit du jud.*, Avant-propos, p. 14, c. 2, p. 25 et 33 ; *Opinions des anc. sur les Juifs*, p. 21 ; *Tabl. des saints*, c. 1 ; *Tabl. du genre humain*, p. 16 et 21.

(2820) *Esprit du jud.*, c. 2, p. 28; *Bible expliq.*, p. 132; MORGAN, t. II, p. 27.

§ VII.

Première objection: Il était injuste de punir les Egyptiens.

Première objection. Si les miracles de Moïse étaient réels, il y aurait eu de l'injustice de la part de Dieu de punir par des fléaux aussi terribles les Egytiens de l'incrédulité de leur roi et de la résistance aux ordres du ciel. Il est contre l'équité de rendre les sujets responsables de la faute de leur souverain. A supposer que Dieu voulût délivrer les Israélites de la servitude, il pouvait aussi bien le faire par des bienfaits accordés aux Egyptiens que par des châtiments ; maître des esprits et des cœurs, il pouvait inspirer à Pharaon la volonté de mettre les Hébreux en liberté, sans dévaster son royaume, sans punir les innocents avec les coupables. Une conduite aussi odieuse, attribuée à Dieu par Moïse, suffit pour ôter toute croyance à son histoire et à ses prétendus miracles (2820).

Réponse. De quelque manière que la Providence divine en agisse envers les hommes, les incrédules sont trop révoltés contre elle pour l'approuver jamais. Le roi d'Egypte était-il le seul incrédule de son royaume, le seul coupable d'injustice et de violence envers les Hébreux, lui seul obstiné à méconnaître Dieu et à braver sa loi ? Humilié par une suite de fléaux, il confesse enfin que Dieu est juste, que son peuple et lui sont des impies : *Dominus justus, ego et populus meus impii* (2821). La vérité de cet aveu est prouvée par toute la suite de l'histoire. 1° Le motif qui avait engagé Pharaon à opprimer les Israélites, était la crainte qu'ils ne devinssent trop puissants, qu'ils ne sortissent de son royaume à main armée et malgré lui ; il savait donc que ce peuple n'était chez lui qu'en qualité d'hôte, et seulement pour un temps : ses sujets étaient entrés dans ses vues ; ils accablaient de travaux et d'outrages une nation paisible, qui s'était établie parmi eux sur la parole d'un de leurs rois ; ils violaient l'hospitalité, l'humanité et le droit des gens (2822). 2° Ils avaient exécuté ou du moins approuvé l'ordre barbare qu'avait donné leur souverain, de noyer les enfants mâles des Hébreux (2823). 3° Il ne tint qu'à eux de se soustraire à la plupart des fléaux dont Dieu les affligeait : Moïse en avertissait toujours d'avance : il est dit à la sixième plaie, que ceux qui craignirent les menaces du Seigneur, se tinrent renfermés chez eux et furent épargnés (2824). 4° La plupart des plaies de l'Egypte étaient évidemment destinées à confondre l'idolâtrie monstrueuse de ce peuple et à l'en corriger. Dieu le déclare par ces paroles : *J'exercerai mes jugements sur tous les dieux de l'Egypte* (2825). Les Egyptiens adoraient le soleil sous le nom

(2821) *Exod.* IX, 27.
(2822) *Exod.* I, 9 et suiv.
(2823) *Exod.* XXII.
(2824) *Exod.* IX, 20.
(2825) *Exod.* XII, 12.

d'*Osiris*, le Nil, les animaux, les plantes; Dieu leur dérobe la vue du soleil par des ténèbres épaisses; il change l'eau du Nil en sang; il couvre d'ulcères les animaux et leurs adorateurs; il détruit les plantes par la grêle et par les sauterelles. Dieu ajoute: *Les Egyptiens apprendront que c'est moi qui suis le Seigneur* (2826). S'ils ne l'ont pas appris, ou s'ils n'ont pas voulu s'en souvenir, ce n'est pas faute d'avoir reçu des leçons assez frappantes.

Nous ne supposons point sans preuve que les Egyptiens étaient alors idolâtres. Pharaon répondit d'abord à Moïse: Qui est le Seigneur, pour que je lui obéisse? Je ne le connais point, et je ne mettrai point Israël en liberté (2827). Moïse lui représente que les Israélites ne peuvent rendre en Egypte leur culte au Seigneur: Nos sacrifices, dit-il, paraîtraient une abomination aux Egyptiens, si, en leur présence, nous immolions à Dieu les êtres qu'ils adorent; ils nous lapideraient (2828). On sait d'ailleurs que le veau d'or, adoré dans le désert par les Israélites, était une image du bœuf Apis, qu'ils avaient vu adorer en Egypte.

Quand on aura pesé toutes ces circonstances, on ne sera plus tenté d'accuser Dieu d'injustice et de cruauté envers les Egyptiens.

Dieu pouvait les convertir par des moyens plus doux; qui en doute? Mais leurs crimes sont-ils donc un titre pour exiger de Dieu un traitement moins rigoureux? Les incrédules raisonnent constamment sur cette supposition insensée, que plus un peuple est ingrat, méchant, intraitable, plus il est de la bonté divine de prodiguer les grâces pour le rendre meilleur.

§ VIII.

Deuxième objection: Des miracles destinés à endurcir un roi, sont faux.

Seconde objection. Il est dit que Dieu endurcit le cœur de Pharaon et de ses serviteurs, afin d'avoir sujet d'opérer des miracles, et pour instruire les Israélites par exemple (2829); c'est un blasphème répété dans vingt endroits de l'*Exode*: quelle idée Moïse veut-il donner de Dieu à son peuple? Quelle foi peut-on ajouter aux écrits d'un homme aussi mal instruit? Des miracles faits pour endurcir les hommes portent leur réfutation avec eux (2830).

Réponse. C'est justement parce que ce blasphème est révoltant, qu'il faut y penser plus d'une fois avant de l'attribuer à un écrivain qui parle souvent de Dieu d'une manière si juste et si sublime. Le verbe *endurcir*, auquel les versions donnent ici la signification active, ne l'a pas toujours en hébreu; souvent il signifie laisser endurcir, permettre l'endurcissement. Tel est le génie de cette langue. Qu'il ait ici cette signification, cela est clair: 1° parce qu'il est dit dans ce même chapitre et le suivant, que Pharaon endurcit son propre cœur, *induravit Pharao cor suum;* qu'il ne se laissa point toucher, *non apposuit cor etiam hac vice* (2831). De même la particule hébraïque, qui est traduite par *afin que*, doit souvent être rendue par *de manière que, tellement que;* alors elle ne signifie point le dessein d'une action, mais l'effet qu'elle produira, l'événement dont elle sera suivie. Il y en a un exemple sensible dans le chapitre onzième; on y lit: *Pharaon ne vous écoutera point, afin qu'il se fasse de grands miracles en Egypte* (2832). L'intention de Pharaon n'était certainement point de voir multiplier les plaies dont il était frappé. On doit donc traduire: Pharaon ne vous écoutera point, et il en résultera que je ferai de grands miracles. Par conséquent, l'on doit rendre de même le passage du chapitre précédent: Je permettrai que Pharaon s'endurcisse, je n'empêcherai point son endurcissement, et il en arrivera que je ferai de grands miracles pour le forcer enfin d'obéir.

2° Le sens que nous donnons aux verbes hébreux est confirmé par une infinité d'exemples que l'on peut voir dans les grammairiens (2833): nous n'en citerons qu'un, tiré de l'*Exode* même. Lorsque Moïse eut demandé à Pharaon la liberté des Israélites, ce roi, irrité, les traita encore plus durement et aggrava leurs travaux. Moïse, affligé, demande au Seigneur: *Pourquoi avez-vous ainsi maltraité votre peuple* (2834)? Dieu ne maltraitait point lui-même les Israélites; mais il permettait à Pharaon de les maltraiter; il ne l'empêchait point. Cette manière de parler n'a rien d'étonnant pour ceux qui ont étudié le génie des langues, elle a lieu en français; on dit dans le style populaire, *cet homme me fait enrager.* Cela ne signifie point qu'il produit immédiatement la colère et le dépit dans mon cœur, mais que sa conduite est pour moi une occasion de colère, soit qu'il en ait l'intention, soit qu'il ne l'ait pas, ou qu'il ait même une intention contraire. Il est dit dans les *Psaumes*, que Dieu changea le cœur des Egyptiens, *afin qu'ils* eussent de la haine contre son peuple, et qu'ils maltraitassent ses serviteurs (2835). Croirons-nous que Dieu a rendu exprès les Egyptiens injustes envers un peuple qu'il protégeait? Cent expressions semblables ne peuvent jeter dans l'erreur que ceux qui veulent y tomber. Les Juifs disent à Dieu, dans Isaïe: Pourquoi nous avez-vous fait écarter de vos voies? Vous avez endurci notre cœur afin de nous ôter la crainte de vos châtiments (2836). Cependant ils recon-

(2826) *Exod.* VII, 5; *Sap* XII, 23, 27.
(2827) *Exod.* V, 2.
(2828) *Exod.* VIII, 26.
(2829) *Exod.* X, 1 et 2.
(2830) *Esprit du judaïsme*, ch. 2, page 28; *Tabl. du genre humain*, page 22; *Bible expliquée*, page 131.

(2831) *Exod.* VII, 23; VIII, 15.
(2832) *Exod.* XI, 9.
(2833) V. CLASSIUS, *Philolog. sacra*, pag. 769, 812.
(2834) *Exod.* V, 22.
(2835) *Ps.* CIV, 25.
(2836) *Is.* LXIII, 17

naissent qu'*ils ont péché;* donc leur endurcissement avait été libre et volontaire de leur part.

3° Le sens du verbe *endurcir* est prouvé par l'événement même. Des miracles qui forçaient Pharaon de dire à Moïse : Priez Dieu pour moi, afin qu'il fasse cesser les fléaux dont il m'afflige ; le Seigneur est juste, mon peuple et moi sommes des impies ; j'ai péché contre le Seigneur et contre vous, etc., ne peuvent avoir été destinés à endurcir un roi qui avait répondu d'abord : Qui est le Seigneur? je ne le connais point, je n'ai aucun égard à ses ordres. Après les premières plaies, il commença d'abord à baisser le ton ; il consentit ensuite au départ des Israélites, et ne contesta plus que sur les conditions ; enfin il accorda tout ce que Moïse demandait. Les miracles le touchaient donc, et diminuaient par degrés son endurcissement : Moïse ne pouvait, sans se contredire, assurer que Dieu endurcissait exprès Pharaon pour avoir lieu d'opérer de plus grands miracles.

Il est vrai qu'un miracle par lui-même ne suffit point pour convertir un cœur endurci. Il faut encore une grâce intérieure qui le touche et l'amollisse. Dieu n'accorda point avec le premier miracle cette grâce que Pharaon ne méritait pas, puisqu'il faisait profession de ne pas connaître le Seigneur. Le miracle, sans cette grâce victorieuse, était un moindre bienfait qu'un miracle accompagné d'une grâce plus puissante ; mais ce n'était pas un don pernicieux par lui-même, ni destiné à produire l'endurcissement ; il aurait fait plus d'impression sur un cœur moins pervers ; c'était un moyen de conversion, quoique trop faible encore pour vaincre un cœur aussi obstiné : c'était donc un bienfait. Dieu, dit saint Augustin, endurcit, non en produisant la malice du pécheur, mais en lui refusant un secours aussi puissant que sa méchanceté l'exige : *Nec obdurat Deus impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam* (2837). Encore une fois, l'obstination volontaire du pécheur n'est pas un titre pour exiger de Dieu une grâce plus forte et plus capable de le convertir ; et lorsque Dieu ne l'accorde point, il ne s'ensuit pas qu'il soit la cause de l'endurcissement.

§ IX.

Troisième objection. Les Juifs ont été induits en erreur par cette opinion.

Troisième objection. Si les paroles de Moïse sont susceptibles d'un bon sens, elles peuvent aussi en avoir un mauvais; comment savons-nous que les Juifs les ont prises dans le premier plutôt que dans le second, qu'ils n'ont pas attribué formellement à Dieu l'endurcissement de Pharaon?

Réponse. Nous le savons, 1° parce que Moïse et les Juifs entendaient leur langue maternelle comme nous entendons la nôtre. Ce qui est équivoque pour les étrangers qui étudient notre langue, ne l'est pas pour nous; ainsi ce qui est équivoque en hébreu pour nous, ne l'était pas pour les Juifs; 2° parce que Moïse et les Juifs ont su et ont cru que Dieu est la bonté, la justice, la sainteté même, qu'il est vengeur du crime et rémunérateur de la vertu; il est donc impossible qu'ils aient supposé que Dieu est l'auteur et la cause de l'endurcissement ou de la malice du pécheur; Dieu ne pourrait punir avec justice le péché dont il serait l'auteur.

Mais plusieurs théologiens se sont fondés sur les paroles de Moïse et d'autres semblables, pour soutenir que Dieu est la cause du péché, pour enseigner la réprobation absolue, etc. Soit. Moïse n'est pas plus la cause des égarements des hérétiques, que Dieu n'est la cause de l'endurcissement de Pharaon. L'Eglise catholique n'a jamais adopté ces blasphèmes; elle les a flétris et condamnés dans tous les temps comme contraires au bon sens et à la doctrine formelle des livres saints.

Ces objections auraient été mieux placées dans le chapitre suivant où nous examinerons la doctrine de Moïse et la croyance des Juifs; mais comme les incrédules s'en servent pour indisposer d'abord le lecteur contre les miracles de Moïse, il était à propos de prévenir ce scandale. Nous y reviendrons plus d'une fois, parce que les incrédules ne cessent de répéter les mêmes clameurs, sans jamais faire mention de nos réponses.

§ X

Les plaies de l'Egypte furent miraculeuses.

La principale question est de savoir si les plaies d'Egypte étaient de vrais miracles ; quelques-uns de nos adversaires soutiennent que c'étaient des fléaux naturels; il faut démontrer le contraire.

1° Nous avons fait voir ci-dessus, chap. 1, art. I, § XXIII, que le changement de la baguette de Moïse en serpent, le changement des eaux du Nil en sang, la multitude des grenouilles tirées des eaux et répandues dans toute l'Egypte, ne sont point des opérations naturelles, que les magiciens ne parvinrent à les imiter que très-imparfaitement, qu'il y avait une différence essentielle et sensible entre leurs prestiges et les miracles de Moïse.

N'importe, répliquent les incrédules ; il était indigne de Dieu de joûter contre des magiciens; disons mieux, il y avait de la folie de la part des magiciens de vouloir joûter contre Dieu : mais était-il indigne de lui de le permettre? Dieu n'emploie pas ordinairement son pouvoir absolu pour prévenir les crimes des hommes ni leur aveuglement volontaire. Avec un esprit plus docile et un cœur plus droit, Pharaon et ses magiciens se seraient rendus à l'évidence des premiers miracles de Moïse; ils s'obstinèrent à en contester la réalité ; ils essayèrent de les contrefaire pour les rendre dou-

(2837) Epist. cxciv, *ad Sextum*, chap. 3, num. 14.

teux : qu'en résulte-t-il contre la toute-puissance de Dieu? Rien, non plus que des blasphèmes vomis contre la Providence par les incrédules. Ils se glorifient aussi de lutter contre Dieu; ils n'y réussissent pas mieux que les magiciens d'Egypte.

2° En frappant la terre de sa baguette, Moïse change en insectes incommodes la poussière de l'Egypte. Les magiciens ne peuvent imiter ce prodige; ils sont forcés de dire : *Le doigt de Dieu est ici.* Il annonce à Pharaon que le lendemain l'Egypte sera couverte de mouches de toute espèce, et qu'il n'y en aura aucune dans la terre de Gessen où demeurent les Israélites; et ce phénomène s'accomplit à point nommé (2837*).

3° Il lui prédit que dans vingt-quatre heures il y aura une maladie contagieuse sur tous les animaux qui se trouveront à la campagne, qu'ils périront tous sans que les Israélites en perdent un seul; et la menace se vérifie (2838).

4° Il lui dit qu'en jetant en l'air une poignée de poussière, il va faire naître des ulcères sur les hommes et sur les animaux; et il tient parole : les magiciens eux-mêmes, couverts d'ulcères, n'osent se montrer.

5° Il annonce que le jour suivant, à la même heure, Dieu excitera un orage de grêle et de tonnerre qui dévastera les campagnes, qui tuera les animaux et les hommes qui s'y trouveront. Ceux d'entre les Egyptiens qui ajoutent foi à la prédiction se tiennent à couvert et sont préservés; ceux qui la méprisent et s'exposent à l'événement, en éprouvent toute la rigueur : la terre de Gessen seule est épargnée. Pharaon avoue qu'il a péché : Priez Dieu, dit-il, de me délivrer de ce fléau : Moïse prie et l'orage cesse.

6° Il avertit le roi que, puisqu'il persiste à résister au Seigneur, une nuée de sauterelles achèvera le lendemain de ravager ce qui reste d'herbe et de fruits dans la campagne; le prodige s'opère au moment marqué. Pharaon consterné demande d'en être délivré, et à la prière de Moïse, un vent d'occident transporte les sauterelles dans la mer Rouge (2838*).

7° Moïse couvre d'épaisses ténèbres toute l'Egypte pendant trois jours, à la réserve du lieu où habitaient les Israélites; Pharaon vaincu, consent qu'ils partent, sous condition qu'ils laisseront leurs troupeaux : Moïse veut une liberté entière et absolue.

8° Il déclare au roi qu'il ne reparaîtra plus devant lui; que la nuit suivante les premiers-nés des Egyptiens seront frappés de mort, pendant que ceux des Hébreux seront conservés. Il ordonne aux Hébreux d'immoler un agneau, de teindre de son sang le linteau de leur porte et les deux jambages, afin qu'à la vue de ce sang, l'ange du Seigneur épargne leurs premiers-nés. La sentence fatale s'exécute au milieu de la nuit; toutes les familles égyptiennes, celle du roi lui-même ont chacune un mort à pleurer. Les Egyptiens se réunissent pour presser les Hébreux de partir : Nous mourrons tous, disent-ils, si nous les retenons plus longtemps (2839). Les Hébreux leur demandent ce qu'ils ont de plus précieux en habits, en vases d'or et d'argent; les Egyptiens le donnent.

§ XI.

Preuve de cette vérité.

Tous ces événements sont-ils naturels? Chacun d'eux considéré en particulier, sans faire attention aux circonstances, pourrait être naturel; une nuée de mouches ou de sauterelles, un orage violent et imprévu, une contagion sur le bétail ou sur les hommes, ne sont pas des miracles; mais rapprochons les faits de leurs circonstances, tout change de face.

En premier lieu, qu'un ou deux de ces fléaux fussent arrivés en Egypte, cela ne prouverait rien; mais que tant de fléaux divers, qui n'ont ensemble aucune connexion, se soient rassemblés sur ce royaume dans l'espace d'un mois ou de six semaines, il n'y en a point d'exemples dans toutes les histoires de l'univers: cette suite continuelle de plaies n'est point selon le cours de la nature. 2° Tous ces fléaux ont été prédits d'avance; ils sont arrivés précisément au jour et à l'heure que Moïse les avait annoncés; il les opérait en élevant sa baguette; il les faisait cesser par ses prières; il les faisait durer à volonté. Il exerçait donc un pouvoir éclatant sur la nature; ce pouvoir ne peut venir d'aucune cause physique. 3° Les Israélites étaient exempts des plaies dont les Egyptiens étaient frappés, aucune ne se fit sentir dans la partie de l'Egypte qu'ils habitaient; cette exemption n'est point naturelle. 4° Ces événements avaient été prédits, du moins en gros, à Abraham, 430 ans auparavant; Dieu lui avait dit : J'exercerai mes jugements sur le peuple qui retiendra votre postérité captive; elle sortira du lieu de son exil comblée de richesses (2839*). Jacob et Joseph, en mourant, avaient promis à leurs descendants que Dieu les visiterait et les tirerait de l'Egypte : les Hébreux s'y attendaient : aux premiers miracles que Moïse fit en leur présence, ils reconnurent que le moment de leur délivrance était arrivé (2840). La suite des événements démontre que les prodiges opérés par Moïse sont l'effet, non du hasard, mais d'un dessein suivi, prémédité et surnaturel de la Providence.

Des miracles isolés, qui ne tiennent à rien, dont on ne voit ni le but ni la nécessité, peuvent être suspects; ceux de Moïse sont essentiellement liés à l'établissement de la religion et de la législation juive, ils

(2837*) *Exod.* VIII.
(2838) *Exod.* IX.
(2838*) *Exod.* X.
(2839) *Exod.* XII.
(2839*) *Gen.* XIV, 14.
(2840) *Exod.* IV, 31.

en sont la base, et sans eux ce grand ouvrage ne pouvait être exécuté. Moïse n'a point changé le cours de la nature, pour faire ostentation de son pouvoir, comme font les imposteurs, mais pour instruire, policer et gouverner un peuple entier; il a réussi; la république juive a subsisté pendant quinze cents ans. Cette révolution a préparé les voies à une autre plus importante, à la mission de Jésus-Christ et à l'établissement du christianisme. Ce plan de providence était conçu depuis le commencement du monde; il embrasse toute la durée des siècles, et nous en voyons les effets sous nos yeux. S'il y a un cas où les miracles soient utiles, nécessaires, conformes à la sagesse et à la bonté divine, c'est certainement celui-là.

Rien n'est donc plus faux que d'avancer comme font les déistes, que les miracles de Moïse n'ont pas été plus réels que ceux des magiciens d'Egypte; qu'il n'y avait aucun moyen de les discerner (2841).

§ XII.

Première objection : Les Juifs ignorants ont pris des faits naturels pour des miracles.

Première objection. Les Hébreux, peuple ignorant, grossier, crédule, ont pris aisément pour des miracles les phénomènes les plus naturels; leur témoignage ne prouve rien. Pour attester des événements aussi incroyables, le concert des savants les plus éclairés ne serait pas trop fort; quel fond peut-on faire sur l'opinion d'un peuple à demi sauvage?

Réponse. Quand les Hébreux auraient été cent fois plus stupides; il leur était impossible de se tromper sur la nature des plaies de l'Egypte. Ils voyaient, ils sentaient la différence que Dieu mettait entre eux et les Egyptiens. Si c'étaient des fléaux naturels, ils devaient en souffrir; s'ils en avaient souffert, l'eussent-ils pardonné à Moïse, eux qui le prirent à partie, lorsque Pharaon, irrité de sa demande, fit aggraver leurs travaux (2842)? Ce roi et sa nation étaient donc encore aussi ignorants et aussi crédules que les Hébreux. Comment purent-ils consentir à mettre en liberté un peuple esclave, duquel ils tiraient les plus grands services, qu'ils avaient opprimés impunément jusqu'alors, qui était hors d'état de leur résister, s'ils n'y furent pas contraints par une force surnaturelle? Moïse nous apprend que les Hébreux, partant de l'Egypte, furent suivis par une foule d'Egyptiens (2843) : comment ceux-ci purent-ils se résoudre à quitter un pays fertile, pour s'exposer à périr dans le désert avec une troupe d'esclaves mis en liberté? Si dans un instant la tête a tourné à deux millions d'hommes, ce phénomène n'est pas plus naturel que les plaies de l'Egypte; au lieu des miracles opérés par la Divinité, pour accomplir un grand dessein, nous aurons un prodige absurde, dont on ne peut assigner la cause dans la nature.

C'est encore une erreur de croire que le témoignage des Hébreux est la preuve principale du surnaturel des plaies de l'Egypte; la meilleure preuve est l'effet qu'elles ont opéré sur les Egyptiens et sur les Hébreux; les premiers ont mis en liberté, contre leur intérêt, une nation esclave; les seconds se sont livrés à la conduite d'un guide, qui ne pouvait les conserver et les faire subsister que par une suite de prodiges. Il est impossible que les uns et les autres aient ainsi agi sans aucun motif, et ils n'ont pu avoir d'autre motif que le pouvoir surnaturel de Moïse invinciblement prouvé (2844)

§ XIII.

Deuxième objection : Moïse, par politique, a tourné tous les faits en miracles.

Deuxième objection. Lorsque Moïse a fait son histoire, il a donné aux événements le tour qu'il lui a plu; les Juifs asservis à son autorité, ont aisément adopté une fable qui flattait leur orgueil, en leur persuadant que Dieu les avait toujours protégés par des miracles: il n'y a rien en cela de surnaturel ni d'extraordinaire.

Réponse. Cette supposition ne lève aucune difficulté, et ne rend raison de rien. La sortie d'Egypte est un événement réel; il est attesté par les auteurs profanes, aussi bien que par les écrivains sacrés. Elle a été libre et non forcée de la part des Hébreux; nous l'avons encore prouvé, les Egyptiens n'ont pas pu y consentir sans y être forcés, puisqu'ils avaient le plus grand intérêt à retenir les Hébreux dans l'esclavage, et puisqu'ils les ont poursuivis après leur départ pour les remettre sous le joug: Trogue-Pompée nous l'apprend aussi bien que Moïse. Par quel moyen les Hébreux leur ont-ils échappé? voilà ce que les adversaires doivent nous apprendre; il n'y a rien dans leur écrit qui puisse nous tirer de cet embarras.

Moïse ne marche point ainsi au hasard dans son histoire; pour faire attester par tout son peuple le surnaturel de sa délivrance. il établit, avant de sortir de l'Egypte, et à la vue même des faits, trois monuments perpétuels et irrécusables : 1° La Pâque, ou la fête du *Passage*, en mémoire du passage de l'ange exterminateur, qui exerça sur les premiers-nés des Egyptiens les vengeances du Seigneur. Pour manger l'agneau pascal, il veut que les Hébreux se mettent dans le même état de voyageurs où ils étaient la nuit de leur sortie de l'Egypte, qu'ils soient ceints sur les reins, qu'ils aient un bâton à la main, qu'ils usent du pain sans levain pendant sept jours, comme s'ils n'avaient pas eu le temps de le faire fermenter; qu'ils y joignent des laitues amères, pour leur rappeler les amertumes de leur esclavage. 2° L'offrande et la consécration des

(2841) MORGAN, t. II, p. 65.
(2842) *Exod.* v, 21.
(2843) *Exod.* XII, 38; *Num* XI, 4.

(2844) MORGAN, *Morale philosoph.*, tome I, page 250.

premiers-nés. Il dit qu'en vertu de la délivrance des premiers-nés des Hébreux, ces enfants appartiendront au Seigneur, qu'ils seront rachetés par une somme d'argent; qu'il en sera de même des animaux; que les premiers-nés des animaux qui ne pourront être ni rachetés ni offerts en sacrifice, seront mis à mort. Dès ce moment ces deux lois ont été religieusement observées par les Hébreux. 3° Il veut que le mois de leur sortie soit désormais le premier de l'année religieuse, au lieu qu'il était le septième de l'année civile (2845). Dès lors les Hébreux ont ainsi réglé leur calendrier.

Nous demandons si un imposteur eut jamais le front d'établir de pareils monuments d'un fait supposé faussement, d'un miracle imaginaire; si Moïse a pu avoir assez d'empire sur les Hébreux, pour les assujettir à des usages aussi singuliers et aussi onéreux, par des motifs évidemment faux et contre le témoignage de leur conscience; si une nation entière a pu consentir à racheter ses premiers-nés, sous le faux prétexte qu'ils avaient été miraculeusement sauvés de la mort, pendant qu'elle savait le contraire. A-t-elle pu célébrer sérieusement une fête commémorative d'un événement, de la fausseté duquel elle était intimement convaincue?

On nous objecte que les païens célébraient cent fêtes pareilles en mémoire de plusieurs événements fabuleux. Mais les fêtes des païens ne remontaient point, comme celle des Juifs, à la date même des événements; elles n'avaient point été instituées ni observées par ceux qui étaient témoins oculaires de ces événements prétendus. Voilà une différence essentielle, sur laquelle les incrédules affectent de fermer les yeux: nous osons les défier de citer dans le paganisme un seul monument qui remonte jusqu'à l'époque des faits dont il rappelle le souvenir. Si la Pâque et l'offrande des premiers-nés n'avaient été établies qu'après la mort de Moïse, ou après la mort de tous ceux qui étaient sortis de l'Egypte, on pourrait dire que ces cérémonies ne prouvent rien; mais c'est en Egypte, la nuit même du départ, que la première Pâque est célébrée; dans le désert, immédiatement après, les Hébreux offrent dans le tabernacle, et rachètent leurs premiers-nés: ce sont donc les témoins oculaires des faits qui les attestent par les cérémonies qu'ils observent; ou ce témoignage est croyable, ou Moïse et tous les Hébreux ont eu l'esprit aliéné. Moïse leur ordonna d'instruire soigneusement leurs enfants, du sens, de la raison, de la date de ces deux cérémonies (2846); d'avoir continuellement sous les yeux l'événement miraculeux qui y avait donné lieu. S'il est faux, non-seulement les Hébreux ont consenti à se tromper continuellement eux-mêmes, mais encore à tromper leurs enfants dès le berceau, sans qu'il se soit trouvé un seul particulier assez sincère pour dévoiler la vérité après la mort de Moïse. Tous ceux qui sont entrés dans la terre promise à soixante ans, en avaient vingt au sortir de l'Egypte; à vingt ans, un homme est capable de juger de la vérité ou de la fausseté d'un fait public et palpable; comment ne se sont-ils pas souvenus, que la mort des premiers-nés des Egyptiens était une fable?

§ XIV.

Troisième objection: Dieu n'a pas pu faire des miracles pour un peuple voleur?

Troisième objection. Les Hébreux sont un peuple de voleurs et de brigands; après avoir massacré les premiers-nés de l'Egypte, ils dépouillent les Egyptiens (2847). Ils en conviennent, et prétendent que Dieu leur a commandé cette injustice, Dieu ne peut pas faire des miracles pour favoriser le crime (2848). Les manichéens faisaient déja cette objection (2849).

Réponse. Nous voudrions savoir dans quelle histoire les incrédules ont lu que les Hébreux ont *massacré* les premiers-nés des Egyptiens; comment ils ont pu faire cette exécution sanglante; pourquoi ils ne se sont pas vantés d'avoir tiré cette vengeance de la cruauté avec laquelle on les avait traités; pourquoi ils se sont obstinés à célébrer une fête pour attester que la mort des premiers-nés était un miracle, auquel ils n'avaient point contribué?

Voler quelqu'un, c'est lui enlever son bien par violence ou par surprise; il faut donc voir si les Hébreux ont usé envers les Egyptiens de surprise ou de violence. Ils disent qu'ils demandèrent aux Egyptiens leurs effets les plus précieux; que Dieu leur fit trouver grâce devant les Egyptiens pour les obtenir. Les Egyptiens savaient très-bien que les Hébreux ne reviendraient jamais. que ce qu'on leur donnait était autant de perdu pour l'Egypte. Dans la consternation où ils étaient, ils se crurent trop heureux d'éviter la mort à ce prix : est-ce là un vol ou une rapine? Allez, leur dit Pharaon, emportez tout ce que vous avez, et en partant, demandez pour moi les bénédictions du ciel. Nous mourrons tous, disent les Egyptiens; pressons Israël de partir (2850).

Mais, dans la consternation où étaient les Egyptiens, le don qu'ils faisaient aux Hébreux n'était pas libre; cette circonstance équivaut à une violence. Les Egyptiens le sentirent si bien, qu'après avoir eu le temps de réflexion, ils poursuivirent les Hébreux pour reprendre ce qu'ils emportaient.

Soit. Quel payement les Hébreux avaient-ils reçu des services qu'ils avaient rendus

(2845) *Exod.* XII et XIII.
(2846) *Exod.* XIII.
(2847) *Exod.* III, 21; XII, 35.
(2848) *Esprit du Jud.*, ch. 2, p. 34; *Tableau du genre humain*, p. 22; TINDAL, ch. 13, p. 238, 320; *Quest. sur l'Encyclop.*, art. *Juifs*; MORGAN, t. II, p. 27, 70.
(2849) S. AUGUSTIN., *contra Faustum*, liv. XXII, ch. 5.
(2850) *Exod.* XII, 31 et suiv.

aux Egyptiens, et des travaux auxquels ils avaient été condamnés? La violence dont on avait usé envers eux était-elle légitime? Si elle ne l'était pas, nous demandons en quel sens le dédommagement peut être injuste (2851). Supposons que les Hébreux se fussent trouvés les plus forts en Egypte, qu'ils se fussent mis en liberté les armes à la main, qu'ils se fussent vengés de leurs oppresseurs en les dépouillant, qu'aurait-on à leur reprocher? Quelle est la nation qui ne se croirait pas en droit d'en faire autant en pareil cas?

Sans cesse nos philosophes déclament contre l'esclavage et contre les puissants qui oppriment les faibles, sans cesse ils parlent des droits sacrés de l'humanité; il ne tient pas à eux que tous les esclaves ne prennent les armes contre leurs maîtres, et n'exterminent tous les tyrans. Les Juifs sont donc le seul peuple qu'il a été permis d'opprimer impunément? On leur pardonnerait peut-être de s'être vengés, et d'avoir subjugué les Egyptiens à leur tour; on leur fait un crime de n'avoir eu recours qu'aux prières, pour obtenir le payement de leurs services.

Il est faux que les Egyptiens aient poursuivi les Hébreux pour ravoir ce qu'ils emportaient; ils les poursuivirent pour les remettre sous le joug de la servitude. Qu'avons-nous fait, disent-ils, de laisser partir Israël, et de nous priver des services qu'il nous rendait (2852)? Ils persévéraient donc dans leur système d'oppression; ils méritaient la mort qu'ils trouvèrent dans les flots de la mer Rouge.

§ XV.

Quatrième objection : Pourquoi ne s'est-il pas emparé de l'Egypte ?

Quatrième objection. S'il est vrai que l'ange du Seigneur ait fait mourir tous les aînés des Egyptiens; si Pharaon et son armée ont péri dans les flots, pourquoi Moïse ne pensa-t-il point à s'emparer de l'Egypte, pays fertile et abondant, au lieu de conduire deux millions d'hommes dans le désert, où ils étaient en danger de périr de faim, et où ils sont errants pendant quarante ans (2853)?

Réponse. C'est que Moïse savait que Dieu ne destinait point à son peuple la possession de l'Egypte, mais de la Palestine; pour en faire la conquête, il ne comptait point sur la force des armes, mais sur la protection du ciel. Il n'est donc pas question de juger de la conduite de Moïse selon les vues de la politique humaine et de l'intérêt présent ; mais selon les desseins de Dieu qui lui étaient connus, et dont les Hébreux étaient instruits. Les os de Joseph qu'ils apportaient avec eux, les avertissaient assez du lieu où ils devaient aller. Nos adversaires, toujours parfaitement d'accord avec eux-mêmes, blâment tout à la fois les Hébreux d'avoir dépouillé les Egyptiens, et de ne s'être pas emparés de leur pays.

Y aurait-il eu de l'avantage pour la postérité de Jacob à posséder l'Egypte plutôt que la Palestine? Pour peu que l'on ait lu les voyageurs, on sait que l'Egypte est un pays très-incommode, très-mal-sain, sujet à des contagions fréquentes, où les anciens habitants ne pouvaient conserver leur santé que par un régime très-sévère, et par des précautions infinies : il n'y a point d'eau douce que celle du Nil; les aliments et les fruits n'y sont ni aussi variés, ni aussi abondants, ni d'aussi bonne qualité que dans la Palestine (2854). Celle-ci était un pays préférable à tous égards (2855).

Moïse observe, que Dieu ne conduisit point les Hébreux vers la Palestine par le chemin le plus droit; il aurait fallu traverser le pays des Philistins, et peut-être combattre contre eux. Il les conduisit dans le désert pour les instruire, pour les soumettre aux lois et à la police qu'il voulait établir parmi eux. Moïse n'avait pas à craindre que son peuple pérît par la faim, tant qu'il serait conduit par la main du Tout-Puissant; et Dieu y pourvut en effet.

Le séjour de quarante ans dans le désert fut une punition de l'idolâtrie et des révoltes continuelles des Hébreux; s'ils avaient été plus dociles, Dieu ne les y aurait retenus qu'autant de temps qu'il en fallait pour leur donner des lois. C'est très-mal à propos que l'auteur de la *Philosophie de l'histoire* blâme la conduite de Moïse à cette occasion. Un homme sûr de sa mission et de la protection divine, avait-il les mêmes mesures à prendre et la même marche à suivre qu'un législateur ordinaire (2856) ?

§ XVI.

Passage de la mer Rouge.

A peine les Israélites étaient-ils partis, que Pharaon les poursuivit avec un corps d'armée. Ils se trouvaient entre les Egyptiens et un des bras de la mer Rouge; Dieu commanda à Moïse d'élever sa baguette sur les eaux et de les diviser; il fait souffler un vent chaud pendant une partie de la nuit, pour dessécher le fond de la mer; il place entre les deux camps une nuée obscure du côté des Egyptiens, lumineuse du côté des Israélites : à cette lueur ils passent, sur la fin de la nuit, au milieu des eaux qui s'élevaient comme un mur à leur droite et à leur gauche. Au point du jour, Pharaon qui les poursuit, s'engage dans ce passage; Moïse

(2851) C'est la réponse de PHILON, *De vita Mosis*, p. 624; de S. IRÉNÉE, l. IV, c. 30; de TERTULL., *contre Marcion*, l. II, ch. 120, et l. IV; de S. AUG., liv. LXXXIII, quest. 53, *contra Faustum*, l. XXII, ch. 72, etc. Elle est fondée sur les paroles du livre de la Sagesse, c. 10, 17 : *Reddidit justis mercedem laborum suorum.*

(2852) *Exod.* XIV, 5.

(2853) *Exam. important*, c. 2, p. 19; *Esprit du Jud.*, c. 2, p. 35; *Philos. de l'hist.*, c. 39; *Tabl. des saints*, c. 1.

(2854) V. *Rép. crit.* de M. BULLET, tome I, page 130.

(2855) V. ci-après, chapitre 5, article 4, § 2

(2856) *Philos. de l'hist.*, c. 40; *Bible expl.*, p. 135, 139.

étendant la main, fait retourner les flots dans leur lit ordinaire; les Egyptiens y sont submergés (2857). Sur ce passage miraculeux, Moïse a fait un cantique dont le style efface ce que nous avons de plus sublime dans les poëtes (2858).

Un souvenir confus de ce prodige s'est conservé chez les historiens profanes. Trogue-Pompée, dans Justin, dit que les Egyptiens, s'étant mis à la poursuite des Hébreux, furent forcés par des tempêtes de retourner sur leurs pas. Diodore de Sicile nous apprend que, selon une ancienne tradition des Ichthyophages, peuple voisin de la mer Rouge, les flots s'étaient autrefois séparés, avaient laissé le fond à sec pendant quelque temps, étaient ensuite rentrés dans leur lit (2859). Rien de plus célèbre dans les livres saints que le passage de la mer Rouge.

Les incrédules ont fait tous leurs efforts pour le révoquer en doute. Ils disent que Moïse a travesti en prodige surnaturel un phénomène très-ordinaire; que dans le bras de la mer Rouge qui aboutit à Suez le flux et le reflux sont très-sensibles; que dans le temps du reflux les eaux laissent à sec au moins une demi-lieue de terrain à l'extrémité du golfe; que Moïse, qui connaissait les lieux, sut profiter habilement du moment du reflux pour faire passer les Hébreux; que Pharaon s'étant engagé imprudemment dans le même passage quelques heures après, et au moment du flux, perdit la tête avec son monde et se trouva submergé par les flots. Ils confirment cette conjecture par l'aveu de l'historien Josèphe, qui compare ce passage avec celui des soldats d'Alexandre sur les bords de la mer de Pamphilie, et n'ose affirmer qu'il y ait eu du surnaturel. Enfin ils le contestent, parce qu'aucune nation du monde n'en a entendu parler.

Réponse. Pour attaquer la narration d'un témoin oculaire, confirmée par la croyance et par les usages de toute une nation, il faudrait des preuves positives, des témoignages formels d'auteurs mieux instruits; on ne nous donne que des conjectures détruites par la narration même.

§ XVII.

Ce passage fut miraculeux.

1° Moïse dit que Dieu lui ordonna de diviser la mer; que les Israélites, en la traversant, avaient à leur droite et à leur gauche les flots élevés comme un mur.

2° Il est ridicule de penser que les Hébreux aient pris le reflux de la mer pour un miracle, qu'ils aient eu la stupidité de chanter avec Moïse: « Le souffle de votre colère, Seigneur, a rassemblé et fait monter les eaux; les flots ont perdu leur fluidité; les abîmes d'eau se sont amoncelés au milieu de la mer (2860). »

3° Il l'est encore davantage de supposer que Moïse a connu seul le flux et le reflux du golfe de Suez; que Pharaon et toute son armée n'en avaient aucune notion. Les Egyptiens, qui en habitaient les bords et qui étaient si éclairés, au jugement des incrédules, voyaient ce phénomène tous les jours; comment pouvaient-ils s'y laisser surprendre? Les enfants mêmes, élevés sur les côtes de l'Océan, connaissent les heures du flux et du reflux.

4° Niébuhr, voyageur instruit et bon observateur, prouve, par l'inspection des lieux, que le golfe de Suèz s'étendait autrefois plus au nord, était plus large et plus profond qu'il n'est aujourd'hui. « Le golfe Arabique, dit-il, à Suez, n'est plus qu'un bras de mer, large de quinze cent quatorze pas ou trois mille quatre cent six pieds de roi. Du temps de Moïse, il pouvait avoir une demi-lieue de largeur. Aujourd'hui encore aucune caravane n'y passe pour aller du Caire au mont Sinaï, ce qui abrégerait pourtant beaucoup le chemin; l'on tourne à cinq ou six mille pas plus au nord; et du temps de Moïse, le circuit devait être plus long, puisque le golfe s'avançait davantage de ce côté-là... Au nord de Suez, la mer n'a plus qu'un quart de lieue de large; mais il y a encore assez d'eau pour noyer toute une armée, et il y en avait davantage au siècle de Moïse. En retournant du mont Sinaï à Suez, j'ai traversé le golfe sur mon chameau *pendant la plus basse marée*, près des ruines de Kolsum, et les Arabes qui marchaient à mes côtés avaient de l'eau jusqu'aux genoux. Ce banc ou cet isthme sous l'eau ne paraissait pas fort large. Si donc une caravane voulait passer à Kolsum, elle ne le pourrait qu'avec bien de l'incommodité et sûrement pas à pied sec (2861). »

Si les Israélites ont passé la mer à douze lieues au midi de Suez, comme on le croit communément, la mer y a trois lieues de large, et le passage est encore plus impossible. Shaw, qui a suivi exactement leur route, nous apprend que la vallée par laquelle ils passèrent est encore appelée aujourd'hui par les Arabes *la route des Israélites* (2862). Le P. Sicard indique plusieurs autres vestiges de cette ancienne tradition.

5° Le doute affecté de Josèphe, qui n'ose affirmer ce miracle, qui laisse à chacun la liberté d'en penser ce qu'il voudra, ne prouve rien; il ménageait les préjugés des païens, et ce n'est pas ici le seul endroit où il ait trahi la vérité. L'inspection des lieux et le témoignage des voyageurs sont d'un plus grand poids que le sentiment de Josèphe, qui a vécu quinze cents ans après l'événement.

On peut voir ce fait discuté plus au long dans une dissertation sur ce sujet, *Bible d'Avignon* en dix-sept volumes, t. II, p. 46.

(2857) *Exod.* XIV, 16 et s.
(2858) *Exod.* XV.
(2859) DIOD., l. III, n. 20, t. I, p. 410; JUSTIN, l. XXXVI.
(2860) *Exod.* XV, 8.
(2861) *Description de l'Arabie*, pag. 358 et suivantes.
(2862) *Réponses critiques* de M. BULLET, tome I, p. 82.

et dans l'*Histoire universelle* par plusieurs auteurs anglais, tome II.

Quant au passage des soldats d'Alexandre sur les bords de la mer de Pamphilie, il ne ressemble en rien à celui des Israélites au travers de la mer Rouge. Il est dit dans les historiens que ces soldats profitèrent du moment où un vent violent écartait les flots du rivage, et qu'ils avaient encore de l'eau jusqu'à la ceinture; les Hébreux passèrent à pied sec, au milieu des flots suspendus à droite et à gauche. Alexandre lui-même, dans les lettres où il parlait de son passage, n'a pas dit un mot du prodige prétendu (2863).

Un critique pointilleux demande comment les Israélites purent marcher sur le fond bourbeux de la mer Rouge? Il n'a pas fait attention que Dieu l'avait desséché par un vent chaud qui souffla toute la nuit. Est-il certain d'ailleurs qu'en cet endroit le fond était bourbeux et non sablonneux? La même difficulté, si c'en est une, aurait empêché les Hébreux de passer pendant le temps du reflux.

§ XVIII.

La tradition en a toujours subsisté.

Comment croire un si grand miracle? Nous demandons à notre tour comment croire que Moïse, deux millions d'Hébreux et une armée entière d'Egyptiens ont été tous des insensés; qu'ils ont pris pour miracle un fait qu'ils avaient pu voir tous les jours; que la tradition qui s'en est établie, et a persévéré constamment chez les Juifs, chez les Arabes, chez les Egyptiens, est fausse? Comment croire que depuis la traduction des livres de Moïse en grec, il ne se soit trouvé aucun auteur Egyptien qui ait pris la peine de la réfuter par le silence des annales de son pays, si ce silence est réel; par des discussions géographiques, par la facilité qu'avaient les Hébreux de passer ailleurs, etc. S'ils n'ont pas passé au travers de la mer, quelle route ont-ils suivie pour gagner le désert de Sinaï? Ont-ils franchi les montagnes, ou volé dans les airs?

Il est bien étonnant, dit-on, qu'aucun auteur Egyptien n'ait parlé de ce miracle, qu'aucune nation n'en ait eu connaissance, sinon longtemps après la traduction des Septante (2864).

Nous avons déjà remarqué que le silence des Egyptiens est absolument faux; indépendamment de la tradition qu'en ont conservée les nations voisines, surtout les Arabes, l'auteur de l'histoire véritable des temps fabuleux en a montré des vestiges très-reconnaissables dans l'histoire même d'Egypte.

Quand le fait avancé par les incrédules serait vrai, il pourrait étonner sans doute ceux qui n'ont aucune connaissance de l'antiquité, de l'état et des mœurs des nations au siècle de Moïse, des vides de l'ancienne histoire, de la multitude des monuments qui ont péri, des révolutions qu'a essuyées l'Egypte, des ténèbres dans lesquelles sont tombées ses anciennes annales. Dans un temps où les nations n'avaient entre elles aucun commerce, ne s'approchaient que pour combattre, regardaient tout étranger comme un ennemi, est-il étonnant qu'elles aient eu très-peu de connaissance de ce qui se passait à cent lieues de leur demeure? Nous n'avons plus les histoires des Juifs composées par les auteurs phéniciens, qui avaient écrit avant ou après la version des Septante; Josèphe lui-même paraît n'avoir eu aucune connaissance de celle que Porphyre attribue à Sanchoniathon; il ne cite que celles d'Hécatée d'Abdère, de Démétrius de Phalère, de Philon l'ancien, d'Eupolème, et dit qu'ils ne se sont pas beaucoup écartés de la vérité (2865). Nous ne voyons pas pourquoi les historiens Egyptiens, qui ont écrit plusieurs siècles après l'événement, ont dû être fort empressés de consigner dans leurs livres un fait qui couvrait d'opprobre leur propre nation. Nos adversaires, qui ont tant invectivé contre les préjugés de religion, sont-ils surpris de ce que ces préjugés ont empêché les nations voisines des Juifs de confirmer l'histoire de Moïse par des aveux humiliants pour elles?

§ XIX.

Colonne de nuée lumineuse.

Moïse raconte que Dieu faisait marcher, à la tête des Israélites, une colonne de nuée qui devenait lumineuse pendant la nuit, qu'elle leur servait de guide dans le désert; qu'elle s'arrêtait lorsqu'il fallait camper; qu'elle se mettait en mouvement lorsqu'il fallait partir; qu'elle couvrait le camp des Israélites pendant le jour (2866). Selon les incrédules, cette prétendue nuée miraculeuse n'était autre chose qu'un brasier qui éclairait pendant la nuit, et qui rendait une fumée pendant le jour. C'est un signal dont on s'est servi de tout temps pour diriger la marche d'une armée, ou pour guider les caravanes qui traversent des déserts. Ainsi Moïse suppose des miracles où il n'y en a point. Une preuve que ce signal était naturel, c'est que Moïse voulut retenir avec lui Hobab son parent, qui connaissait le désert, pour qu'il servît de guide aux Hébreux, et leur indiquât les lieux où il fallait camper; ce qui n'eût pas été nécessaire, si la colonne de nuée avait dirigé leur marche (2867).

Réponse. Il est impossible que les Hébreux aient été assez imbéciles pour regarder comme un miracle un brasier qui fumait pendant le jour et qui éclairait pendant la nuit. Il est impossible qu'un feu porté dans un brasier, ou élevé au bout d'une perche, ait pu être aperçu par deux millions d'hom-

(2863) Bayle, *Diction. critique.*, article *Phaselis*, rem. B.

(2864) *Bible expl.*, p. 137.

(2865) Josèphe, *contre Appion*, liv. I, chap. 8, à la fin.

(2866) *Exod.* XIII, 21; *Num.* X, 34; XIV, 14.

(2867) *Esprit du Jud.*, p. 59.

mes. Il est impossible que la fumée d'un brasier ait pu former une nuée capable de couvrir tout un camp, et le parer des ardeurs du soleil pendant le jour. Il ne l'est pas moins que Moïse ait été assez insensé pour vouloir en imposer là-dessus à une nation entière. C'est un fait que l'on pouvait vérifier à toutes les heures du jour et de la nuit. Lorsqu'un imposteur veut tromper les hommes par de faux miracles, il ne choisit pas des faits aussi aisés à éclaircir, ni des objets aussi communs, dont un enfant même peut voir à tout moment la vérité ou la fausseté.

Quoique la colonne de nuée servît à désigner aux Hébreux les lieux où ils devaient camper, elle n'indiquait point les lieux voisins du camp, qu'il était utile de connaître, où il y avait des eaux ou des pâturages. Il était donc avantageux d'avoir un homme tel que Hobab, qui, connaissant parfaitement le désert, pouvait découvrir toutes ces choses, et épargner aux Hébreux la peine de les chercher.

Ce n'est pas dans un seul passage de ses livres que Moïse parle de la nuée miraculeuse qui accompagna les Hébreux pendant quarante ans; il en fait mention dans vingt endroits; il prend tout son peuple à témoin de cette attention de la Providence: un prestige, une illusion, un miracle imaginaire ne dure point pendant quarante ans (2868).

§ XX.
Manne du désert.

Il s'agissait de nourrir, pendant ce long espace de temps, une multitude d'environ deux millions d'hommes; nous supplions nos adversaires de dire par quel moyen naturel Moïse a pu le faire dans un désert stérile et inculte, qui n'a jamais pu être fertilisé par aucun travail, et où l'on trouve à peine quelques brins d'herbe.

Moïse nous apprend que Dieu fit tomber exactement tous les matins, pendant quarante ans, de la manne, ou une espèce de rosée blanche, qui, en se condensant, formait une substance solide et semblable à une grêle menue; elle se fondait au soleil; et se corrompait au bout de vingt-quatre heures. Elle ne tombait point les jours de sabbat; la veille on en ramassait pour deux jours, et alors elle se conservait: elle avait le goût de farine mêlée avec du miel. Josué ajoute qu'elle cessa de tomber lorsque les Hébreux entrèrent dans la Palestine, et mangèrent des fruits du pays (2869).

On ne peut pas supposer que ce phénomène ait été naturel, puisqu'il cessait les jours de sabbat, et qu'il n'a plus reparu dès le moment que les Hébreux ont pu s'en passer. Jamais aucun voyageur n'a vu tomber de manne dans ces mêmes déserts, et cette nourriture n'est connue dans aucun lieu du monde. C'est encore ici un fait sensible, journalier, aisé à vérifier, sur lequel il est impossible que Moïse ni Josué en aient imposé à une nation entière. Pour en conserver la mémoire, Moïse fait emplir de manne un vase, et ordonne qu'il soit conservé à côté de l'arche dans le tabernacle.

Cependant un philosophe moderne prétend en avoir découvert l'imposture. En coupant, dit-il, la pointe des bourgeons du cocotier, on en fait distiller une liqueur blanche, qui est reçue dans un vase attaché à leur extrémité. Ceux qui la recueillent avant le lever du soleil, et qui la boivent dans sa nouveauté, lui trouvent le goût d'un vin doux. C'est la manne du désert. Qui sait même si l'idée de celle-ci n'a pas été prise dans des livres plus orientaux que ceux de l'Arabie et de l'Egypte? L'Inde est, dit-on, le berceau de fables, d'allégories, de religions. Les curiosités de la nature sont une source féconde pour l'imposture; elle convertit des phénomènes singuliers en prodiges; l'histoire naturelle d'un pays devient surnaturelle dans un autre (2870).

Réponse. Il n'est pas question de savoir dans quels livres Moïse a pris l'idée de la manne, mais quels aliments il a pu fournir dans le désert à deux millions d'hommes, pendant quarante ans. Est-ce du vin de cocotier? Il n'en vient point dans les déserts de l'Arabie. Les Hébreux n'ont pas vécu pendant quarante ans sans rien manger. Le vase conservé dans le tabernacle pendant plusieurs siècles, renfermait des grains de manne, et non une liqueur; le psalmiste qui a pu le voir, en a parlé comme Moïse (2871). Peu de temps avant sa mort, ce législateur cite encore aux Hébreux cette nourriture, inconnue à leurs pères, et que Dieu leur a fournie miraculeusement (2872). Il ne s'agit donc pas ici d'une *curiosité de la nature*, mais d'un aliment capable de faire subsister un peuple entier.

Selon Niébuhr, on recueille à Ispahan, sur un petit buisson épineux, une espèce de manne en petits grains ronds et jaunes, semblable à celle des Israélites; mais elle ne tombe que pendant trois mois. On s'en sert, au lieu de sucre, pour les pâtisseries et autres mets; l'on peut en manger beaucoup sans qu'elle purge (2873). Mais aucun voyageur n'en a jamais vu de semblable dans le désert de Sinaï; celle dont parle Moïse se recueillait sur terre, et non sur des buissons épineux (2874): elle tombait pendant toute l'année, excepté le jour du Sabbat; elle se corrompait au bout de vingt-quatre heures, excepté ce jour-là: cela n'est plus naturel.

§ XXI.
Tous ces miracles tiennent à des événements indubitables.

Les autres miracles opérés par Moïse pour

(2868) Voy. *Réponses critiques*, etc., pag. 95 et suiv.

(2869) *Exod.* XVI, 14 et s.; *Num.* XI, 7; *Deut.* VIII, 16; *Jos.* V, 12.

(2870) *Histoire des établiss. des Europ.*, tome I, l. I, p. 75.

(2871) *Psal.* LXXVII, 24.

(2872) *Deut.* VIII, 16.

(2873) *Description de l'Arabie*, p. 129.

(2874) *Exod.* XIX, 14.

prouver la mission, n'étaient pas moins sensibles, pas moins aisés à vérifier. Le mont Sinaï, couvert de nuées et de flammes, avec un bruit de tonnerre et de trompettes, lorsque Dieu donna sa loi; l'eau sortie du rocher d'Horeb par un coup de la baguette de Moïse; les habits et les souliers des Hébreux, conservés pendant quarante ans, etc. aucun de ces faits ne s'expliquera par l'histoire naturelle : ou ce sont des fables, ou ce sont de vrais miracles

Peuvent-ils être fabuleux? Non. 1° La plupart sont la seule cause de plusieurs événements, et ceux-ci sont indubitables. Nierez-vous que les Hébreux aient été en Egypte? Vous contredirez les anciens historiens qui les ont pris pour une peuplade d'Egyptiens, et les incrédules, qui ne voient dans la religion juive que l'égyptianisme pur; alors Moïse et son peuple sont des insensés de conserver tant de monuments de leur esclavage en Egypte. S'ils y ont été, ils en sont sortis; comment et pourquoi les Egyptiens ont-ils laissé dépeupler leur pays? Par quelle route ces fugitifs ont-ils passé? Qu'ils aient habité le désert, la fête des tabernacles en dépose; pour quel autre sujet aurait-elle été instituée? Partout ailleurs les nations voisines leur auraient disputé le passage. S'ils y ont erré pendant quarante ans, comment y ont-ils subsisté? Personne ne peut y vivre aujourd'hui. S'ils y ont demeuré moins, où Moïse a-t-il fait et publié sa législation? Doutera-t-on si les Juifs ont conquis la Palestine? Les histoires profanes le disent; toutes les nations les y ont vus; on leur reproche cette conquête comme un brigandage. Par quels moyens en sont-ils venus à bout, après un séjour si long dans le désert? Ou il faut faire des Hébreux une histoire plus probable; ou il faut convenir que celle de Moïse est vraie. Si elle est vraie, ses miracles sont indubitables.

§ XXII.

Ils sont le fondement des lois juives.

2° Il est l'auteur de cette histoire, nous l'avons prouvé ; elle a été connue en même temps que ses lois; il justifie par cette histoire même les lois qu'il établit. Il dit aux Hébreux : Vous n'adorerez qu'un seul Dieu, parce que c'est lui qui vous a tirés de la servitude de l'Egypte (2875). Vous célébrerez chaque année la Pâque ou la fête du passage ; parce que Dieu, pour vous tirer des mains de Pharaon et des Egyptiens, vous a ouvert un passage au milieu des flots de la mer Rouge (2876). Vous consacrerez à Dieu vos premiers-nés, parce qu'il a mis à mort les premiers-nés des Egyptiens, et a conservé les vôtres (2877). Toutes les semaines, vous observerez le sabbat, en mémoire de la création, et parce que Dieu fait tomber la manne pendant six jours pour vous nourrir ; il n'en fait point tomber le septième, parce qu'il veut que vous vous reposiez ce jour-là (2878). Vous pratiquerez la circoncision ; c'est le signe de la promesse que Dieu a faite à votre père Abraham, de vous donner la terre de Chanaan : lorsque vous la posséderez, vous attesterez par la circoncision l'accomplissement de la parole du Seigneur. Un incirconcis ne sera point membre du peuple ; il ne pourra point manger la Pâque, etc. (2879). Tel est constamment le style de Moïse ; c'est ainsi qu'il appuie toutes ses lois.

Ces lois servent donc de preuves et de monuments de ses miracles ; sans les miracles, deux millions d'Hébreux, peuple intraitable et accoutumé aux mœurs de l'Egypte, ne se seraient jamais soumis à une législation et à des usages incommodes, et qui allaient les rendre odieux à tous les voisins. Qu'une nation croie des miracles fabuleux, quand ils lui sont honorables et ne l'engagent à rien de pénible, cela se conçoit ; mais qu'elle les adopte sans raison, lorsqu'ils lui imposent un joug très-onéreux et une sujétion très-pénible, voilà ce dont on ne connaît aucun exemple. Qu'elle suive par habitude des lois absurdes ou gênantes qui lui ont été transmises par ses ancêtres, cela n'est pas étonnant; qu'elle en change tout à coup pour en adopter de plus dures, sans motif, sans aucun fait éclatant qui l'y détermine, voilà ce qui n'est plus dans l'ordre de la nature.

Un philosophe demande si Moïse a lu son *Pentateuque* à deux millions de Juifs, s'ils étaient capables de le réfuter par écrit, s'ils ont signé son histoire comme témoins (2880).

Oui, Moïse a lu son *Pentateuque* aux Juifs, puisqu'il leur a lu ses lois ; ils ont su les lois, puisqu'ils les ont observées. Ils ont vu les faits dont il les prend à témoin; sans ces faits, aucun peuple n'aurait pu être assez insensé pour se soumettre à de pareilles lois. Si les faits étaient faux, ils ont pu les réfuter, non-seulement de vive voix et par écrit, mais en proscrivant ou en massacrant le législateur. Il le méritait, si c'était un imposteur. Ils ont donc signé son histoire, en adoptant ses lois ; ils l'ont signée de leur sang, en pratiquant la circoncision, à laquelle rien n'a pu les engager que cette histoire.

Toujours on nous répète que tous les peuples ont cru des fables, et ont pratiqué des lois absurdes, uniquement fondées sur ces fables (2881).

Il faudrait au moins en citer un exemple Tous ont cru des fables qui flattaient leur vanité ou leur ambition, dont ils ne savaient ni la date ni l'origine, qu'ils ne pouvaient plus vérifier, et qui ne leur impo-

(2875) *Exod.* xx; *Deut.* vi.
(2876) *Exod.* xii; *Deut.* xvi.
(2877) *Exod.* xiii; *Levit.* xxvii.
(2878) *Exod.* xvi; *Deut.* v.
(2879) *Exod.* xii, 48.
(2880) *Exam. imp.*, c. 2, p. 21.
(2881) *Questions sur l'Encyclop.*, article *Antiquité*, sect. 3.

saient aucun devoir onéreux : mais où est la nation qui a consacré gratuitement des fables qui devaient l'humilier, la soumettre à des lois très-dures, l'exposer à la haine de ses voisins? Encore une fois, nous en demandons un exemple.

Les lois et les usages absurdes des nations sont moins fondés sur des fables que sur de fausses raisons de physique, sur de prétendus besoins relatifs au climat, sur des goûts bizarres et dépravés : souvent ce qui est devenu absurde ne l'était pas dans l'origine, on y persévère par habitude. A l'égard des Hébreux, il s'agissait d'une législation complète, nouvelle et inouie, onéreuse et gênante ; l'ont-ils adoptée par un vertige subit et universel?

§ XXIII.

Ils sont prouvés par l'obéissance des Juifs portés à la révolte.

Objection. Si Moïse avait fait tant de miracles, les Hébreux ne se seraient pas révoltés si souvent contre lui. A peine sont-ils en marche pour quitter l'Egypte, et à la vue de l'armée de Pharaon qui les poursuit, qu'ils déclament contre leur chef. *N'y avait-il donc pas assez de tombeaux en Egypte pour nous enterrer, sans vouloir nous faire périr dans un désert!* Dès qu'ils ont passé la mer, ils murmurent, ils regrettent l'Egypte, parce qu'ils n'ont rien à manger. Nouvelle sédition, lorsqu'ils manquent d'eau. Moïse disparaît pendant quarante jours, et ils adorent un veau d'or (2882). Deux ans après, ils s'ennuient du désert et de la manne; ils soupirent après les fruits et les viandes de l'Egypte. Aaron et Marie s'élèvent par jalousie contre Moïse. Quand on leur parle de conquérir la Palestine, ils se révoltent et se disposent à retourner en Egypte. Coré et d'autres veulent s'emparer du sacerdoce. La disette d'eau, la fatigue des marches, le dégoût de la manne font recommencer les murmures (2883); les séditions ne finissent point : un peuple témoin des miracles de Moïse aurait été plus docile (2884).

Réponse. Ici, du moins, la vérité perce. Moïse gouvernait un peuple mutin, rebelle, intraitable; tels ont été les Juifs dans tous les temps; cela est prouvé, nous en convenons. Comment a-t-il échappé à leur fureur? Comment les a-t-il assujettis et policés sans miracle? Il n'avait ni armée à sa solde, ni garde pour le défendre : les lévites mêmes lèvent l'étendard contre lui : si c'est un imposteur, comment a-t-il pu contenir pendant quarante ans cette foule séditieuse? Comment l'a-t-il réduite à porter le joug de sa loi lorsqu'il a été mort?

Toutes les révoltes finissent par demander pardon et revenir à l'obéissance; le peuple reconnaît donc qu'il a tort, et que son législateur a raison. Cependant, s'il n'est pas envoyé et autorisé de Dieu, c'est un fourbe, un tyran, un scélérat. Pour ramener les rebelles, Moïse ne change rien à ses lois, à son plan, à sa conduite. A Rome, lorsque le peuple se mutinait contre les sénateurs, on peut croire que souvent il eut raison, puisque, dans le traité de paix qui s'ensuivait, il obtenait toujours quelque chose. Ici, rien de semblable; les séditions et les clameurs n'ont pas fait changer un iota dans les lois et le gouvernement de Moïse.

Les moyens dont il se sert pour calmer les séditieux, méritent attention. Il les met à couvert des poursuites de Pharaon, en les faisant passer au travers des flots; il apaise leur faim en faisant tomber la manne, leur soif en tirant de l'eau d'un rocher, leur gourmandise en leur faisant venir des cailles. Les rebelles sont punis par des morts subites; Aaron demande pardon de son imprudence; Marie est châtiée par sept jours de lèpre; Coré et ses partisans sont engloutis dans le sein de la terre, ou dévorés par le feu du ciel; les murmurateurs sont mordus par des serpents. Si ces moyens miraculeux ne sont pas vrais, par quelle voie Moïse a-t-il maintenu son autorité dans le même degré?

Par des actes de cruauté, répliquent nos adversaires, il arme les lévites contre les adorateurs du veau d'or, et il en fait égorger vingt-trois mille (2885). Il ordonne aux juges de mettre à mort ceux qui se sont souillés par l'idolâtrie avec les Moabites, et on en extermine vingt-quatre mille (2886) Voilà comme il est venu à bout d'asservir les Hébreux, de les rendre obéissants et stupides, de leur persuader ce qu'il a voulu (2887).

Réponse. Le nombre des morts est exagéré des trois quarts; nous le verrons ci-après, art. III, § VIII. N'importe, admettons-le pour un moment. Dans une nation composée de deux millions d'hommes, cinquante-sept mille font le trente-cinquième de la nation tué en quarante ans. Que l'on compare le sang répandu chez tous les autres peuples par les guerres injustes, par l'ambition des conquérants, par les antipathies nationales, par les passions et les folies des hommes, avec celui que Moïse a fait verser pour le maintien de la loi de Dieu, et que l'on dise de quel côté est la cruauté : mais encore une fois le calcul est faux.

Voyons la conduite de Moïse. Lorsque les révoltés des Israélites l'attaquent personnellement, ou il les apaise par des bienfaits, ou il laisse à Dieu le soin du châtiment, et il intercède pour les coupables. Qu'on nous montre un seul trait de sévérité que Moïse se soit permis pour le maintien de son autorité. Lorsqu'il est question d'idolâtrie, crime qui attaque l'autorité de Dieu et non la sienne, il fait décerner contre les

(2882) *Exod.* XIV, XVII, XXXII

(2883) *Num.* XI, XII, XVI, XX, XXI.

(2284) *Esprit du Jud.*, ch. 2, p. 56; *Tableau des saints*, c. 1; *Tabl. du genre humain*; p. 24; MORGAN, *Moral philos.*, t. II, p. 66.

(2885) *Exod.* XXXII

(2886) *Num.* XXV.

(2887) *Esprit du Judaïsme*, p. 43; *Tableau des saints*, c. 1; *Encyclop.*, art. *Vingtième*, ajouté, page 862.

criminels la peine portée par la loi (2888) : pouvait-il et devait-il faire autrement ?

C'est donc une calomnie d'affirmer qu'il a subjugué les Hébreux par la crainte, qu'il a exercé sur eux un pouvoir tyrannique, qu'il a établi son despotisme par la cruauté. De quoi lui auraient servi ces moyens odieux pour contenir un peuple naturellement rebelle ? Il fallait pourvoir à tous ses besoins. Les châtiments ne peuvent apaiser la faim et la soif, vêtir des hommes, les garantir des injures de l'air, les défendre contre leurs ennemis ; Moïse n'a pu y pourvoir que par des miracles : de quelque manière que l'on envisage la situation des Hébreux, on est forcé de supposer qu'il en a fait. S'ils sont incontestables, il est donc l'envoyé de Dieu ; il agissait par les ordres de Dieu. Les châtiments surnaturels, tels que la contagion, le feu du ciel, les abîmes ouverts, la morsure des serpents, qui arrivent toujours à point nommé, prouvent sa mission, et ne peuvent lui être imputés. Il est absurde de citer des châtiments évidemment miraculeux, pour prouver que Moïse n'a point fait de miracles (2889).

§ XXIV.

Repos de la septième année : miracle permanent.

Quand ceux qui n'ont duré qu'un moment pourraient être contestés, il est des miracles constants qui ont persévéré pendant un grand nombre d'années, et dont il faut rendre raison. Si la manne n'a pas tombé pendant quarante ans dans le désert, de quoi ont vécu les Hébreux ?

Moïse ordonne que tous les sept ans la terre demeure en repos et sans culture. « Si vous demandez, leur dit-il, que mangerons-nous la septième année, si nous ne semons pas et ne recueillons point de fruits ? Je répandrai, dit le Seigneur, ma bénédiction sur la sixième année ; elle rapportera les fruits de trois ans. Vous sèmerez la huitième année, et vous mangerez les fruits de la sixième jusqu'à la neuvième ; cette provision vous suffira jusqu'à la nouvelle récolte (2890). »

Cette loi a été exécutée ; elle était encore en vigueur après la captivité (2891) ; Josèphe en est témoin ; il nous apprend que les Juifs obtinrent des Romains la rémission des tributs à chaque septième année (2892). Tacite, informé du fait mais mal instruit de la raison, a cru que les Juifs suspendaient ainsi leurs travaux par goût pour l'oisiveté : *Septimo die otium placuisse ferunt, quia is finem laborum tulerit ; deinde, blandiente inertia, septimum quoque annum ignaviæ datum* (2893). Le fait est donc incontestable.

Dieu avait ajouté une menace terrible ; il dit aux Hébreux que s'ils n'observent point cette loi, il fera reposer la terre malgré eux, en les transportant eux-mêmes dans une terre étrangère (2894). Cette menace fut accomplie par la captivité de Babylone (2895).

La terre a-t-elle pu naturellement produire une triple récolte à chaque sixième année ? et si cela n'est pas arrivé, comment la famine n'a-t-elle pas régné dans la Judée tous les sept ans ? Il n'est plus ici question d'un prodige obscur et inconnu, mais d'un fait permanent, attesté par les historiens profanes, aussi bien que par les livres des Juifs, et il suffirait seul pour constater la divinité de la législation de Moïse, aussi bien que sa mission. Silence profond sur ce point de la part de nos adversaires. Ce qu'ils ont écrit sur la prétendue stérilité de la Palestine, sur les famines fréquentes que cette contrée a souffertes, ne sert qu'à faire mieux éclater la providence surnaturelle de Dieu envers les Juifs.

§ XXV.

Objection : La loi naturelle n'a pas besoin de miracles.

« A quoi bon, disent-ils, ces prodiges insensés ? Pour prouver la puissance du Maître de l'univers, pour autoriser sa loi d'une manière éclatante. Mais sa loi est dans mon cœur. Ces tours de gibecière peuvent m'étonner, mais toute cette parade ne signifie rien ; si mon cœur n'est pas touché, c'est un prodige inutile : j'aime Dieu et l'on veut m'en faire peur... Dieu n'a pas la petite ambition de m'étonner : il parle à mon cœur, et la voix de la conscience se fait entendre d'un pôle à l'autre. Était-il plus facile à Dieu de bouleverser la nature que de toucher les cœurs, de persuader les esprits (2896) ? »

Réponse. En effet, la voix de la conscience était écoutée avec une docilité parfaite par les Egyptiens, par les Chananéens, par les Moabites, etc. Ils adoraient tout excepté Dieu : leur culte était un chaos d'abominations ; leurs mœurs, un scandale affreux ; leurs lois, une résistance continuelle à la voix de la nature : nous avons vu le tableau de celles des nations qui sont encore dans le même état. Dieu néanmoins parlait à leur cœur depuis deux mille ans. Puisque cette voix douce et paternelle n'était pas entendue, était-il indigne de Dieu de tonner et d'effrayer les coupables ? Lorsque l'homme aveugle, loin d'aimer Dieu, le méconnaît et l'outrage, quelle ressource y a-t-il pour le changer, sinon de lui faire peur ? La fièvre est souvent le seul remède efficace pour convertir un incrédule.

Mais si son cœur n'en est pas plus touché, le prodige est donc inutile. Soit d'abord. Parce que les roues et les gibets ne corrigent pas mieux les scélérats que les lois, la conscience et la voix de la nature, ils sont

(2888) *Exod.* XXII.
(2889) *Tabl. des saints*, c. 1.
(2890) *Exod.* XXIII, 10 ; *Levit.* XXV, 3 et 20.
(2891) *I Machab.* VI, 49.
(2892) JOSÈPHE, *Antiq.*, l. XIV, c. 10 ; v. *Rép. crit.*, t. III, p. 111.

(2893) TACITE, *Hist.*, l. V, c. 1.
(2894) *Levit.* XXVI, 33.
(2895) *Paral.* XXXVI, 21.
(2896) CELSE, dans ORIGÈNE, l. IV, n. 2 et suiv. ; *Lett. de Thrasib.*, p. 111 ; *Tabl. du genre humain*, p. 16.

donc inutiles; il faudra les supprimer pour mettre le crime plus à son aise. Est-il certain que les miracles de Moïse et de Josué n'ont touché personne? Ils forcèrent du moins la nation juive à se ranger sous une loi raisonnable; ils réduisirent Pharaon à s'écrier : *Le Seigneur est juste, mon peuple et moi sommes des impies.* Une troupe d'Egyptiens partit avec les Israélites et embrassa leur religion : les Gabaonites se rendirent à Josué et furent épargnés : une famille de Jéricho fit de même et reconnut que le Dieu d'Israël était le seul vrai Dieu. Sous Salomon, il y avait dans la Judée cent cinquante-trois mille étrangers prosélytes qui y vivaient hors de danger de tomber dans l'idolâtrie (2897). Si le reste des nations voisines s'obstina dans son aveuglement, ce n'est la faute ni de Dieu, ni de Moïse, ni de la loi juive, ni des miracles. Si les incrédules ne veulent écouter Dieu, ni quand il leur parle par la voix de la nature, ni quand il les effraye par son tonnerre, cela prouve la perversité de l'homme et non le défaut de la sagesse divine.

Encore une fois, il est absurde de demander si une chose est plus facile à Dieu qu'une autre, puisqu'il est tout-puissant; mais, à n'envisager que la possibilité physique des événements, nous soutenons qu'il est plus difficile de toucher des cœurs pervers, de persuader des esprits rebelles que de bouleverser la nature. Les êtres inanimés ne résistent point à la volonté du Créateur; l'homme lui résiste : Dieu le permet, parce qu'il veut que l'obéissance soit libre et méritoire. Quand on veut raisonner par comparaison, changer les mœurs, les penchants, les idées, les habitudes d'une nation entière ou de plusieurs nations, est un plus grand miracle que les plaies d'Egypte et tous les prodiges opérés par Moïse. La question se réduit à savoir lequel de ces deux procédés est le plus sage : nous soutenons que c'est celui qui nous est présenté dans les livres saints; déjà nous l'avons fait voir, mais on nous force de le répéter : 1° Changer les esprits et les cœurs d'un ou de plusieurs peuples par une révolution intérieure, subite, uniforme, est un miracle invisible, dont on ne verrait ni la cause, ni le motif; il ressemblerait à l'enthousiasme et à la folie. Dieu ne rend point les hommes insensés pour les porter à la vérité et à la vertu : il leur fournit des raisons et des motifs : les miracles sont le plus puissant de tous. Conduire les hommes autrement, les tourner comme des girouettes et des automates, ce n'est plus un miracle, mais une contradiction de la part de Dieu; 2° ce miracle absurde ne serait d'aucune utilité pour nous : il ne servirait qu'à nous révolter au lieu de nous instruire ; nous dirions que la tête a tourné tout à coup à plusieurs millions d'hommes. Les miracles de Moïse, au contraire, instruiront et persuaderont tous les esprits sensés dans toute la durée des siècles; 3° ce miracle invisible eût été inutile à l'égard de toutes les nations sur lesquelles Dieu n'aurait pas opéré de même : l'objection des incrédules reviendrait toujours ; ou Dieu peut convertir un homme par un miracle sans en convertir un autre, ou il ne peut éclairer un seul peuple sans les éclairer tous. Comment les incrédules démontreront-ils que tout bienfait quelconque de la Providence doit être universel et égal pour tous les hommes? Telle est la supposition folle sur laquelle ils ne cessent d'argumenter : leur plainte reviendra encore contre les miracles de Jésus-Christ.

§ XXVI.

Le Pentateuque *est-il une histoire incroyable.*

A présent nous sommes en état de peser la valeur de l'objection de M. Hume contre les miracles du *Pentateuque* en général. « Nous voyons d'abord, dit-il, un livre qui nous est présenté par un peuple ignorant et barbare, écrit dans un temps où il était plus barbare encore, et vraisemblablement longtemps après les faits qu'il contient ; aucun autre témoignage ne concourt à lui prêter son appui : il ressemble à ces récits fabuleux que toutes les nations nous font de leur origine. Nous lisons ce livre, et nous le trouvons rempli de prodiges et de miracles ; il nous décrit un état du monde et de la nature humaine qui n'a rien de commun avec celui d'aujourd'hui : notre chute de cet état; l'âge de l'homme approchant de mille années; la destruction du monde par un déluge ; le choix arbitraire d'un peuple favori du ciel, et ce peuple, ce sont les compatriotes de l'auteur : enfin leur délivrance de l'esclavage, opérée par des prodiges les plus étonnants que l'on puisse imaginer. Que chacun mette ici la main sur la conscience, et qu'il déclare, après un examen sérieux, s'il pense que la fausseté d'un pareil livre serait une chose plus extraordinaire et plus miraculeuse que ne sont tous les miracles ensemble qu'il renferme : c'est cependant là ce qu'il faudrait pour le faire recevoir, conformément au tarif de probabilité qu'on établit (2898). »

Réponse. La main sur la conscience, et après un examen sérieux, nous pensons et nous disons que les suppositions de David Hume, sont toutes contraires à la vérité, et qu'en suivant son tarif de probabilité, il en résulte la nécessité de croire le *Pentateuque :* nous allons prouver ces deux assertions.

1° Il est faux que les Juifs aient été un peuple ignorant et barbare. Ils l'étaient moins que les Egyptiens, les Phéniciens, les Chaldéens et toute autre nation, à la prendre au siècle dans lequel le *Pentateuque* a été écrit. Sans recourir aux preuves que nous en donnerons, chap. 5, art. 4, il est absurde de juger que le *Pentateuque*, et un corps de législation, tel que celui de Moïse, ont été faits par une nation ignorante et barbare; on n'a qu'à comparer ces lois avec

(2897) *II Paral.* II, 17.

(2898) X[e] *essai sur les miracles*, à la fin.

celles des autres peuples : voilà ce que David Hume ni aucun incrédule n'a jamais fait.

2° Il est faux que ce livre ait été écrit longtemps après les faits qu'il contient. Nous avons prouvé qu'il l'a été par Moïse lui-même dans le désert : qu'il n'a pas pu être composé par un autre auteur ni dans un autre lieu. Quant aux faits de la *Genèse*, passés depuis longtemps, l'auteur nous montre la chaîne de traditions par laquelle il les avait reçus, et les monuments par lesquels ces faits étaient attestés. Ce n'est point là le procédé d'un barbare ignorant ou imposteur.

3° Il est faux qu'aucun autre témoignage ne vienne à l'appui du *Pentateuque;* nous avons cité le témoignage des autres nations ; mais les preuves les plus fortes sont les monuments indiqués par l'auteur, ceux qu'il a laissés lui-même, les effets qui ont résulté de ses actions et de son livre : la suite de l'histoire, continuée par d'autres écrivains, qui tous supposent l'existence et la vérité de l'histoire renfermée dans le *Pentateuque*, etc.

4° Il est faux que cette histoire ressemble aux annales fabuleuses des autres nations. Celles-ci ne nous montrent aucun des anneaux de la chaîne par laquelle elles ont pu remonter jusqu'à leur origine : Moïse nous la présente dans toute sa longueur. Ces nations furent d'abord ignorantes et sauvages ; les ancêtres de Moïse ne l'ont jamais été, Dieu les en a préservés. Les autres se perdent dans une antiquité prodigieuse; Moïse ne donne au genre humain qu'une durée très-bornée, etc.

5° L'état primitif du genre humain, sa chute, l'âge des premiers hommes, le déluge sont connus et rapportés plus ou moins clairement par toutes les grandes nations ; nous en avons cité les preuves; le globe entier présente encore les vestiges du déluge.

6° Le choix arbitraire de la race d'Abraham, pour conserver la vraie religion sur la terre, loin de répandre du doute sur les autres faits, les lie et les confirme. Par là nous voyons les raisons, le but, les motifs de la conduite de la Providence. C'est un plan sage, suivi, constant, et qui dure encore. Rien de semblable chez les autres peuples. Il en est de même des plaies de l'Egypte et des autres miracles; ils devaient servir à instruire et à corriger plusieurs nations : si elles y ont résisté, c'est leur faute ; Dieu n'en est ni moins juste ni moins sage.

Cela posé, nous soutenons que la fausseté du *Pentateuque* serait un prodige plus surprenant, plus incroyable, plus impossible que tous les miracles qu'il renferme, pris ensemble. Il faudrait admettre pour lors que la tête a tourné à deux millions d'hommes, non-seulement pendant quarante ans, mais pendant douze ou quinze siècles consécutifs; que la seule vraie religion qu'il y ait eu sur la terre pendant tout cet espace de temps, s'était établie par un tissu d'extravagances et d'impostures. Ces deux phénomènes ne peuvent arriver ni par les causes naturelles, ni par la puissance divine : les miracles du *Pentateuque*, au contraire, sont très-possibles et très-croyables, dès qu'ils ont été opérés pour une fin digne de Dieu, pour établir, pour conserver, pour perpétuer la vraie religion parmi les hommes. Nous suivons donc exactement le tarif de probabilité de M. Hume : de plusieurs suppositions difficiles à croire, nous préférons la moins incroyable, la plus conforme à la raison et aux lumières du bon sens.

§ XXVII.

Différence entre cette histoire et les fables.

Ne perdons point de vue, comme font toujours les incrédules, le point essentiel, la différence qui se trouve entre l'histoire de Moïse et les annales mensongères des autres nations. Ceux qui racontent des événements fabuleux, n'en fixent point la date : on ne sait en quel temps ils sont arrivés, il n'en désignent point le lieu, l'on ne peut en découvrir les traces; ils n'en produisent aucun témoin ; personne ne les a vus et n'a pu les voir : on n'en connaît ni le but ni l'utilité; il n'en reste aucun monument contemporain : ces faits n'ont rien opéré, ne tiennent point au reste de l'histoire; on peut les croire ou les rejeter, sans rien déranger à l'état certain des choses. Sur ce défaut de preuves, nous sommes forcés de rejeter les fables des Chinois, des Indiens, des Perses, des Chaldéens, des Phéniciens, des Grecs et des Romains : toutes sont marquées du même sceau de fausseté, toutes sentent également l'imposture et l'imbécillité.

Moïse a écrit différemment. Il cite le temps des événements, du moins par les générations; il en désigne le lieu: les uns sont arrivés en Egypte, les autres dans le desert, les autres dans la Palestine; il appelle à témoin ceux mêmes auxquels il parle; il les leur allègue comme des faits qu'ils ont vus, et qui doivent diriger leur conduite; il en établit des monuments, des fêtes, des lois, des cérémonies religieuses, des usages qui seraient absurdes sans les miracles sur lesquels ils les fonde. Ces usages et ces lois ont été constamment observés dès le moment même auquel ces faits sont arrivés, et par ceux que l'on en suppose témoins. Ces miracles se trouvent liés d'ailleurs avec la situation de ce peuple, avec les circonstances dans lesquelles il se trouve, avec les révolutions qui lui surviennent; on en voit le but et les effets: c'est de préserver une nation entière des erreurs et des vices de ses voisins, de les corriger eux-mêmes de leur aveuglement, de prévenir l'entier oubli de la vraie religion. Si les miracles sont faux, toute l'histoire juive est fausse ; on ne sait plus ce que sont les Juifs, d'où ils viennent, quelle est leur origine, qui a forgé leurs lois, de qui ils ont reçu leur croyance, leurs mœurs, leur religion. Leur état, leur destinée, leur génie, leurs idées, leurs espérances sont aussi inexplicables que les miracles mêmes.

C'est donc en vain que l'on objecte perpétuellement les fables des peuples anciens; leur comparaison avec l'histoire des Juifs, démontre la vérité de celle-ci et la fausseté de celles-là. Ou c'est Dieu qui a établi la république, la législation, la religion des Juifs, ou ce n'est personne; tout autre qu'un envoyé de Dieu n'a pu le faire.

ARTICLE II.

Des prophéties de Moïse.

§ I.

Différentes prédications de ce législateur.

Nous avons prouvé ailleurs que le don de prédire les événements futurs est la preuve certaine d'une révélation et d'une mission divine, puisque Dieu seul peut les faire connaître aux hommes. M. Hume convient que toutes les prophéties sont en effet de vrais miracles; et ce n'est, dit-il, qu'en cette qualité qu'on peut les admettre pour preuve d'une religion (2899). Si Moïse a été doué de cette connaissance, c'est un nouveau caractère surnaturel dont Dieu a voulu le revêtir pour rendre sa mission plus authentique et plus respectable : or, nous trouvons plusieurs prophéties dans les écrits de ce législateur.

Il annonce aux Hébreux que, dans la suite des siècles, ils établiront un roi pour les gouverner; il leur prescrit ce qu'ils doivent faire à cette occasion : cette prophétie n'a été accomplie que quatre cents ans après, par l'élection de Saül (2900).

Il leur promet que Dieu leur enverra un prophète semblable à lui, qui leur annoncera les volontés divines, et il leur ordonne de l'écouter, sous peine d'encourir l'indignation du ciel (2901). Cette prédiction a été vérifiée non-seulement par la suite des prophètes, qui ont paru en différents temps chez les Juifs, mais principalement par la venue du Messie; il est le seul qui ait été semblable à Moïse par le don continuel des miracles, et par la qualité de législateur.

Il les assure que s'ils sont fidèles à suivre la loi que Dieu leur a donnée, ils jouiront d'une prospérité constante, qu'ils vaincront aisément leurs ennemis, que Dieu fera des miracles en leur faveur, et renouvellera les prodiges qu'il a faits pour eux en Egypte (2902). La conquête de la Palestine et la suite de l'histoire nous montrent l'accomplissement de cette promesse.

Il les avertit, au contraire, que s'ils violent les préceptes du Seigneur, tous les fléaux fondront sur eux; qu'ils seront réduits en esclavage, et opprimés par les autres peuples; qu'ils seront arrachés de leur patrie, dispersés par toute la terre, méprisés et détestés des autres nations (2903); mais que s'ils retournent au Seigneur, il les délivrera, les reconduira dans leur terre natale, leur rendra ses bienfaits. Ces promesses et ces menaces ont été pleinement vérifiées dans la suite, surtout par la captivité de Babylone, et par le rétablissement des Juifs dans la Palestine.

§ II.

Elles ne sont point faites au hasard.

Dira-t-on que Moïse a fait ces prédictions au hasard, seulement pour intimider les Juifs et pour les engager à suivre leurs lois? Mais aucun autre législateur n'a fait de même. Moïse ne promet point les prospérités comme un effet naturel de l'attachement à ses lois, mais comme une protection surnaturelle que Dieu veut accorder à son peuple. Dieu seul savait ce qu'il avait résolu de faire; si les Juifs ont été constamment protégés de Dieu lorsqu'ils ont été fidèles, cette prospérité n'est point un phénomène ordinaire. Il y a quelques-unes de leurs lois qui ne pouvaient produire un heureux effet que par miracle; par exemple, celle qui ordonnait le repos de la septième année : il fallait que Dieu leur accordât une triple récolte à la sixième.

De même les malédictions dont Dieu menace les Juifs rebelles, ne sont point des calamités ordinaires ; le sort qu'ils ont éprouvé, lorsqu'ils sont tombés dans l'idolâtrie, leur est tellement particulier, qu'il n'est arrivé à aucune autre nation. Il était donc impossible à Moïse de le prévoir par les lumières naturelles, et de le peindre avec toutes ses circonstances. Un accord si parfait entre la prophétie et l'événement arrivé neuf cents ans après, ne peut pas être un effet du hasard.

La promesse d'un prophète, tel qu'il est désigné par Moïse, ne pouvait encore être naturellement prévue; Dieu seul pouvait l'envoyer et le rendre semblable à Moïse : celui-ci n'a pu être instruit de ce dessein que par les prophéties d'Adam et d'Abraham, ou par une révélation particulière.

Moïse prédit encore sa propre mort; il s'y dispose comme à un événement prochain, sans ressentir aucune infirmité, sans être accablé de vieillesse, mais sur la parole de Dieu même. Il monte sur une montagne; il y considère la terre promise, il y meurt, et personne n'est instruit du lieu de la sépulture. Pouvait-il prévoir sa destinée, sans être doué de l'esprit prophétique (2904).

La plupart de ces prédictions réunissent les trois conditions que les incrédules exigent pour une vraie prophétie. Nous sommes assurés de leur date, puisque c'est Moïse qui les a écrites, et qu'elles ont toujours été contenues dans ses livres. Nous en voyons l'accomplissement par la suite de l'histoire. Nous sommes certains qu'elles n'ont point été vérifiées par hasard, puisqu'elles ne pouvaient l'être naturellement, et qu'il fallait que Dieu lui-même se chargeât de leur exécution.

(2899) *X^e essai sur les miracles*, à la fin.
(2900) *Deut.* XVII, 14.
(2901) *Deut.* XVIII, 15.
(2902) *Deut.* VII, 12 et s.
(2903) *Deut.* XXVIII.
(2904) *Deut.* XXXII, XXXIV.

§ III.

Aucune ne s'est trouvée fausse.

Première objection. Un des censeurs de la conduite de Moïse prétend qu'il s'est trompé dans ses calculs prophétiques, et qu'il a vu échouer, dès le commencement, son projet de s'emparer de la Palestine. Il avait fait entendre aux Juifs, qu'au bout de quatre cents ans, à compter depuis la naissance d'Isaac, ou de quatre cent trente ans depuis la promesse solennelle faite à Abraham dans la Mésopotamie, ils seraient en possession de la terre de Chanaam. Mais au moment qu'ils se disposaient à y entrer, les Amalécites s'opposent à leur passage, et leur tuent tant de monde, qu'ils sont forcés d'errer quarante ans dans le désert, pour y produire une nouvelle race d'hommes plus endurcie et mieux disciplinée. Voilà donc au moins quarante ans de retard à l'accomplissement de la promesse divine et de la prophétie de Moïse (2905).

Réponse. Tous ces faits sont mal rendus : 1° Dieu promet à Abraham, non dans la Mésopotamie, mais dans la Palestine, qu'il aura un fils et une postérité nombreuse; que ses descendants seront voyageurs et habitants d'un pays qui ne leur appartiendra pas, pendant quatre cents ans; qu'ils seront réduits en servitude, mais que Dieu punira leurs oppresseurs; qu'ils seront mis en liberté avec des richesses considérables; qu'à la quatrième génération, ou plutôt au quatrième âge, ils reviendront dans la Palestine (2906). En quel temps doit-on commencer de compter le temps des *voyages de la postérité d'Abraham?* sans doute à la mort de ce patriarche. Or, depuis la mort d'Abraham, dix-huit cent vingt et un ans avant Jésus-Christ, jusqu'à la conquête de la Palestine en 1451, il y a trois cent soixante-dix-huit ans. Il est donc exactement vrai que les descendants d'Abraham sont rentrés dans la Palestine pendant la durée du quatrième âge ou du quatrième siècle de leurs voyages. Si d'autres calculent différemment, cela ne nous fait rien; nous nous en tenons à la lettre du texte. 2° Il est faux que les Amalécites aient tué beaucoup de monde en combattant contre les Hébreux; il est dit seulement qu'ils tuèrent les traîneurs et ceux que la fatigue empêchait de joindre leur troupe; mais ils furent mis en fuite par Josué; et passés au fil de l'épée (2907). Par le dénombrement que fit Moïse l'année suivante, il se trouva plus de six cent mille Hébreux capables de porter les armes, sans compter les lévites (2908). Ce n'est donc pas le massacre fait par les Amalécites, qui empêcha les Hébreux de s'emparer de la Palestine, ce sont leurs murmures: Dieu, pour les punir, les condamna à mourir dans le désert, et à y passer quarante ans (2909). 3° Quand, par un calcul différent on prouverait qu'à la sortie d'Egypte, le temps fixé par la promesse divine était écoulé, que s'ensuivrait-il? Que son accomplissement a été retardé de quarante ans pour punir les murmures séditieux des Israélites. Prouvera-t-on que Dieu devait tenir ses promesses au temps marqué, malgré les révoltes et la désobéissance de son peuple.

Deuxième objection. Le pays que Dieu avait promis à son peuple, devait avoir pour bornes, à l'orient, l'Euphrate, à l'occident, la Méditerranée, au septentrion, le mont Liban; au midi le fleuve ou le torrent d'Egypte, qui est le torrent de Rhinocolure (2910). Jamais ces promesses de Moïse n'ont été accomplies.

Réponse. Nous avons déjà observé qu'elles l'ont été complétement sous les règnes de David et de Salomon; il suffit de lire le chapitre VIII du second *livre des Rois*, le chap. IV du troisième livre, les chap. VIII et IX du second livre des *Paralipomènes*, pour en être convaincu. Il n'aurait été ni juste ni convenable qu'elles le fussent plus tôt. Les promesses de Dieu sont toujours conditionnelles; jusqu'aux deux règnes dont nous parlons, les Juifs n'avaient cessé d'être infidèles, et ils ne s'étaient pas encore assez multipliés pour occuper tout le terrain qui leur était promis.

ARTICLE III.

De la conduite de Moïse.

§ I.

Cercle vicieux, dans lequel tournent les incrédules.

Pour prouver efficacement la mission de Moïse, et fermer la bouche à nos adversaires, ce n'est pas assez de faire voir qu'il a été doué du pouvoir de faire des miracles et du don de prophétie; il faut démontrer encore qu'il n'a été sujet à aucune passion vicieuse, capable de déshonorer le caractère dont il était revêtu; qu'on ne peut lui reprocher aucune action contraire aux lois divines ou humaines, ni à la politique d'un sage législateur. Si nous voulions en croire les ennemis de la révélation, Moïse a été non-seulement un fourbe et un imposteur, mais un ambitieux, un usurpateur, un tyran; après avoir trompé sa nation pour l'asservir, il n'a usé de son pouvoir que pour la rendre esclave et malheureuse; par des lois insensées, il a fait du peuple juif le plus abject, le plus lâche, le plus stupide, le plus odieux de tous les peuples. Un homme de ce caractère peut-il être l organe de la Divinité?

Mais ces critiques intrépides emploient une manière de raisonner fort singulière. Si Moïse est réellement un fourbe, si sa mission est nulle, il est clair que sa conduite est inconcevable, injuste même et odieuse en plusieurs points. Si, au contraire,

(2905) *Esprit du Jud.*, c. 2, p. 39.
(2906) *Gen.* XV, 13 et 16.
(2907) *Exod.* XVII, 13; *Deut.* XXV, 18.
(2908) *Num.* II, 32.
(2909) *Num.* XIV, 22 et s.
(2910) *Gen.* XV; *Exod.* XXIII; *Num.* XXXIV; *Deut.*, XI

il n'a rien fait que par un ordre exprès du ciel, il n'est plus difficile de rendre raison de ses actions et d'en démontrer la justice. Revêtu d'une autorité légitime et absolue, il en a usé de la manière la plus convenable à son plan ou plutôt aux desseins de Dieu qui lui étaient connus : on ne peut plus le taxer d'ambition, d'injustice, de despotisme, de tyrannie. Que font les censeurs de Moïse ? Ils partent de la supposition qu'ils ont faite et non prouvée, que Moïse est un imposteur, ils en concluent que sa conduite est injuste et inexcusable ; ensuite ils tirent avantage de cette injustice prétendue pour attaquer sa mission ; ils ne cessent donc de tourner dans un cercle vicieux : voici le fond de leurs raisonnements. Moïse n'a reçu aucune mission du ciel, donc sa conduite est injuste et tyrannique : or, si sa conduite est criminelle, il ne peut être envoyé de Dieu : donc c'est un fourbe et un imposteur. Ils ne sortent pas de là. Sublimes docteurs, commencez par démontrer que Moïse en a imposé aux Juifs, que son histoire est fausse, par conséquent sa mission nulle ; sans cela vous raisonnez en l'air.

Nous ne faisons pas de même ; nous disons : Il est prouvé par les miracles et les prophéties de Moïse, qu'il a été envoyé de Dieu pour délivrer les Hébreux de l'esclavage et pour les gouverner; donc ce n'est ni un fourbe ni un ambitieux ni un usurpateur. Si Moïse est un fourbe, c'est aussi un insensé : or il est prouvé par sa législation qu'il n'est rien moins qu'insensé ; donc ce n'est pas un fourbe. Sa conduite est telle qu'elle a dû être relativement à sa mission; nous le montrerons en détail : donc elle n'est ni absurde, ni vicieuse, ni répréhensible ; nous répondrons à tous les reproches qu'on lui fait. Nous partons de faits prouvés et non supposés, nous procédons en règle sans nous écarter.

L'autorité de Moïse était légitime et sage.

La première question qui se présente est de savoir si l'autorité de Moïse a été légitime ou usurpée. Pour décider ce point, laissons de côté, pour un moment, sa mission, tranchons la difficulté par les principes mêmes de nos adversaires et par des faits incontestables.

Les Hébreux étaient esclaves et opprimés en Egypte; Moïse les en a tirés ; il les a fait subsister pendant quarante ans dans un désert, sans diminuer leur population : en vertu du plan de gouvernement qu'il leur a laissé ; ils ont conquis la Palestine, y ont formé une république libre et régie par ses propres lois; ces faits sont avoués par les auteurs profanes. Supposons que Moïse, sans aucune mission, par un pur motif de compassion pour ses frères, les ait tirés de l'Egypte à main armée, après beaucoup de sang répandu, et qu'au lieu de faire périr les Egyptiens dans la mer Rouge, il les ait taillés en pièces : voilà un héros, un vengeur des droits de l'humanité. Des philosophes qui ne prêchent que la liberté feront-ils un crime à Moïse d'avoir affranchi son peuple de l'esclavage ? Est-il à présumer que la nation, délivrée par son bras, convaincue de sa prudence et de ses lumières, choisira un autre chef pour la conduire et pour lui donner des lois ? Si Moïse, sans autre titre que le service qu'il lui a rendu, continue à la gouverner; s'il lui donne des lois parce qu'elle n'en a point, s'il exerce sur elle une autorité absolue, parce qu'elle ne peut être policée autrement, s'ensuit-il que c'est un ambitieux et un usurpateur ? Tous les fondateurs de république, tous les premiers législateurs des peuples ont fait de même, et ils ne pouvaient faire mieux. Les blâmer d'avoir exercé un pouvoir absolu sur les nations, c'est trouver mauvais qu'ils ne les aient point laissées dans la barbarie; une société naissante composée d'hommes brutaux et sans réflexion, ne peut être gouvernée comme un peuple policé depuis longtemps.

Le gros de la nation des Hébreux a consenti à l'autorité de Moïse, puisqu'elle s'est laissé gouverner par lui pendant quarante ans. Si Moïse n'avait que des ressources humaines, il n'a tenu qu'à elle de secouer le joug. Une nation entière, rassemblée dans un camp, est plus forte et plus redoutable qu'un peuple dispersé. Elle a consenti que Moïse fût son législateur, puisqu'elle s'est soumise à ses lois ; rien n'a pu l'y forcer. Où est donc l'usurpation?

Dès que l'on voudra juger de ce qui est juste ou injuste par les plaintes et les murmures de quelques séditieux, il n'y a plus d'autorité légitime sur la terre. Aucun état, aucun gouvernement où l'on ne trouve des mécontents : il y en a parmi nous ; ils nous fatiguent par leurs clameurs ; nous ne croyons pas devoir en conclure que l'autorité de nos rois est illégitime. C'eût été un prodige si, dans deux millions d'hommes, il ne s'était point rencontré de philosophes ennemis de toute subordination.

Pour savoir si le gouvernement de Moïse a été sage ou tyrannique, si les Hébreux ont été heureux ou malheureux sous ses lois, nous en jugerons encore par la règle que proposent nos adversaires ; par la population. La population est, suivant eux, la mesure de la sagesse de l'administration et la marque infaillible de la prospérité d'une nation (2911). Cette règle est encore plus sûre à l'égard d'un peuple qui habite un pays absolument stérile, un désert inculte. Nous ne pouvons juger de la population des Hébreux que par les dénombrements de Moïse. Selon lui, en sortant de l'Egypte, ils étaient au nombre d'environ six cent mille hommes faits (2912). Par le dénombrement

(2911) *Histoire des établissements des Européens dans les Indes*, t. I, l. I, p. 98.

(2912) *Exod.* XII, 37.

qui se fit dans le desert à la fin des quarante années de séjour, il se trouva six cent un mille sept cent trente hommes en état de porter les armes, sans compter la tribu de Lévi qui se montait à vingt-trois mille mâles, tant hommes qu'enfants (2913). Voilà une augmentation considérable malgré les pertes que la nation avait faites.

Quand ce calcul serait faux, toujours est-il certain qu'à la sortie du désert, les Hébreux se sont trouvés en état de conquérir la Palestine, qui était alors très-peuplée. Donc leur population n'a pas diminué sous le gouvernement de Moïse : donc ce gouvernement n'a été ni oppresseur ni tyrannique : donc, en perdant même de vue la mission de Moïse, les reproches de ses censeurs sont encore démontrés faux.

§ III.

Il n'a point usurpé le pouvoir pour lui ni pour sa tribu

Ils cherchent dans ses livres de quoi former des accusations : c'est là aussi que nous puiserons son apologie; ils recueillent avec soin tout ce qui est susceptible d'une tournure odieuse; ils laissent de côté ce qui peut justifier le législateur. Ce n'est pas là témoigner beaucoup de zèle pour la vérité.

Moïse, disent-ils, non content de s'arroger un pouvoir despotique, a voulu encore le faire passer à sa tribu; il donne le souverain sacerdoce à son frère, et les ministères inférieurs aux Lévites : double injustice. La tribu de Lévi avait été flétrie par le testament de Jacob; il était donc indécent de lui confier les fonctions du culte divin. Aaron avait trempé dans l'adoration du veau d'or; pendant que les coupables sont massacrés, le chef de la prévarication est comblé d'honneurs. Moïse, pour favoriser sa famille, établit le gouvernement théocratique, c'est-à-dire le gouvernement des prêtres, le plus vicieux et le plus funeste de tous. A ces traits reconnaît-on un sage, un envoyé de Dieu (2914)?

Réponse. Il est faux que Moïse se soit arrogé un pouvoir despotique et l'ait fait passer à sa tribu; faux qu'il ait choisi la tribu de Lévi par prédilection pour sa famille; faux que le gouvernement des Juifs ait été *théocratique*, dans le sens que l'entendent nos adversaires, ni qu'il ait produit de mauvais effets.

1° Moïse ne s'est point ingéré de lui-même à gouverner les Hébreux. Lorsque Dieu veut l'envoyer à Pharaon, il objecte la faiblesse, la difficulté qu'il a de parler, l'incrédulité de son peuple, les dangers de l'entreprise; il faut que Dieu lui commande d'un ton irrité pour le faire obéir (2915). « Je serai avec toi, lui dit le Seigneur; ton frère Aaron parlera pour toi; je t'ai établi le *Dieu* ou le maître souverain du roi d'Egypte; Aaron sera ton prophète (2916). » Ce n'est donc point Moïse qui choisit son frère, c'est Dieu; et ce choix fut confirmé par un miracle (2917).

Le pouvoir de Moïse n'est point despotique; il fait profession de suivre en toutes choses les ordres de Dieu. Par le conseil de Jéthro, il établit des tribunaux pour rendre la justice; il ne se réserve que les affaires majeures (2918). Il demande à Dieu des adjoints pour l'aider dans le gouvernement de cette multitude, auquel il ne peut suffire, et Dieu lui en donne soixante-douze, tirés, non de sa tribu, mais des principaux du peuple (2919). Une nation qui n'était pas encore policée ne pouvait être avantageusement gouvernée que par un pouvoir absolu; mais lorsqu'il y a un corps de lois fixes, immuables, et des tribunaux établis pour les faire observer, le gouvernement n'est point despotique.

Ce ne sont point les lévites, mais les principaux de chaque tribu, qui jugeaient les affaires civiles (2920). Pendant quatre cents ans, depuis Moïse jusqu'aux rois, les chefs de la nation n'ont point été des prêtres, excepté le seul Héli. Josué, successeur de Moïse, était de la tribu d'Ephraïm (2921); aucun roi n'a été de celle de Lévi; où est donc le despotisme attaché à cette tribu?

Dans la république romaine, le collége des pontifes avait plus d'autorité que n'en eurent jamais les prêtres chez les Juifs (2922). Un savant académicien a prouvé que, de toutes les nations policées, il n'en est aucune qui ait attribué moins de pouvoir et de priviléges à leurs prêtres que les Juifs et les Chrétiens (2923).

IV

Le sacerdoce était onéreux, et venait du choix de Dieu

2° Moïse ne donne point de son chef le sacerdoce à la tribu de Lévi; Dieu déclare qu'il l'a choisie au lieu des premiers-nés des familles qu'il a sauvés de la mort en Egypte. La nature du sacerdoce lévitique exigeait des hommes qui en fussent uniquement occupés; chez toutes les nations policées, les prêtres ont formé un ordre particulier, une hiérarchie; lorsque leurs fonctions ont été faites par des hommes sans caractère, toutes les religions se sont corrompues : cela ne pouvait arriver autrement.

La tribu de Lévi était la moins nombreuse de toutes; cela est prouvé par les dénombrements (2924). Au lieu de préférer ses propres enfants à ceux de son frère, Moïse les laisse confondus dans la foule des lévites. Lorsque

(2913) *Num.* XXVI, 15.
(2914) *Esprit du Jud.*, Avant-propos, p. II et XIII, et c. 2, p. 44; *Tabl. du genre humain*, p. 25; *Tabl. des saints*, c. 1; *Bible expl.*, p. 154; MORGAN, t. II, p. 154.
(2915) *Exod.* III et IV.
(2916) *Exod.* VII, 1.
(2917) *Num.* XVI, XVII.
(2918) *Exod.* VIII, 21,
(2919) *Num.* XI, 16 et 25.
(2920) *Exod.* XVIII, 25.
(2921) *Num.* XIII, 9.
(2922) *Cout. des Romains*, par NIEUPORT, liv. IV, c. 2.
(2923) *Hist. de l'Acad. des Inscrip.*, in-12, t. XV, p. 145.
(2924) *Num.* III, 15 et 39.

les principaux de cette tribu veulent disputer le sacerdoce à la famille d'Aaron, il lui est confirmé par la punition miraculeuse des séditieux, et par le prodige de la baguette d'Aaron, qui fleurit dans le tabernacle (2925).

Ce pontife trop faible n'avait trempé dans l'adoration du veau d'or que par crainte, et parce que le peuple mutiné lui fit violence (2926); il n'est pas vrai qu'il fut le plus coupable. Dieu ne lui pardonna qu'à la prière de Moïse (2927.) Fera-t-on un crime à celui-ci d'avoir demandé grâce pour son frère? S'il avait fait autrement, on le peindrait comme un monstre. Aaron fut puni peu de temps après par la mort soudaine de ses deux fils (2928), et par la mort prématurée qu'il subit lui-même (2929). Si Moïse est un imposteur, pourquoi a-t-il consigné ces traits fâcheux dans son histoire?

Jacob, par son testament, avait prédit que la tribu de Lévi serait dispersée dans Israël (2930). Les lévites furent en effet distribués dans les différentes villes de la Palestine, et n'eurent point de portion dans le partage des terres. Si ce fut un effet de la malédiction de Jacob, il est donc faux que Moïse ait agi par prédilection pour sa tribu.

Selon nos censeurs, Moïse en disposa ainsi, afin d'avoir des espions et des émissaires dans toutes les tribus, et de mieux dominer sur la nation (2931). Sublime conjecture! Pendant la vie de Moïse, les lévites campaient tous rassemblés autour du tabernacle, pour être plus à portée de leurs fonctions; lorsqu'ils furent dispersés dans les villes de la Palestine, ce n'était plus un lévite qui était à la tête du peuple. A qui donc pouvaient servir ces espions prétendus?

En comparaison des autres tribus, le sort des lévites n'était rien moins qu'avantageux? Leur vie était précaire, ils ne possédaient point de terres labourables, ils vivaient des dîmes et des oblations; lorsque le peuple se livrait à l'idolâtrie, leur subsistance était fort mal assurée. Quelques incrédules l'ont remarqué, et prétendent que c'était la raison pour laquelle l'idolâtrie était punie de mort (2932). Il faut que cette tribu ait été la moins florissante, puisqu'elle était la moins nombreuse.

Mais, aux yeux des incrédules, tout sacerdoce est odieux; ils n'en veulent point: ils ont peint les lévites comme les sangsues de la nation. Tout ce qu'on leur donnait, la dîme, les oblations, leur part aux victimes, étaient autant d'exactions qui ruinaient le peuple: c'étaient des hommes inutiles, entretenus et nourris aux dépens du public (2933).

Ces grands critiques oublient que ce qui était attribué aux lévites était aussi destiné à la subsistance des pauvres, des étrangers, des veuves, des orphelins (2934). Il est donc faux que la dîme fût un *produit net* pour les lévites; il est encore plus faux que les villes et les territoires assignés aux lévites, et totalement exempts de charges, fussent pour le moins la septième partie des terres de la nation (2935). Toutes ces assertions des incrédules sont autant d'impostures réfutées par le texte même des livres saints.

Certains philosophes exaltent la police des Egyptiens, et l'utilité qu'ils avaient su tirer du sacerdoce (2936): d'autres soutiennent qu'en Egypte, la multitude de prêtres était un luxe d'ignorance, le plus nuisible de tous (2937). Selon les uns, le sacerdoce a été écrasé par le despotisme à la Chine, et chez les Juifs, par le despotisme des souverains (2938); selon d'autres, le sacerdoce a été institué partout pour fomenter le despotisme. Nous verrons bien d'autres contradictions.

§ V.

En quel sens ce gouvernement était théocratique.

5° Il est faux que le gouvernement de la république juive fût *théocratique*, c'est-à-dire absolument dépendant des prêtres; et que le grand-prêtre fût, à proprement parler, le Dieu d'Israël (2939). Si l'on veut appeler ce gouvernement *théocratique*, dans ce sens que Dieu était l'auteur des lois établies par Moïse, qu'il avait attaché la prospérité de la nation juive à l'observation de ses lois, ou parce que, dans la république, Dieu est censé seul souverain, nous ne disputerons pas sur le terme, nous n'en rejetons que l'abus.

Il y avait un corps de lois fixes, immuables, qui pourvoyaient à tout, et auxquelles il n'était pas permis de déroger; les prêtres n'avaient aucune influence dans les affaires civiles, si ce n'est lorsque les juges ne s'accordaient pas; quand il y avait un chef du peuple, un juge souverain, on devait recourir à lui (2940). On ne consultait Dieu par l'organe du grand-prêtre, que dans les cas extraordinaires, auxquels la loi n'avait pas pourvu: par exemple, pour savoir si l'on devait faire la paix ou la guerre. Le sénat romain agissait de même en pareil cas; il se décidait par les réponses des aruspices

(2925) *Num.* XVI et XVII.
(2926) *Exod.* XXXII, 22.
(2927) *Deut.* IX, 20.
(2928) *Levit.* X.
(2929) *Num.* XX, 12 et 24.
(2930) *Gen.* XLIX, 7.
(2931) *Esprit du Jud.*, Avant-propos, p. 4, ch. 3, p. 53; MORGAN, t. II, p. 156.
(2932) *Esprit du Jud.*, c. 3, p. 52; MORGAN, t. II, p. 266.
(2933) *Ibid.*, Avant-propos, p. 4; MORGAN, t. II, p. 152.
(2934) *Deut.* XIV, 29; XXVI, 12.
(2935) *Esprit du Jud.*, c. 3, p. 53 et 57.
(2936) *Rech. phil. sur les Egypt.*, t. II, p. 138 et suiv., 291, 293.
(2937) *De la félicité publique*, tome I, chap. 1, p 28.
(2938) *Rech. phil.*, ibid., p. 206.
(2939) *Esprit du Judaïsme*, avant-propos, p. 13, ch. 3, p. 55; *Questions sur l'Encycl.*, art. *Théocratie.*
(2940) *Deut.* XVII, 8.

et des augures : on ne s'est pas avisé d'en conclure que le gouvernement romain était théocratique, absolument dépendant des prêtres, qu'à proprement parler, le grand-prêtre était le Dieu des Romains.

La différence essentielle, c'est que les Romains et les autres peuples employaient, pour consulter la Divinité, des pratiques absurdes et superstitieuses, au lieu que les Juifs se servaient des moyens que Dieu avait prescrits lui-même. Répétons qu'il n'est aucun peuple ancien chez lequel les prêtres n'aient eu plus de pouvoir que chez les Juifs et chez les chrétiens (2941).

Si des historiens grecs ou romains, Strabon, Diodore, Tacite, ont cru que chez les Juifs le gouvernement était affecté aux prêtres, c'est qu'ils n'ont connu les Juifs qu'au siècle des Machabées, dans un temps où les prêtres s'étaient mis à la tête de la nation, après l'avoir sauvée par leur courage. Moïse n'est point l'auteur d'un plan qui n'a eu lieu que huit ou neuf cents ans après lui, et qui fut dicté par la nécessité des circonstances : il n'a pas même prétendu que le Messie devait naître de sa famille, mais de celle de Juda.

Si les grands-prêtres juifs avaient été maîtres, ils n'auraient pas souffert que le peuple se livrât si souvent à l'idolâtrie : cet abus ne régna point pendant l'administration des Machabées ni des Asmonéens; jamais la république juive n'a été plus florissante que sous ce gouvernement sacerdotal.

Toutes les accusations des incrédules contre Moïse sont donc évidemment calomnieuses : ce qu'ils ont osé appeler l'*Esprit du judaïsme* est leur propre esprit très-faux et très-mal tourné.

§ VI.

Moïse était-il orgueilleux ?

Moïse, disent-ils, est un orgueilleux; il se vante de ses succès, de ses vertus, des faveurs qu'il a reçues de la Divinité. Il dit que Dieu l'a établi le *Dieu* de Pharaon ; qu'il fut un homme célèbre dans toute l'Egypte ; qu'il parlait à Dieu face à face, comme un ami à son ami; qu'il était un *homme divin*, et le plus doux des hommes (2942). Il travaille à inspirer le même orgueil à sa nation ; il lui dit qu'il n'y a sous le ciel aucun peuple que Dieu favorise autant qu'elle, qui ait des lois aussi parfaites (2943) : c'est ce qui a inspiré aux Juifs le mépris, la haine, l'intolérance envers les autres nations (2944).

Réponse. Il sied mal à des philosophes de reprocher l'orgueil aux autres hommes. Moïse n'a point dit de lui-même, comme un ancien, que « le Sage fait tout pour lui-même, parce qu'il est l'homme qu'il estime le plus, et, quelque heureux qu'il soit, il ne peut se dissimuler qu'il mérite de l'être encore davantage (2945); » ni comme un moderne, qu'on devrait lui élever des statues. Nous avons montré dans les écrits et dans la conduite de ce législateur, des traits de modestie incontestables, et nous avons fait voir que quand il a dit quelque chose à son avantage, ç'a été dans des circonstances où il était forcé de faire l'apologie de sa mission et de sa conduite (2946). Dans toutes ses démarches, il n'a cherché que l'honneur de Dieu et l'utilité de son peuple, jamais sa gloire et son intérêt particulier. Dans le chapitre suivant, nous verrons qu'il a fait à sa nation les leçons les plus propres à l'humilier, à lui inspirer la reconnaissance envers Dieu, l'humanité et la charité envers les autres peuples.

A la vérité, il veut donner aux Hébreux une haute idée de leur religion et de leurs lois, pour les y attacher et les rendre fidèles. « Vous savez, leur dit-il, que je ne vous ai rien prescrit que ce qu'il a plu à Dieu de m'ordonner lui-même (2947). » Ce n'était donc pas pour tirer vanité de son propre ouvrage.

§ VII.

Il n'a point envisagé les autres peuples comme réprouvés.

Il est faux que ce législateur fasse envisager à sa nation tous les autres peuples comme réprouvés de Dieu (2948); il ne représente comme tels que les Chananéens, et il en donne pour cause leurs crimes, dont il fait l'énumération. C'est pour cela qu'il défend aux Juifs de former des alliances avec eux : ils vous entraîneraient, dit-il, au culte de leurs dieux (2949). Cette prédiction ne fut que trop vérifiée par la suite. A l'égard des autres peuples; il prescrit la justice, la modération, l'humanité; nous le prouverons ailleurs plus au long.

Nous voudrions savoir quelles sont les entreprises insensées et téméraires par lesquelles les Hébreux, selon nos adversaires, se sont tant de fois attiré les catastrophes les plus cruelles (2950). Depuis leur établissement dans la Palestine, tant qu'a duré leur gouvernement prétendu théocratique, ils n'ont entrepris de troubler le repos ni d'envahir les possessions d'aucun peuple. Leur fera-t-on un crime de ce qu'ils ont été sans cesse attaqués par les Chananéens, par les Ammonites, les Moabites, les Philistins, par les Assyriens et les Egyptiens, par les Grecs et les Romains? Que parmi leurs voisins on choisisse quelle nation l'on voudra, et que l'on nous dise en quoi elle a été plus sage,

(2941) *Hist. de l'Acad. des Inscript.*, in-12, t. XV. p. 143; *Obs. sur les comm. de la société*, par MILLAR, c. 4, sect. 1, p. 230.

(2942) *Exod.* VII et XI; *Nomb.* XII.

(2943) *Deut.* IV, 7 et s.

(2944) *Esprit du Jud.*, c. 3, p. 53.

(2945) ARISTIPPE.

(2946) Ci-dessus, c. 2, art. 2, § 21.

(2947) *Deut.* IV, 5.

(2948) *Esprit du Judaïsme*, avant-propos, page 5, etc.

(2949) *Exod.* XXXIV, 12; *Levit.* XVIII et XIX · *Deut.* VII, 2; XX, 18.

(2950) *Esprit du Jud.*, c. 3, p. 54.

plus paisible, plus heureuse que les Hébreux.

§ VIII.

Prétendus traits de cruauté de sa part.

Les mêmes censeurs, sur les traces des manichéens, reprochent à Moïse plusieurs traits de cruauté; le premier est d'avoir armé les lévites contre les adorateurs du veau d'or, et d'en avoir fait égorger vingt-trois mille : c'est, disent-ils, en récompense de cette barbarie que la tribu de Lévi fut mise en possession du sacerdoce. Cependant bientôt après, Moïse excite lui-même son peuple à l'idolâtrie, et lui fait adorer le serpent d'airain. Le second, d'avoir exterminé Coré et ses partisans, qui disputaient le sacerdoce à Aaron. Le troisième, d'avoir fait massacrer vingt-quatre mille Israélites, parce qu'ils avaient eu commerce avec des filles madianites. Enfin, d'avoir fait mettre à feu et à sang le pays de Madian, d'en avoir fait périr tous les habitants, quoiqu'il eût épousé lui-même une femme madianite, et qu'il eût trouvé un asile chez ce peuple pendant quarante ans (2951).

Réponse. Reprenons tous les faits, et continuons d'admirer la candeur, l'exactitude et la bonne foi de nos adversaires.

Est-il vrai d'abord qu'il y ait eu vingt-trois mille hommes tués, pour avoir adoré le veau d'or? Le texte hébreu, le samaritain, toutes les versions, excepté la vulgate, n'en mettent qu'environ trois mille. Cela est un peu différent; cette horrible boucherie se trouve réduite à un demi-quart (2952).

Il est bon de faire attention qu'avant cette époque, Dieu avait porté la loi qui défendait l'idolâtrie, sous peine de mort, et le peuple s'y était soumis (2953). Il était donc du devoir du législateur de la faire exécuter dans toute la rigueur, quel que fût le nombre des coupables, à moins qu'il ne voulût ôter toute espèce d'autorité à la législation. Mais cette loi n'était-elle pas trop sévère? Non, assurément. Le dessein de Dieu, en faisant choix du peuple hébreu pour lui donner sa loi, était de conserver au moins, dans un coin de l'univers, et chez une nation entière, la notion d'un seul Dieu oubliée partout ailleurs, de mettre une digue au torrent de l'idolâtrie, qui se répandait sur toute la face de la terre. Tel avait été le but des prodiges qu'il avait opérés pour tirer les Israélites de l'Egypte, des bienfaits dont il les comblait, des promesses et des menaces qu'il leur avait faites. Tolérer l'idolâtrie parmi eux, ou la laisser impunie, c'eût été anéantir la législation, fomenter l'ingratitude et la révolte, rendre inutiles les travaux et la mission de Moïse. Un peuple sauvé, nourri, guidé, instruit par des miracles continuels, et assez méchant pour méconnaître son Dieu, ne méritait aucune grâce. Le massacre exécuté par les lévites était nécessaire, indispensable; le salut de la république juive en dépendait. Nous savons très-bien que des philosophes, qui ne font aucun cas de la connaissance de Dieu ni de son culte, qui voudraient former des républiques d'athées, n'en jugent point ainsi; mais leurs clameurs ne nous feront pas changer d'avis. La nation juive, composée de près de deux millions d'hommes, ne pouvait être conservée dans le désert que par une providence surnaturelle : Dieu ne la lui avait promise que sous condition de fidélité et d'obéissance : dès qu'elle devenait idolâtre, Dieu, en l'abandonnant, l'aurait fait périr tout entière, et il l'en menaçait (2954) : les exécuteurs de la loi devaient donc être envisagés comme les sauveurs de la nation.

L'auteur de la philosophie de l'histoire dit que Moïse fit massacrer les Hébreux pour la prévarication de son propre frère (2955). C'est une calomnie; Aaron n'était point l'auteur de la prévarication, il n'avait fait que céder à l'emportement et aux menaces d'un peuple mutiné : il était coupable, sans doute; mais les idolâtres mis à mort en cette occasion, portaient la peine de leur propre crime et non du sien.

Il est faux que Moïse ait fait adorer aux Hébreux le serpent d'airain. Pour les guérir de la morsure des serpents, Dieu commanda à Moïse de faire un serpent d'airain, de l'élever, pour qu'il pût être vu de loin, et tous ceux qui le regardaient étaient guéris (2956); mais il n'ordonna point de lui rendre aucun culte. La défense d'adorer aucune figure, était claire et formelle dans les lois de Moïse (2957). Le serpent d'airain ne devint un objet d'idolâtrie que sous les rois; voilà pourquoi Ezéchias le fit briser (2958).

La punition de Coré et de ses partisans fut surnaturelle et miraculeuse; ils furent engloutis tout vivants dans les entrailles de la terre, qui s'ouvrit sous leurs pieds; le reste fut consumé par le feu du ciel (2959). Lorsqu'on dit que Moïse *avait tout préparé, sans doute, pour ce cruel miracle*, il serait à propos de nous apprendre par quelle préparation Moïse pouvait faire ouvrir un gouffre sous les pieds de cette troupe mutinée, ou faire tomber la foudre sur elle : on ne voit plus aujourd'hui d'imposteur qui ait un tel pouvoir. D'ailleurs il est assez singulier que nos adversaires soient toujours prêts à prendre le parti des séditieux contre l'autorité légitime (2960)

(2951) *Esprit du Jud.*, c. 2, p. 45; *Philosoph. de l'hist.*, c. 40; *Quest. sur l'Encyclop.*, art. *Contradiction*, p. 116; *Bible expl*, p. 153, 154, 196; *Enc.*, art. *Vingtième*, ajouté; *Tabl. des saints*, c. 1; *Tabl. du genre humain*, p. 24; S. Aug., *contra adv. leg. et proph.*, l. i, c. 16, n. 52, 53.

(2952) *Exod.* xxxii, 28.

(2953) *Exod.* xxix, 23, et xxii, 20.

(2954) *Exod.* xxxii, 10.

(2955) *Philos. de l'hist.*, ch. 40; *Bible expliq.*, p. 154.

(2956) *Num.* xxi, 8.

(2957) *Exod.* xx, 4; *Deut.* iv, 15.

(2958) *IV Reg.* xviii, 4.

(2959) *Num.* xvi, 31 et 35.

(2960) *Bible expl.*, p. 176.

§ IX.

Les Juifs punis pour avoir idolâtré avec les Madianites.

Ils font un récit encore plus infidèle du châtiment que subirent, quarante ans après, ceux qui se livrèrent au crime avec les filles des Moabites et des Madianites. 1° Il est faux que Moïse ait fait égorger vingt-quatre mille hommes; il fit pendre les principaux du peuple, et Phinées tua un Israélite avec sa prostituée : les vingt-quatre mille hommes périrent par une contagion subite. Voilà ce que le texte nous apprend, et il est ainsi rendu par les versions chaldaïques, arabe et syriaque (2961) : le terme de *plaga*, dont se sert la Vulgate, ne signifie point un massacre, mais une contagion. 2° Il est faux que ces Israélites aient été mis à mort *pour avoir pris des femmes dans la nation qu'ils venaient de conquérir* (2962). Les filles de Moab appelèrent les Israélites à leurs sacrifices, ils y allèrent, ils adorèrent leurs dieux, ils furent initiés au culte de Béelphégor; ils n'épousèrent point ces filles, mais ils se livrèrent à la débauche avec elles. Voilà leur crime (2963). Ils n'avaient pas encore conquis cette nation; la conquête fut une vengeance de la perfidie dont elle usait envers les Israélites. 3° Il est faux que Moïse ait fait piller et détruire les Madianites, *parce qu'il avait pris querelle avec eux*. Il les fit exterminer pour se venger de leur perfidie; se sentant trop faible pour résister, ils se servirent d'une troupe de filles corrompues, pour attirer les Hébreux à l'impudicité et à l'idolâtrie, pour leur faire encourir l'indignation du Seigneur et les exposer à une perte certaine. Tel avait été le conseil détestable de Balaam (2964); ils l'avaient suivi; ils étaient aussi coupables que s'ils eussent envoyé la peste dans le camp des Hébreux. 4° Il est faux que Moïse fût allié de ces Madianites, et qu'il eût trouvé un asile chez eux. Le pays de Madian s'étendait depuis la côte orientale de la mer Rouge, jusqu'à la mer Morte : la tribu dans laquelle Moïse avait pris une épouse, était à plus de cinquante lieues plus au midi que celles qui touchaient aux Moabites et à la mer Morte. On peut le voir sur les cartes de la Palestine. La famille de Jéthro, à laquelle Moïse était allié, adorait le vrai Dieu : celles qui habitaient vers la mer Morte, adoraient Béelphégor, dieu des Moabites, et s'étaient corrompues par ce voisinage. Le critique du judaïsme n'a pas cité un seul fait qu'il n'ait altéré.

Selon lui, « Moïse s'était défait de sa femme madianite, qui, forcée de circoncire son fils, lui reprocha sa cruauté. Le prophète despotique, qui ne voulait pas qu'on lui résistât en rien la renvoya dans son pays. Il la remplaça par une femme qu'il prit en Ethiopie; mais il ne paraît pas qu'il ait eu postérité, vu qu'il légua le pouvoir souverain aux enfants de son frère (2965). »

Réponse. Nouvelles faussetés. Il est dit dans l'*Exode*, que Moïse s'étant mis en chemin pour retourner vers ses frères en Egypte, son épouse le quitta et retourna chez son père (2966). Après la sortie d'Egypte, lorsque Moïse était dans le désert, Jéthro, son beau-père, lui ramena sa femme et ses deux fils. Moïse alla au devant d'eux, et les reçut cordialement (2967). Il n'est donc pas vrai qu'il se soit défait de son épouse, ni qu'il ait été sans postérité. Il est encore plus faux qu'il en ait épousé une autre. Dans le treizième chapitre des *Nombres*, Séphora, madianite, est nommée dans le texte *Chusite*, ou du pays de Chus; mal à propos l'on traduit ce mot par éthiopienne. Dans le premier chapitre de la *Genèse*, le pays situé entre l'Euphrate et le Jourdain, est nommé *terre de Chus;* dans le chapitre dixième, les enfants de Chus sont placés à l'orient de la Palestine : une chusite n'est donc pas éthiopienne. Enfin il est faux que Moïse ait légué le pouvoir souverain aux enfants de son frère; il le remit à Josué, qui était de la tribu d'Ephraïm (2968). En défigurant ainsi l'histoire sainte, il est aisé d'en tirer telles inductions que l'on veut.

§ X.

L'adoration du veau d'or est-elle incroyable ?

D'autres critiques font sur les mêmes faits des objections différentes, et qui ne sont pas mieux fondées. Selon eux, l'adoration du veau d'or n'est pas croyable. Il est impossible qu'Aaron ait pu jeter en fonte, en si peu de temps, la figure d'un veau, qu'il ait trouvé assez d'or pour la faire, que Moïse ait été assez habile chimiste pour réduire ce veau en poudre, et le faire avaler aux Israélites. Ils ajoutent que dans un terrain aussi borné que celui des Madianites, il ne s'est pas pu trouver six cent soixante et quinze mille brebis, soixante et douze mille bœufs; soixante et un mille ânes, trente-deux mille filles vierges, comme Moïse le raconte (2969).

Réponse. S'il était question d'une statue considérable, et travaillée selon toutes les règles de l'art, on pourrait croire qu'il fallût beaucoup de temps pour la faire; mais Moïse n'en rapporte ni la grosseur ni le poids. Les Israélites avaient demandé une figure que l'on pût transporter : *Faites-nous des dieux qui nous précèdent* (2970). Il ne fallut donc ni beaucoup d'or, ni beaucoup de façon pour l'exécuter. Aaron se fit donner les pendants d'oreilles des filles et des femmes : leur nombre dut former un poids d'or

(2961) *Num.* xxv, 8.
(2962) *Esprit du Jud.*, c. 2, p. 47.
(2963) *Num.* xxv.
(2964) *Num.* xxxi, 16
(2965) *Esprit du Jud.*, c. 2, p. 47; *Bible expliq.*, p. 171.
(2966) *Exod.* iv, 26.
(2967) *Exod.* xviii, 1.
(2968) *Num.* xiii, 9.
(2969) *Traité sur la tolér.*, ch. xii, p. 108; *Quest. de Zapata*, n. 25 et 25; *Dict. philos* art. *Moïse*, *Bible expl.*, p. 151.
(2970) *Exod.* xxxii, 1.

assez considérable. Il est certain que les Hébreux avaient appris en Egypte à travailler les métaux; et ils en firent usage dans la construction du tabernacle. On sait par les expériences des chimistes, que le sel de tartre mêlé au soufre, dissout l'or et le réduit en une poudre que l'on peut avaler. L'auteur de l'*Origine des lois, des sciences et des arts*, observe que le natron, matière connue en Orient, et surtout près du Nil, produit le même effet· Moïse connaissait parfaitement bien toute la force de son opération; il ne pouvait mieux punir l'infidélité des Israélites, qu'en leur faisant boire cette poudre : l'or rendu potable par ce procédé, est d'un goût détestable (2971). L'auteur des *Recherches philosophiques sur les Egyptiens*, convient que ce peuple a eu des connaissances chimiques, dès les temps les plus anciens (2972).

On a démontré par des comparaisons, et par plusieurs faits incontestables, que le pays des Madianites, dont Moïse n'a point fixé les limites, a pu nourrir la quantité d'hommes et de bétail que l'on y trouva. Il serait trop long d'entrer dans tous ces détails; mais si l'on veut se donner la peine de lire les *Lettres de plusieurs Juifs* à M. de Voltaire (2973), on sera convaincu que les observations de nos critiques sur la construction du veau d'or, et sur le sac du pays de Madian, sont très-peu réfléchies, et montrent de leur part plus de témérité que de connaissance de l'antiquité.

La rigueur des lois de Moïse, disent-ils, décèle en lui un caractère atroce. Il a prodigué la peine de mort : elle est ordonnée non-seulement pour l'adultère, mais pour la simple fornication; non-seulement pour l'idolâtrie, la magie, le blasphème, mais pour la violation du sabbat. Il est clair que ces crimes sont moins graves et moins odieux les uns que les autres; la peine devait être plus douce pour ceux qui sont moins contraires au bien public et au repos de la société. C'est une ancienne objection des manichéens (2974).

Réponse. Quand on a jeté un coup d'œil sur toutes les législations connues, on voit que les premières lois, les lois faites pour un peuple nouveau, et encore à demi sauvage, ont toujours été fort sévères. Celles de Moïse ne l'étaient certainement pas autant que celles de Dracon, et de la plupart des peuples anciens (2975). C'est par l'habitude de vivre en société, et d'observer une police exacte, que les mœurs des nations s'adoucissent, et qu'elles ont moins besoin d'être retenues par la crainte. La question est donc de savoir si, dans les circonstances où les Hébreux se trouvaient, eu égard à leur génie, à leurs habitudes, au climat, au degré de civilisation qui subsistait pour lors, leurs lois étaient trop rigoureuses; il nous paraît que non, et jamais on ne prouvera le contraire. Moïse, sans doute, connaissait mieux son peuple que nous; il savait mieux que nos philosophes illuminés, ce qui était utile ou dangereux. Cette observation est confirmée par Jésus-Christ même, qui répondit aux pharisiens, que Moïse n'avait permis le divorce à leurs pères, qu'à cause *de la dureté de leur cœur* (2976).

§ XI.

Dieu devait-il changer les Juifs par miracle ?

Un de nos critiques a cru détruire cette réponse, en criant au blasphème. Quoi, dit-il, Dieu se serait proportionné à la dureté des Juifs! Dieu serait aussi grossier qu'eux (2977)! Objection folle, s'il en fut jamais. Lorsqu'un législateur donne à un peuple des lois telles qu'il peut les supporter, on ne dira pas que ce trait de sagesse est une grossièreté; c'est ainsi qu'ils ont fait tous, et ils ne pouvaient mieux faire. Il s'ensuit de là, que les lois de Moïse n'étaient pas faites pour durer toujours, et nous le prouverons en effet, dans la suite.

Mais puisque Dieu lui-même est l'auteur de cette législation, il pouvait changer l'esprit et le cœur des Juifs, les rendre susceptibles d'une police plus douce et plus parfaite. Qui en doute? Il reste à savoir si Dieu le devait, si cela convenait, si c'était le plan de Providence le plus sage à tous égards. Nos adversaires, toujours révoltés au seul nom de miracle, en exigent à tout moment. Ils ne veulent point de miracles extérieurs, sensibles, et que l'on peut prouver; ils demandent des miracles intérieurs, invisibles, opérés dans l'âme des hommes, dont personne ne pourrait avoir connaissance ni rendre témoignage. Si les lois de Moïse étaient plus douces et plus conformes à l'état actuel de la société, ils diraient qu'elles n'ont pas pu avoir lieu chez un peuple tel que les Juifs; et si on répliquait que Dieu a changé miraculeusement le génie des Juifs, ils demanderaient les preuves de ce prodige. Des censeurs bizarres, et obstinés, téméraires, ne sont jamais satisfaits.

Ils ont encore accusé Moïse d'ignorance, en fait de physique, d'astronomie, d'histoire naturelle; d'injustice, en ce qu'il ordonne aux Hébreux de dépouiller les Egyptiens; d'imprudence, pour avoir conduit son peuple dans un désert, au lieu de le rendre maître de l'Egypte. Nous l'avons justifié de ces reproches dans les chapitres précédents.

L'auteur de la *Philosophie de l'histoire* dit que Moïse s'est laissé battre à la tête de six cent mille soldats dans le désert de Cadesbarné, qu'il ne remplit aucun objet de sa législation, que lui et son peuple meurent avant d'avoir mis le pied dans le pays qu'il voulait subjuguer (2978).

(2971) *Origine des lois, des sciences et des arts*, t. III, p. 314.
(2972) *Rech. philos. sur les Egypt.*, etc., t. I, sect. 4, p. 346.
(2973) *Lett. de quelques juifs*, tome I, p. 113 et 183.
(2974) S. Aug., *contra Adimantum*, c. 8.
(2975) *Origine des lois*, etc., tome I, l. I, art. 1, p. 41.
(2976) *Matth.* XIX, 8.
(2977) *Exam. important*, c. 3.
(2978) *Phil. de l'hist.*, c. 40.

Réponse. Il est faux que Moïse se soit laissé battre, c'est le peuple mutiné qui voulait attaquer les Chananéens, malgré la défense de Moïse : il n'est pas étonnant qu'une multitude, sans chef et sans ordre, ait été défaite aisément. Moïse le leur avait prédit de la part de Dieu (2979).

L'unique objet de la législation de Moïse était-il de conquérir la Palestine? Lui et son peuple meurent dans le désert en punition de leurs fautes, mais la législation était achevée, puisque l'on n'y a rien ajouté depuis Moïse. Tous les Israélites sortis d'Egypte, au-dessous de vingt ans, entrèrent dans la Terre promise, et tout ce qui était à l'orient du Jourdain était déjà conquis avant la mort de Moïse.

§ XII

Invectives des incrédules contre Moïse.

Lorsque l'on veut examiner la conduite d'un homme extraordinaire avec des yeux jaloux et malins, il n'est rien à quoi l'on ne puisse donner une tournure odieuse; si l'on ne peut pas attaquer sa conduite, on noircit ses intentions, l'on cherche à pénétrer jusque dans les replis de son âme pour lui prêter des vues criminelles, ou des motifs suspects. Cette maladie est de tous les siècles et de toutes les nations, mais elle ne prend racine que dans les mauvais cœurs et les esprits bornés : point de censeurs plus sévères, ni de réformateurs plus hardis que les ignorants! Que l'on pèse les faits, les temps, les circonstances, qu'on lise les écrits de Moïse sans passion et sans préjugé, y eut-il jamais législateur plus sage et plus ferme, plus éprouvé et plus patient, plus désintéressé et plus sincère, qui eût les vues plus étendues, les intentions plus droites, un zèle plus ardent et plus pur que le sien? J'ose défier tout incrédule, qui a une certaine mesure de bon sens, de lire le *Deutéronome* sans admiration. On y voit un vieillard cassé de travaux, qui, à la veille de sa mort, dont il sait le jour et l'heure, porte encore sa nation dans son sein, qui s'oublie lui-même pour ne s'occuper que de la destinée d'un peuple toujours ingrat et rebelle. Il ranime ses forces, il serre son style, il relève ses expressions pour fondre en un seul corps d'ouvrage les faits et les lois renfermés dans les trois livres précédents. Il parle à un peuple rassemblé, il lit dans l'avenir : la crainte, l'espérance, la pitié, le zèle, la tendresse l'agitent et le transportent; il presse, il encourage, il menace, il prie, il conjure, il ne voit dans l'univers que Dieu et son peuple. Philosophes, si ce n'est pas là un grand homme, dites-nous où l'on peut le trouver?

Mais nous parlons à des aveugles et à des sourds. Après avoir falsifié dans vingt endroits le texte de Moïse, après avoir peint ses actions, ses desseins, ses lois, sous les plus noires couleurs; après avoir rassemblé les calomnies de cent brochures, le critique du judaïsme conclut ainsi le portrait de ce célèbre législateur. « Peu de temps après tous ces crimes, mourut ce prophète sanguinaire, si respecté par les Juifs et par les chrétiens, qui, malgré tant de forfaits, s'obstinent à voir en lui un ami de Dieu, favorisé de ses ordres et n'agissant que par lui. Des yeux moins prévenus verront en lui un imposteur ambitieux et cruel, un fourbe souvent maladroit, qui, après avoir pris de l'ascendant sur un peuple ignorant, grossier, d'une crédulité presque incroyable, le gouverna pendant sa vie avec un sceptre de fer, et le transmit après lui à des prêtres, qu'il avait mis à portée de continuer à exercer sur lui l'empire le plus absolu, jusqu'à son entière destruction. En un mot, nous voyons que Moïse ne s'est proposé que de se servir du nom de Dieu, des prestiges, des fables qu'il avait lui-même inventées, et de la crédulité des Hébreux pour les soumettre à son propre joug et ensuite à celui des lévites, qui, par leur zèle, l'aidèrent pendant toute sa vie à établir son pouvoir (2980). »

§ XIII.

Apologie de ce législateur.

A ce style amer et emporté, on reconnaît la malignité et l'entêtement fanatique des incrédules; mais à force d'outrer les calomnies, ils les rendent moins dangereuses : des invectives ne sont pas des preuves. Moïse est un ambitieux, et ce n'est ni à sa famille, ni à sa tribu qu'il laisse l'autorité après sa mort; son successeur est un Ephraïmite. C'est un fourbe et un imposteur, et on ne peut le convaincre de faux sur un seul fait, ni sur aucune allégation. C'est un maître cruel, et pour le démontrer, on met sur son compte les fléaux naturels et surnaturels qui sont tombés sur sa nation, et qu'il a tâché de prévenir et de détourner autant qu'il a pu. C'est un prophète sanguinaire, et dans quarante ans il n'a donné que deux exemples d'une sévérité indispensable; dans toutes les autres occasions, on le voit prosterné devant Dieu et demandant grâce pour les coupables. C'est un maladroit, et d'un seul coup il a enfanté un corps complet de législation; son ouvrage a subsisté plus longtemps que celui d'aucun autre législateur. Voilà sans doute des accusations authentiquement prouvées.

Un autre philosophe, moins fanatique, prétend que Moïse a été forcé, par la tournure particulière de l'esprit des Hébreux, à leur parler dans un double sens, à les repaître de miracles, à leur donner une loi toute charnelle. Il ne s'ensuit pas, dit-il, que Moïse et les prophètes aient été des imposteurs, parce qu'ils ne pouvaient faire autrement (2981).

Pour nous, qui croyons qu'il n'est jamais nécessaire de tromper personne, nous con-

(2979) *Nomb.* XIV, 41; *Deut.* I, 42; *Bible expl.*, p. 174; MORGAN, t. II, p. 71

(2980) *Esprit du jud.*, c. 2, p. 57.

(2981) MORGAN, *Moral phil.*, t. I, p. 241, 254; t. II, p. 30.

venons qu'il n'y a pas de milieu à prendre sur la conduite de Moïse ; ou il a été envoyé de Dieu, ou c'est le plus fourbe et le plus scélérat des hommes. Mais la fourberie ne donne point les lumières que nous voyons briller dans ses écrits; il a eu évidemment des connaissances supérieures à son siècle. L'imposture ne donne point le pouvoir de faire subsister deux millions d'hommes pendant quarante ans dans un désert. La scélératesse ne s'accorde point avec les leçons de vertu qu'il fait aux Hébreux, ni avec ce sentiment vif de la Divinité, qui éclate dans toutes ses démarches. S'il avait eu à conduire une nation plus docile, il l'aurait rendue heureuse et sage dans un temps où la police, les mœurs, les lois, les vertus civiles étaient encore inconnues sur la terre; et s'il n'a pas donné aux Hébreux des mœurs plus douces, c'est qu'ils en étaient incapables. Le monde n'était pas, il y a trois mille cinq cents ans, ce qu'il est aujourd'hui; la révolution qui s'est faite dans le génie et le caractère des nations, est l'ouvrage de Dieu même : c'est à l'Evangile qu'elles en sont redevables.

Lorsque nos adversaires auront jeté les yeux sur les nations qui passent de la barbarie à l'état de société, ils seront moins prompts à blâmer les anciens législateurs. On a pardonné au czar Pierre les traits de férocité par lesquels il a souvent souillé ses nouvelles institutions ; on l'a excusé par la fatalité des circonstances, on a loué ses projets lors même qu'ils ont échoué. Un écrivain, connu par la haine qu'il a fait paraître à toute occasion contre les Juifs et contre Moïse, a fait tous ses efforts pour justifier et faire admirer le législateur de la Russie. Un autre a multiplié les recherches pour nous donner une haute idée de la sagesse des Egyptiens, et il n'échappe aucune occasion de décrier les Juifs que l'on suppose imitateurs serviles des Egyptiens. D'autres déclament contre la grossièreté des mœurs juives, et ils nous vantent celle des Chinois qui sont plus grossières et plus féroces que celles des Juifs. On dit que les Juifs étaient d'une crédulité et d'une stupidité presque incroyable, et d'autre part on soutient que leurs révoltes continuelles contre Dieu et contre son envoyé, sont incroyables : telle est l'équité et la bonne logique de nos adversaires.

CHAPITRE V.

DE LA RELIGION JUIVE, OU DE LA CROYANCE ET DES LOIS QUE MOÏSE A DONNÉES AUX JUIFS.

Nous avons exposé dans les chapitres précédents les signes extérieurs dont il a plu à Dieu d'accompagner la révélation faite aux Juifs pour la rendre croyable, ou les preuves de la mission de Moïse que Dieu avait choisi pour en être le ministre et l'interprète. Nous avons montré que ce législateur était revêtu d'une autorité divine; les miracles qu'il a opérés, les prédictions qu'il a faites, la conduite irrépréhensible qu'il a observée, en sont les garants. Il est question de savoir si la doctrine qu'il a professée, le culte qu'il a institué, les lois qu'il a établies sont dignes de Dieu. Ici comme ailleurs nous verrons que les censeurs de la révélation n'ont pas pris le peine d'examiner les matières sur lesquelles ils ont prononcé avec tant de hauteur, qu'ils ont tout défiguré pour avoir droit de tout condamner, que le texte des livres saints réclame formellement contre leurs assertions téméraires.

Il ne faut pas oublier une observation essentielle que nous avons déjà faite; que pour juger sainement de la loi mosaïque, on doit se placer dans les circonstances où elle a été donnée, faire attention au génie particulier des Juifs, au degré de civilisation où étaient parvenus les peuples, à l'état contemporain de la société parmi les hommes. Il ne s'agit donc pas de savoir si, absolument parlant, Dieu n'a pu donner au genre humain une loi plus parfaite que celle de Moïse, puisque nous soutenons qu'il l'a donnée en effet par Jésus-Christ; mais si la loi de Moïse était convenable à la nation juive et au dessein particulier que Dieu se proposait pour lors, on n'aura pas de peine à en convenir lorsqu'on voudra se rappeler l'état où nous avons montré la religion, la législation, les mœurs chez tous les anciens peuples, dans la première partie de notre ouvrage.

A cette époque, le genre humain n'était pas encore susceptible d'une religion universelle, des principes généraux d'humanité, de charité, de fraternité que nous puisons dans l'Evangile ; il fallait pour lors une *religion nationale* qui inspirât le patriotisme et les affections civiles, qui apprît aux hommes que Dieu est l'auteur des lois, le père de la république aussi bien que le maître de la nature ; que c'est lui qui règle la destinée des peuples comme il fait marcher l'ordre physique de l'univers. C'est sous cet aspect que l'on doit envisager la religion juive, si l'on veut juger sensément de son esprit, de sa destination, de sa durée.

Nous examinerons, en premier lieu, quels sont les dogmes de foi que Moïse a enseignés ; quelle idée il a donnée aux Juifs de la nature de Dieu et de la nature de l'homme. 2° Si le culte extérieur prescrit dans ses livres est digne de la Divinité. 3° Quelle est sa morale ou le droit naturel, civil et politique qu'il a établi. 4° Quels sont les effets qui ont dû résulter de cet ensemble, si la nation juive a pu être sociable et heureuse, en suivant dans tous les points la doctrine de Moïse. Sur toutes ces questions, nous aurons de violents assauts à soutenir et des préventions de toute espèce à dissiper. Ce sont toujours les manichéens qui servent de guides à nos adversaires ; la plupart de leurs objections se trouvent dans Celse et dans Julien, mais ils les ont trouvées rassemblées dans les écrits des déistes anglais.

ARTICLE I.

Des dogmes de la religion juive.

§ I.

L'unité de Dieu et la création.

Il est nécessaire de rappeler d'abord l'exposé que nous avons fait dans notre première partie, chap. I, art. I, de la croyance des patriarches ; il est extrait des livres de Moïse, et surtout de la *Genèse*. Lorsque nous avons traité en détail chacun des dogmes de la religion naturelle, nous les avons appuyés par des textes formels tirés de la même source. Il est donc déjà prouvé que Moïse a professé, comme partie de la religion primitive, toutes les vérités que la droite raison nous enseigne, et que nous avons défendues contre les objections des athées. Or, il n'a point proposé aux Juifs d'autre croyance que celle de leurs pères ; les lois positives qu'il a prescrites, le culte extérieur qu'il a établi, étaient destinés à conserver parmi eux cet ancien dépôt et à le rendre inviolable.

1° Un seul Dieu éternel, infini, invisible et incorporel, tout-puissant, créateur de toutes choses, père du genre humain, dont la providence gouverne tout, est attentive aux actions des hommes, les punit et les récompense selon leurs mérites : telle est l'idée sublime que Moïse a donnée aux Hébreux de la Divinité, ou plutôt qu'il leur a inculquée comme étant la foi de leurs pères ; comme une tradition descendue de Dieu même, à la naissance du monde. Ce dogme essentiel de l'unité et de la spiritualité de Dieu, qui sape l'idolâtrie par la racine, est intimement lié à celui de la création prise en rigueur ; Moïse a distinctement professé la *création*, nous l'avons fait voir ci-dessus, chap. III, art. 1, § I. Il a fait de ce dogme capital, méconnu partout, la base de la religion juive, il l'a rendu sacré par le premier commandement du *Décalogue ;* il a prescrit la sanctification du sabbat, comme une profession solennelle du dogme de la création. Par là nous concevons pourquoi l'observation du sabbat était ordonnée avec tant de rigueur, pourquoi la violation publique de cette loi était punie de mort ; c'est qu'elle tenait essentiellement au point fondamental de la religion juive, au culte exclusif du Créateur.

Parce que les philosophes n'ont point admis la création, ils n'ont jamais conçu l'unité, la simplicité, la spiritualité parfaite de l'Etre divin, aucun d'eux ne les a distinctement enseignés ; tous ont obscurci et défiguré ces idées primitives (2982). C'est assez pour nous convaincre que Moïse ne tenait point de lui-même une doctrine si supérieure aux conceptions philosophiques, que Dieu seul a pu se faire connaître aux hommes tel qu'il est. L'unité de Dieu a été crue chez les anciens peuples, tant qu'ils ont retenu le dogme de la création ; dès qu'il a été oublié, le polythéisme a pris sa place, et l'idolâtrie a triomphé.

Il serait donc inutile de rassembler une foule de passages tirés des livres de Moïse et des prophètes, où l'unité et les autres attributs de Dieu sont publiés dans les termes les plus énergiques. Dès que les Juifs ont adoré un Dieu créateur, ils l'ont conçu comme un être simple, un pur esprit, un principe éternel, essentiellement distingué de la matière. Sur ce point, les païens mêmes leur ont rendu justice. Si les incrédules ne veulent pas s'en fier aux livres saints, nous les renvoyons à ce passage de Tacite : « Les Juifs conçoivent Dieu par la pensée, comme un être unique, souverain, éternel, immuable, immortel : *Judæi mente sola unumque numen intelligunt..... summum illud et æternum, neque mutabile, neque interiturum.*

Numénius dans Eusèbe, Strabon, Diodore, Dion Cassius, rendent aux Juifs le même témoignage : nous verrons si jamais ce peuple a varié dans sa croyance (2983).

§ II

La Providence universelle sur tous les peuples sans exception.

2° Moïse et les autres écrivains juifs enseignent clairement le dogme de la Providence universelle ; il n'est pas vrai qu'il la restreigne aux seuls Israélites ; toute la religion juive tend à inculquer cette vérité palpable, que Dieu veille sur toutes les nations, les élève ou les abaisse, les éclaire ou les laisse dans l'aveuglement, comme il lui plait ; que la stérilité et l'abondance, la guerre et la paix, les malheurs et la prospérité viennent immédiatement de sa main.

« Si vous gardez mon alliance, leur dit le Seigneur, vous serez ma portion choisie parmi tous les peuples ; car toute la terre est à moi (2984). » Après avoir parlé de la confusion des langues, Moïse dit que Dieu a dispersé sur la terre les différentes peuplades (2985). Dieu assure à Abraham que s'il se trouve seulement dix justes dans la Pentapole, il fera grâce aux coupables en faveur des innocents (2986). Parce que vous avez agi avec simplicité de cœur, dit le Seigneur à Abimélech, je vous ai préservé de pécher contre moi (2987) ; Abimélech n'était pas hébreu. Joseph dit à Pharaon, que Dieu a voulu par des songes l'avertir de prendre des précautions contre la famine, et l'empêcher de périr aussi bien que ses sujets ; il reconnaît ensuite que Dieu a voulu l'élever en autorité pour sauver les peuples (2988) ; il pensait donc que Dieu avait voulu faire du bien aux Egyptiens en lui confiant le gouvernement de ce royaume. Balaam, après avoir prédit la chute des monarchies, les victoires des Occidentaux, la ruine des

(2982) *Rech. phil. sur les Egypt. et les Chinois*, t. II, sect. 8, p. 196.

(2983) TACITE, l. v. c. 5 ; EUSÈB., *Prép. évang.*, l. IX, c. 7 ; DION, l. XXXVII. p. 37.

(2984) *Exod.* x, 5.

(2985) *Gen.* XI, 8

(2986) *Gen.* XVIII, 32.

(2987) *Gen.* XX, 6.

(2988) *Gen.* L, 20.

Hébreux, dit que c'est Dieu qui fera toutes ces choses (2989).

Moïse défend aux Israélites de toucher aux terres des Iduméens, des Moabites et des Ammonites, parce que c'est Dieu qui les leur a données, comme il veut donner le pays des Chananéens à son peuple (2990). Le livre de *Job* est, d'un bout à l'autre, une apologie de la Providence, qui nous apprend que Dieu distribue les biens et les maux comme il lui plaît. Job et ses amis étaient Iduméens, et non de la race de Jacob. Dans le livre de *Ruth*, nous voyons que Dieu récompense la piété et la charité de cette étrangère. David, dans ses *Psaumes*, dit que Dieu, du haut du ciel, regarde tous les habitants de la terre, qu'il a formé le cœur de chacun d'eux et qu'il connaît toutes leurs œuvres (2991).

Les prophètes nous montrent Dieu occupé à punir et à récompenser les peuples selon leurs mérites : c'est lui qui fait marcher les armées, qui décide des victoires et des défaites, qui fait servir à ses desseins l'ambition et la férocité des conquérants. Daniel, surtout, prêche cette vérité au roi de Babylone, lui expose la succession des monarchies comme un plan réglé et arrangé par la Providence ; il parle d'un ange protecteur de la monarchie des Perses. L'auteur du livre de l'*Ecclésiastique* dit que Dieu a préposé un chef à chaque nation (2992) ; celui de *la Sagesse*, que Dieu a soin de tous les hommes (2993).

Loin de persuader aux Hébreux que Dieu ne pense qu'à leur bonheur et à leur salut particulier, Moïse leur déclare plus d'une fois que si Dieu leur donne sa loi et les protége, ce n'est ni en considération de leur nombre ou de leur courage, puisqu'il y a des peuples plus nombreux et plus vaillants qu'eux, ni à cause de leurs mérites, puisqu'ils n'ont pas cessé de désobéir et de se révolter; mais qu'il le fait pour accomplir la parole qu'il avait donnée à leurs pères, et pour faire éclater la gloire de son nom par toute la terre (2994). David, après avoir parlé des prodiges que Dieu a opérés en faveur de son peuple, ajoute : « Ce n'est pas pour nous, Seigneur, ce n'est pas pour nous; mais rendez gloire à votre nom par des traits de miséricorde et de fidélité à vos promesses, afin que les nations ne disent point: *Où est leur Dieu* (2995)? Ce n'est pas pour vous, leur dit le Seigneur par Ezéchiel, que je ferai toutes ces merveilles, mais pour mon saint nom que vous avez souillé chez toutes les nations parmi lesquelles vous avez habité. Je glorifierai mon nom afin que toutes les nations sachent que je suis le Seigneur (2996). » Cette leçon est encore répétée dans le cantique de Tobie (2997); il n'y avait pas là de quoi flatter la vanité des Juifs.

§ III.

L'approbation de tout culte adressé à Dieu seul.

3° Ces mêmes livres enseignent expressément que Dieu agrée le culte de tous les hommes, de quelque nation qu'ils soient, pourvu que ce culte s'adresse à lui seul. Ainsi Dieu n'a point rejeté les hommages de Job, de Melchisédech, de Jéthro, de Laban, de Bathuel, de Naaman, de la reine de Saba, de Nabuchodonosor pénitent, des Ninivites, de Lydie, du centurion Corneille; aucun de ces personnages n'était de la race d'Abraham. David, dans ses psaumes, invite toutes les nations à venir adorer le Seigneur dans son sanctuaire, parce qu'il est le roi de toute la terre, le souverain de tous les peuples, et qu'il les juge tous avec équité (2998). Salomon, dans la dédicace du temple, dit à Dieu : « Si un étranger, qui n'est point de votre peuple, vient d'un pays éloigné, honorer votre saint nom dans le temple, et vous adresser ses prières, vous l'écouterez du haut du ciel et vous accomplirez ses vœux (2999). » Sous son règne, il y avait dans la Judée cent cinquante trois mille étrangers, et, sous Ezéchias, il est dit qu'ils firent la Pâque avec les Juifs et prirent part à la joie de la solennité (3000).

Dieu déclare, par Isaïe, qu'il prend au nombre de ses serviteurs les enfants de l'étranger qui lui rendent leur culte et observent sa loi, qu'il agrée leurs offrandes et leurs victimes. Ezéchiel et Jérémie répètent la même chose (3001).

Pendant la captivité de Babylone, les Juifs envoient des offrandes à Jérusalem et recommandent de prier pour la conservation de Nabuchodonosor et de son fils (3002). Esdras publie que Dieu a suscité Cyrus, roi de Perse, pour rebâtir son temple et rétablir son culte. Dans le premier livre des *Machabées*, Jonathas, grand prêtre des Juifs, écrit aux Spartiates : « Nous faisons mention de vous dans nos sacrifices et dans nos cérémonies, comme il est juste et comme il convient de faire mémoire de *nos frères* (3003). » Dans le second livre, il est dit que, sous le pontificat d'Onias, les rois et les princes respectaient le temple, y envoyaient des offrandes; que Séleucus, roi de Syrie, fournissait de son trésor aux dépenses des sacrifices (3004). Josèphe nous apprend que quelques empereurs romains firent de même (3005).

L'auteur de l'*Ecclésiastique*, qui a écrit plus de deux cents ans avant Jésus-Christ,

(2989) *Num.* XXIV, 23.
(2990) *Deut.* II.
(2991) *Ps.* XXXII, 13, et *Ps.* LXVI.
(2992) *Eccli.* XVII, 14.
(2993) *Sag.* XII, 13.
(2994) *Deut.* VII, 7; VIII, 17; IX 4 et s.
(2995) *Ps.* CXIII, 9.
(2996) *Ezech.* XXXVI, 22.
(2997) *Tob.* XIII, 4.
(2998) *Ps.* XLV, LXV, LXXXV, XCV, etc.
(2999) *III Reg.* VIII, 4.
(3000) *Paral.* II, 17; XXX, 25.
(3001) *Is.* LVI, 6; *Jérém.* XII, 16; *Ezech.* XXXVII, 22.
(3002) *Baruch* I, 11.
(3003) *I Machab.* XII, 11.
(3004) *Ibid.* III, 2.
(3005) *Ambas. de Philon*, c. 16

prie Dieu de faire éclater sa puissance aux yeux des nations et de se faire connaître aux peuples qui ne lui rendent point leur culte; il le conjure d'accomplir les prédictions des anciens prophètes afin, dit-il, que toutes les nations sachent que vous êtes un Dieu auquel tous les siècles sont présents (3006). Il est dit dans l'Evangile que des gentils étaient venus adorer Dieu à Jérusalem à la fête de Pâques (3007).

L'opinion constante des Juifs a donc été que Dieu agrée le culte et l'adoration de tout homme et de toute nation lorsqu'ils s'adressent à lui seul. Jésus-Christ et ses apôtres nous ont transmis la même croyance. Selon saint Pierre, il n'y a point en Dieu acception de personnes; chez toute nation quelconque celui qui craint Dieu et fait le bien lui est agréable (3008). Nous disons avec saint Paul : Gloire, honneur et paix à tout homme qui fait le bien, soit juif, soit gentil (3009). Dieu veut que tous soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité (3010), quoiqu'il ne donne pas à tous des moyens égaux pour parvenir à ce bonheur.

Nous verrons ci-après que ces mêmes livres de l'Ancien Testament enseignent ou supposent l'immortalité de l'âme et la vie à venir; mais il faut répondre d'abord aux objections par lesquelles les incrédules ont attaqué les vérités que nous venons d'établir.

§ IV.

Première objection : Moïse prêche aux Juifs un Dieu corporel.

Première objection. Moïse prêche évidemment aux Juifs un Dieu corporel; il prétend avoir vu Dieu et lui avoir parlé : or, on ne peut voir que les corps. Il attribue à Dieu une voix, un souffle, des yeux, des mains, des pieds, les actions et les passions humaines. Il suppose que Dieu voit et entend, s'est promené dans le paradis terrestre, qu'il est descendu pour voir les ouvriers de Babel, qu'il a conversé avec Adam et avec les patriarches. Il est impossible que les Juifs aient pu entendre tout cela d'un Dieu pur esprit. C'est une objection des marcionites et des manichéens (3011); les déistes anglais l'ont répétée (3012); nos philosophes plagiaires l'ont copiée à l'aveugle; elle est ressassée dix fois dans la *Bible expliquée*, et ailleurs .

Réponse. Quoique nous admettions un Dieu pur esprit, nous disons cependant, après les livres saints, que Dieu voit tout, qu'il entend nos prières, qu'il a parlé aux hommes, etc.; nous défions tout philosophe qui admet une Providence, d'exprimer les opérations de Dieu autrement que nous, à moins qu'il ne forge un langage nouveau, qui ne sera entendu de personne.

Dieu, quoique pur esprit et présent partout, peut rendre sa présence sensible dans un lieu particulier, et par tel corps qu'il lui plaira, par une lumière, par un son de voix, par une nuée, par une figure humaine. Celui qui aura vu ou entendu cette figure, qui lui aura parlé, ne pourra-t-il pas affirmer sans mensonge, et sans aucun danger d'erreur, qu'il a vu Dieu, qu'il l'a entendu, qu'il lui a parlé face à face, etc.?

Moïse instruisait des hommes et non des anges, il fallait leur parler le langage humain; aucune langue ne peut exprimer les attributs et les actions de Dieu autrement que ceux de l'homme. Quand on supposerait les Hébreux cent fois plus stupides, ils ne pouvaient imaginer que Dieu, esprit immense, infini, présent partout, eût un corps et des membres comme un homme; la défense de le représenter par aucune figure, était un préservatif contre l'erreur, Dieu lui-même déclare à Moïse qu'un homme vivant ne peut pas le voir (3013). Le langage métaphorique a nécessairement lieu chez tous les peuples, parmi les philosophes, comme dans la bouche des ignorants. Par la même raison, nous sommes forcés d'attribuer abusivement à Dieu les affections et les passions humaines, l'amitié, la compassion, la haine, la colère, etc., quoiqu'il n'y ait en Dieu rien de semblable. Nous l'avons fait voir en parlant des attributs de Dieu. Tertullien donnait déjà cette réponse aux marcionites (3014), saint Augustin la répétait aux manichéens.

§ V.

Deuxième objection : Il leur propose un Dieu local et particulier, un Dieu partial.

Deuxième objection. Moïse ne propose à l'adoration des Juifs qu'un Dieu local et particulier; le Dieu d'Abraham et de ses descendants n'est point le Dieu des autres nations. *Jehovah* est *le Dieu d'Israël*, comme Chamos est celui des Ammonites, Béelphégor ou Moloch celui des Moabites, Dagon celui des Philistins, Apis celui des Egyptiens.

Lorsque Moïse paraît devant Pharaon, il ne lui parle qu'au nom du *Dieu des Hébreux*, et non du maître souverain de toute la nature; aussi Pharaon lui répond : *Je ne le connais pas.* Dans le premier chapitre du livre des *Juges*, ℣. 19, il est dit qu'*Adonaï* se rendit maître des montagnes, mais qu'il ne put vaincre les habitants des vallées, parce qu'ils avaient des chariots armés de faux. Chap. II, ℣. 14, Jephté dit aux Ammonites : *Les terres que possède Chamos, votre Dieu, ne vous appartiennent-elles pas? Celles que le Seigneur notre Dieu a conquises nous appartiennent de même.* Voilà Chamos mis en parallèle avec le Dieu d'Israël. On lit

(3006) *Eccli.* XXXVI, 2 et 16.
(3007) *Joan.* XII, 20.
(3008) *Act.* XII, 34.
(3009) *Rom.* II, 10.
(3010) *I Tim.* II, 4.
(3011) TERTULL., *adv. Marcion.*, l. II, ch. 15; S. AUG., *contra Adimantum*, c. 19.
(3012) TINDAL, ch. 8, p. 76, etc.; *Emile* t. II, p. 315; *Lett. à M. de Beaumont*, p. 55.
(3013) *Exod.* XXXIII, 20.
(3014) *Adv. Marcion.*, l. II, c. 16.

dans Jérémie, c. 49, ỳ. 1 : *Pourquoi Melchom s'est-il emparé du pays de Gad, et pourquoi son peuple s'est-il placé dans les villes de cette tribu d'Israël?* Melchom avait donc prévalu, du moins pour ce moment, sur le Dieu d'Israël. On a beau dire que celui-ci est le Dieu de toute la nature; les Juifs grossiers ne le concevaient que comme un Dieu local, et souvent ils en adorèrent plusieurs.

Moïse, d'ailleurs, n'attribue point à Dieu une providence générale sur l'univers; selon lui, Dieu n'est occupé que de son peuple et oublie tous les autres : c'est un Dieu injuste, partial, fait pour eux seuls, qui leur donne toute son attention, au préjudice des autres créatures, un Dieu insociable, jaloux de tous les autres dieux, et envieux des hommages qu'on leur rend. Ces idées noires que les Juifs ont eues de la Divinité les ont rendues eux-mêmes insociables, injustes, cruels envers les autres peuples (3015).

Réponse. Ce reproche est ancien; de Julien et des manichéens, il a passé aux déistes anglais; ceux-ci en ont fait présent aux philosophes français; mais ils commenceront, s'il leur plaît, par y répondre eux-mêmes. Ils soutiennent que Zoroastre et les Perses ont eu sur la nature divine des idées beaucoup plus justes, plus vraies, plus sensées que les Hébreux; que ceux-ci ont emprunté des Perses la croyance de la vie future (3016). Si c'est Dieu qui distribue les talents et les connaissances, il a donc eu plus de prédilection pour les Perses que pour les Hébreux et pour tous les idolâtres grossiers; cela s'accorderait-il avec la maxime pompeuse de nos adversaires, que Dieu, père de tous les hommes, doit leur accorder *également* ses bienfaits, donner à tous le même degré de grâces et de lumières? Les philosophes se croient plus sages, plus éclairés, mieux instruits que les croyants; qui leur a donné cette haute sagesse dont ils sont si fiers et si jaloux?

Jehovah, celui qui est l'être par excellence, peut-il avoir un égal ou des rivaux? Ce nom par lequel Moïse et les Hébreux désignent le Dieu qu'ils adorent, fait assez comprendre que les autres dieux sont des êtres imaginaires. Vingt fois Moïse répète qu'il est *le seul Dieu*, qu'il n'y en a pas d'autre que lui (3017). Il dit à Pharaon : « *Jehovah*, Dieu d'Israël, m'envoie vous dire : Laissez aller mon peuple... Voici par où vous connaîtrez qu'il est véritablement *celui qui est*, je vais changer les eaux du Nil en sang, etc. (3018). » Si ce roi répondit d'abord : *je ne le connais pas*, il apprit à le connaître par les plaies dont il fut frappé; bientôt il s'écria : *Jehovah est juste, mon peuple et moi sommes des impies* (3019).

§ VI

Réfutation de ces calomnies.

Le passage du premier chapitre des *Juges* est cité à faux; il y a : «*Jehovah* fut avec Juda, et il posséda la montagne, mais non pour chasser les habitants de la vallée, parce qu'ils avaient des chariots armés de faux. » Il est absurde d'attribuer à Dieu ce qui est dit de Juda, *qu'il posséda la montagne;* si Dieu ne fut point avec lui pour chasser les habitants de la plaine, cela prouve-t-il que Dieu n'avait pas la force de les chasser?

Jephté, chap. II, fait aux Ammonites un argument personnel : « Ne posséderez-vous pas le terrain dont votre Dieu Chamos vous mettra en possession? Nous continuerons donc aussi de posséder tout ce dont *Jehovah* notre Dieu nous a donné la possession. » Les exploits de Chamos, mis par Jephté au futur contingent, et comparés à la possession réelle et actuelle des Israélites, nous paraissent une dérision assez forte de ce faux dieu. *Jehovah*, continue Jephté, *jugera en ce jour entre Israël et les Ammonites ;* Chamos n'avait rien à y voir.

Dieu prédit par Jérémie dans l'endroit cité, que Melchom sera conduit en captivité avec ses prêtres et ses guerriers : *C'est moi, dit le Seigneur, Dieu des armées, qui répandrai la terreur sur ce peuple, et qui le disperserai.* Voilà comme le Dieu Melchom avait prévalu.

Lorsque les Juifs ont voulu mêler le culte des dieux *qui ne sont point, qui ne sont rien* (3020), au culte de celui qui est, il les a punis, et ils ont été forcés de revenir à l'adoration exclusive du seul Dieu créateur de l'univers. Mais l'équité de nos adversaires est admirable; ils prétendent que le culte rendu par les païens à Jupiter, se rapportait au Dieu suprême, au vrai Dieu, et ils soutiennent que le culte rendu par les Juifs *à leur Dieu local*, ne pouvait se rapporter au vrai Dieu (3021).

En quel sens le Dieu de l'univers est-il spécialement *le Dieu d'Israël?* Parce qu'il protége particulièrement les Israélites, parce qu'il est le seul qu'ils adorent, pendant que les autres peuples offrent leur encens à Chamos, à Moloch, à Dagon : ceux-ci n'ont rien de commun avec lui. Jamais, dit un déiste, les païens n'ont été assez insensés pour croire que leur Dieu tutélaire et local était le créateur du ciel et de la terre (3022). Jacob partant pour la Mésopotamie, dit : «Si le Seigneur me fait prospérer dans mon voyage et à mon retour, *il sera mon Dieu* (3023). » Cela ne veut pas dire qu'il ne l'était pas auparavant; mais Jacob savait que les Chaldéens adoraient d'autres dieux ; il fait vœu de ne pas les imiter. Quand nous

(3015) S. Cyrille, *contre Julien*, l. III, p. 99; l. IV, p. 148; S. Aug., *contra Adimantum*, c. 10, *contra Faustum*, l. XXV, ch. 1; Morgan, *Moral phil.*, t. I, p. 253, 255; t. II, p. 62 et 64; *Esprit du jud.*, ch. 3, page 50; ch. 12, page 173; *Questions sur l'Encyclop.*, art. *Ignorance*, p. 180; *Bible expliq.*, 251, etc.

(3016) Morgan, t. II, p. 141; *Esprit du jud.*, ch. 10, p. 152.

(3017) *Deut.* II, 39, etc.

(3018) *Exod.* v, 1; XVI, etc.

(3019) *Exod.* IX, 27.

(3020) *Ps.* XCV, 5.

(3021) Morgan, t. II, p. 119, 195.

(3022) *Ibid.*, p. 201.

(3023) *Gen.* XXVIII, 21.

disons *notre Dieu*, le Dieu des chrétiens, nous ne prétendons pas insinuer qu'il n'est pas aussi le Dieu des Nègres et des Lapons; quoiqu'ils ne lui rendent point de culte, il n'en est pas moins leur Seigneur et leur maître.

Nous convenons que Moïse parle moins fréquemment de la Providence divine envers les autres peuples, qu'envers les Hébreux: cela n'est pas étonnant; il voulait inspirer à ceux-ci la reconnaissance, la confiance, la soumission à l'égard de Dieu; il fallait donc leur citer les bienfaits qui les regardaient en particulier : ce qui se passait au bout du monde ne pouvait les intéresser.

Nous avouons encore que dans la suite des siècles, les Juifs ont poussé très-loin la prévention nationale, qu'ils ont cru être le seul peuple protégé par la Providence, qu'ils ont été jaloux des bienfaits que Dieu accordait aux autres. Ce fatal préjugé fut une des causes de leur incrédulité aux leçons de Jésus-Christ; il est aujourd'hui plus enraciné que jamais dans leur esprit. Mais ce n'est ni Moïse ni les patriarches, ni les prophètes qui leur ont inspiré cette vanité; ils leur ont donné des leçons toutes contraires, et il n'est pas vrai que les auteurs chrétiens aient autorisé ce préjugé des Juifs (3024); saint Paul l'a réfuté par des raisonnements sans réplique (3025).

C'est un travers singulier d'appeler le Seigneur un Dieu insociable, jaloux du culte des autres dieux. Ne semble-t-il pas que Dieu doive être insensible au culte ou aux insultes des hommes, voir du même œil ceux qui l'adorent et ceux qui l'outragent, fraterniser avec les dieux imaginaires des païens, trouver bon l'usage de les honorer par des abominations? Mais à force de prêcher la tolérance aux hommes, les incrédules en sont venus jusqu'à la prescrire à Dieu; encore ont-ils emprunté cette absurdité de Julien et des manichéens (3026).

§ VII.

Troisième objection : Les Juifs ont cru que Dieu ne s'était révélé qu'à eux.

Troisième objection. Les Juifs se sont imaginé que Dieu ne s'était révélé qu'à une portion du genre humain, choisie selon son caprice, que le reste des mortels n'était digne ni de ses soins ni de son amour ; c'est faire un outrage à la bonté et à la justice du Créateur, qui voit des mêmes yeux tous les ouvrages de ses mains : cependant c'est sur ces notions que le judaïsme et le christianisme sont également fondés. Les sectateurs de ces deux religions n'ont jamais pu concevoir que la bonté de Dieu pût s'étendre également sur tout le genre humain; ils ont cru follement qu'il détestait tous ceux qu'il n'a pas illuminés comme eux (3027).

Réponse. Faussetés et absurdités. Selon les livres saints, Dieu s'est révélé au premier père du genre humain, et il voulait que cette révélation fût communiquée à tous ses descendants; si elle ne l'a pas été, c'est leur faute, et non celle de Dieu. Il n'a cessé de se révéler à eux par la voix de la nature entière, par les bienfaits de sa Providence, par la raison, par la conscience qu'il a donnée à tous. « Interrogez les animaux, disait le saint homme Job, les plantes et les productions de la terre, ils répondront tous d'une voix : C'est la main du Seigneur qui nous a faits (3028). »—« Dieu, dit saint Paul, n'a jamais cessé de se rendre témoignage à lui-même, par les bienfaits dont il nous comble (3029). » Il est donc faux que Dieu n'ait donné qu'à un petit nombre d'hommes les moyens de le connaître. S'ils n'ont pas voulu en user, s'ils ont méconnu leur créateur et père, à qui s'en prendront-ils sinon à eux-mêmes?

Au milieu de cet aveuglement général, il a plu à Dieu d'accorder aux Hébreux une révélation surnaturelle et miraculeuse; les autres peuples avaient-ils droit d'en exiger une semblable? L'abus qu'ils avaient fait des secours qui leur avaient été donnés, n'est certainement pas un titre pour en attendre de plus abondants. Lorsque Dieu daigne accorder un bienfait à tel homme en particulier, il ne contracte pas une dette envers tous les autres. La supposition contraire, sur laquelle nos adversaires se fondent toujours, est d'une absurdité palpable. Lorsque les Egyptiens, les Iduméens, les Chananéens ont vu les miracles que Dieu opérait en faveur des Hébreux, qui les a empêchés de rendre hommage à sa puissance et à sa justice?

Vouloir que Dieu *voie des mêmes yeux* les hommes religieux et les impies, les cœurs reconnaissants et les ingrats, les bons et les méchants, c'est encore un blasphème absurde.

Enfin il est faux que la bonté de Dieu s'étende *également* sur tout le genre humain. Dieu fait du bien à tous, mais non pas avec égalité. Les uns naissent mieux constitués que les autres pour le physique et pour le moral; l'un vient au monde au milieu d'un peuple éclairé et policé, l'autre chez une nation barbare et stupide; le premier reçoit une excellente éducation; le second n'est guère mieux instruit que les animaux. Puisque la Providence divine dispose de tout, cette inégalité est son ouvrage. Au milieu même d'une nation favorisée du bienfait de la révélation, tous les individus ne reçoivent pas le même degré de grâce et

(3024) *Quest. sur l'Encyclop.*, article *Histoire*, p. 37.

(3025) *Rom.* III, 29.

(3026) S. Cyrille, l. III, p. 100; S. Aug., *Contra Adimantum*, chap. 11; *contra Faustum* livre XXII, c. 4.

(3027) *Esprit du jud.*, c. 12, p. 137; *Tabl. philos. du genre humain*, page 17; Celse, dans Orig., l. IV, n. 23.

(3028) *Job* XII, 7.

(3029) *Act.* XIV, 16.

de lumière. Voilà ce que saint Paul nomme *prédestination*. Ainsi, dit-il, parmi les nations toutes aveugles et infidèles, toutes indignes des miséricordes de Dieu, il éclaire l'une des lumières de la foi, pendant qu'il laisse l'autre dans les ténèbres de l'infidélité; conduite de laquelle nous n'avons aucun droit de lui demander raison, et que nous ne pouvons taxer d'injustice sans blasphémer (3030).

Il est faux que, selon les Juifs et les chrétiens, Dieu déteste tous ceux qu'il n'a pas illuminés comme eux; nous avons prouvé qu'il ne rejette le culte et les hommages de personne, lorsqu'ils sont adressés à lui seul.

§ VIII.

Quatrième objection : Ils ont admis un Dieu qui tente, qui aveugle, qui endurcit.

Quatrième objection. « Les chrétiens, comme les Juifs, ont admis un Dieu qui tente et qui séduit, qui se plaît à dresser des piéges pour avoir occasion de punir, qui a besoin d'épreuves pour savoir à quoi s'en tenir sur les dispositions des mortels.. Il laisse à l'homme la funeste liberté de mal faire, et, sous prétexte de lui fournir l'occasion de mériter, lui procurer la faculté d'encourir sa disgrâce et de se perdre pour jamais, ainsi ce Dieu bizarre est sans cesse occupé à se jouer de lui-même. Il induit l'homme en tentation, il l'aveugle, il endurcit son cœur, et puis il le punit d'avoir été tenté, aveuglé, endurci. Voilà les notions sublimes qui servent de base à toute la théologie chrétienne; c'est sur ce point que roulent l'Ancien et le Nouveau Testament (3031). »

Réponse. Il est fâcheux que nous soyons obligés d'apprendre aux incrédules le catéchisme de notre religion. Le présenter sous des termes captieux, pour prévenir les ignorants, pour les tenter, pour les séduire, pour les endurcir dans l'impiété; voilà ce que font nos adversaires, et ce qu'ils osent attribuer à Dieu. Ainsi en agissaient déjà les marcionites, Julien et les manichéens. (3032). Nous sommes obligés de répéter ce que nous avons prouvé ailleurs.

1° Dans tout l'Ancien Testament, il n'y a pas un seul passage où *tenter* signifie *porter au mal*, tendre des piéges, induire à pécher; ce terme signifie constamment *éprouver*, mettre à l'épreuve. *Tenter Dieu*, ce n'est certainement pas exciter Dieu au mal, c'est mettre sa bonté et sa puissance à l'épreuve; témérité qu'il défend sévèrement. Lorsque Dieu *tenta Abraham*, ou mit son obéissance à l'épreuve, en lui ordonnant d'immoler son fils, il connaissait d'avance les dispositions d'Abraham, et il avait bien résolu qu'Isaac ne serait pas immolé. Ces sortes d'épreuves ne sont pas nécessaires à Dieu, mais elles le sont à l'homme; 1° afin qu'il soit jugé par le témoignage de sa propre conscience; 2° afin qu'il donne des exemple héroïques de vertu; exemples très-nécessaires au monde; 3° afin qu'il soit amplement récompensé de son courage, ou humilié par ses chutes. » Parce que vous étiez agréable à Dieu, dit l'ange à Tobie, il a fallu que *la tentation* vous éprouvât. Dieu permit que cette tentation survînt à Tobie, afin de donner à la postérité *un exemple* de sa patience, aussi bien que de celle du saint homme Job (3033). » Nous n'imitons pas nos adversaires; nous ne prêtons aux écrivains sacrés que ce qu'ils disent en effet. Il serait inutile de citer vingt passages où il est écrit que Dieu n'est jamais l'auteur du péché, qu'il ne porte personne au mal, qu'il ne fait injustice à personne, etc.; mais quand il exige un acte de vertu héroïque, qu'il donne des secours, et promet une récompense à proportion, où est l'injustice? Voilà la seule épreuve à laquelle il nous expose.

Dans le Nouveau Testament, *tenter* signifie quelquefois *porter au mal*, mais il signifie aussi *éprouver*, comme dans l'Ancien. Lorsque nous disons à Dieu : *Ne nous induisez point en tentation*, cela ne veut pas dire, ne nous tendez pas de piéges pour nous faire pécher, puisque nous ajoutons : *Délivrez-nous du mal.* « Lorsque quelqu'un est tenté, dit saint Jacques, qu'il ne dise point que c'est Dieu qui le tente; Dieu ne porte point au mal; il ne tente personne : mais tout homme est tenté par sa propre concupiscence, qui le séduit et le porte au péché (3034). »

Cependant un philosophe soutient que par cette proposition singulière du *Pater*, Jésus semble regarder la Divinité comme l'auteur du mal (3035). Il faut pardonner ce docteur de ne pas entendre son *Pater*.

§ IX.

Explication des termes endurcir, aveugler.

2° En parlant des miracles de Moïse, et de l'endurcissement de Pharaon, nous avons fait voir qu'*endurcir* signifie seulement laisser tomber dans l'endurcissement; il en est de même du terme *aveugler*. Le passage le plus fort qu'il y ait sur ce sujet, est dans Isaïe. « Va, dit le Seigneur au prophète, dis à mon peuple : Ecoutez et n'entendez pas, voyez et ne comprenez pas. Aveugle le cœur de ce peuple, bouche ses oreilles, ferme ses yeux, de peur qu'il ne voie, qu'il n'entende, qu'il ne se convertisse, et que je ne le guérisse. Jusqu'à quand, Seigneur? Jusqu'à ce que ses villes soient sans habitants, ses maisons sans propriétaires, et que le pays soit désert (3036). » Le prophète

(3030) *Rom.* IX, 11 et s.

(3031) *Esprit du judaïsme*, chap. 12, pages 174, 175.

(3032) TERTULL., *adv. Marcion.*, l. II, ch. 17; S. CYRILLE, *contre Julien*, liv. V, p. 155, 160, 171; S. AUG., *contra adv. legis et proph.*, l. II, c. 8, n. 29; c. 10, v. 34.

(3033) *Tob.* II, 12; XII, 13.

(3034) *Jac.* I, 13.

(3035) *De l'homme*, tome II, sect. 10, ch. 4, page 744.

(3036) *Is.* VI, 9.

n'avait sûrement pas le pouvoir de rendre les Juifs sourds, aveugles et stupides. Si Dieu voulait les rendre tels, pourquoi leur envoyer un prophète? Il n'y avait qu'à les laisser tels qu'ils étaient. C'est donc ici le reproche d'un père irrité, qui dit à son fils, dans un mouvement d'indignation : Va, n'écoute pas mes conseils, suis la fougue de tes passions, continue d'être insensé et de courir à ta perte. Croirons-nous qu'il a intention de rendre son fils incorrigible! Tous les passages du Nouveau Testament, dans lesquels il est dit que Dieu aveugle et endurcit les Juifs, font allusion aux paroles d'Isaïe; on ne doit pas leur donner un autre sens.

Si une personne qui nous prête obligeamment sa lumière, vient à l'emporter tout à coup, nous lui dirons brusquement, *Vous m'aveuglez*; cela veut-il dire qu'elle nous crève les yeux? Lorsque Dieu ne donne point aux pécheurs une lumière surnaturelle et surabondante, de laquelle ils se rendent indignes, l'Ecriture dit que Dieu les aveugle. Cet hébraïsme n'est pas plus extraordinaire que vingt expressions de notre langue, qui donnent pour *cause* ce qui n'est qu'*occasion*. Ainsi nous disons sans blasphème, que Dieu aveugle les incrédules, parce qu'il ne fait pas un miracle pour les éclairer malgré eux; mais il n'est que trop évident, par la manière dont ils raisonnent que ce sont eux qui s'aveuglent de propos délibéré.

3° Dieu, disent-ils, laisse à l'homme la faculté de mal faire, *sous prétexte* de lui fournir l'occasion de mériter. Mais si l'homme n'avait pas la liberté de faire le bien ou le mal à son choix, il n'y aurait plus ni crime ni vertu, Dieu serait l'auteur du mal comme du bien; l'hypothèse du libre arbitre est la seule dans laquelle on puisse concevoir que Dieu n'est pas l'auteur du péché. En s'élevant contre elle, nos adversaires se chargent du blasphème qu'ils veulent imputer aux livres saints.

Nous concevons que le dogme du libre arbitre est la base sur laquelle portent, non-seulement la théologie chrétienne, l'Ancien et le Nouveau Testament, mais encore toute religion, toute morale, toute institution sociale; nous l'avons démontré en traitant cette question.

§ X.

Cinquième objection : Moïse peint Dieu comme un tyran capricieux.

Cinquième objection. « Moïse a peint Dieu comme un tyran, qui ne s'astreint point aux règles de l'équité, qui ne doit rien aux hommes, qui choisit et rejette selon son caprice, qui punit sur les enfants les délits ou plutôt les malheurs de leurs pères. Il n'en fallut pas davantage pour faire des Hébreux un troupeau d'esclaves, qui, fiers de la faveur de leur sultan céleste, furent prêts à tout entreprendre sans examen, pour contenter ses passions et ses injustes décrets (3037). » Ainsi déclamaient encore les marcionites, Julien et les manichéens.

Réponse. Ici du moins l'imposture se réfute elle-même. 1° Si les Juifs ont envisagé Dieu comme un tyran capricieux, sur quel fondement ont-ils pu être fiers de sa faveur et compter sur sa protection? Ils ont dû s'attendre à être victime de ses passions et de ses injustes décrets. 2° L'auteur appelle les délits des hommes, *des malheurs*, parce que refusant à l'homme la liberté, il ne peut avouer qu'aucun crime soit punissable. Préfèrerons-nous cette doctrine lumineuse à celle des livres saints?

Dieu ne nous doit rien à titre de justice rigoureuse, pas même l'existence; mais en vertu de sa bonté et de ses promesses, nous pouvons compter sur les soins et les bienfaits de sa Providence; il nous l'ordonne, et il ne les a jamais refusés à aucune créature. Par un travers singulier, les incrédules ne veulent recevoir de Dieu aucune grâce, aucune libéralité; ils exigent tout à titre de dette et de justice, afin d'être dispensés de la reconnaissance : tel est leur zèle pour la gloire de Dieu.

Il est faux que Dieu choisisse et rejette les hommes ou les nations selon son caprice; la sagesse préside à tous ses décrets, mais il n'est pas obligé de nous en rendre compte. Nous n'avons pas besoin de savoir pourquoi il fait plus de bien à tel homme ou à tel peuple qu'à tel autre; la témérité des incrédules sur ce point est folle et absurde.

Vainement ils jouent sur le terme de *rejeter*. Dieu ne rejette absolument personne, puisque sa Providence fait du bien à tous; mais il a trouvé bon d'accorder une révélation surnaturelle à certains peuples et non à d'autres; c'est dans ce sens seulement qu'il a rejeté ces derniers. Lorsqu'un prophète fait dire à Dieu : *J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü*, il explique en quel sens; c'est que Dieu, après avoir permis que l'Idumée fût ravagée par les Assyriens aussi bien que la Judée, n'a pas donné aux Iduméens, descendants d'Esaü, la consolation de se rétablir dans leur terre natale, comme il l'a donné aux descendants de Jacob (3038).

Loin de punir les péchés des pères sur les enfants, Dieu se plaint par Ezéchiel de ce que les Juifs lui attribuaient cette injustice : *Nos pères*, disaient-ils, *ont mangé le raisin vert, et c'est nous qui en avons les dents agacées.* Le prophète emploie un chapitre entier à réfuter ce proverbe insensé. « La vie de l'enfant, répond le Seigneur, m'est aussi chère que la vie du père; toutes les créatures m'appartiennent, celui qui péchera est celui qui mourra... Si le fils n'imite point la conduite d'un père prévaricateur et qu'il observe mes lois, il ne mourra point à cause

(3037) *Esprit du jud.*, ch. 12 p. 172; TERTULL., *adv. Marcion.*, l. II, c. 15, p. 3; CYRILL. *contre Julien*, l. III, p. 100; S. AUG., *contra Faustum*, l. XXII, *contra advers. legis et prophet.*, l. II, ch. 2, n. 4, etc.

(3038) *Malach.* I, 2 et s.

de l'iniquité de son père; il vivra .. Je jugerai chacun selon ses œuvres (3039). »

Cependant Dieu dit dans l'*Exode* : « Je suis le Dieu fort et jaloux, qui recherche les iniquités des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération *de ceux qui me haïssent* (3040).» Y a-t-il contradiction entre ce passage et le précédent? Aucune. Dieu donne ici à entendre que lorsque plusieurs générations de méchants se succèdent, il ne se borne point à punir la première, mais qu'il fait durer le châtiment pendant trois et quatre générations, si elles continuent à le haïr ou à lui être infidèles. Si on donne un autre sens à ces paroles, elles se trouveront en contradiction avec les suivantes : *Je fais miséricorde à ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements.* Cette promesse générale serait fausse si Dieu punissait un seul innocent pour la faute de son père. Le philosophe qui a voulu opposer Ezéchiel à Moïse n'est pas plus sensé que Julien son maître (3041).

§ XI.

Dieu punit-il les enfants pour les fautes de leurs pères

Mais, dira-t-on, il est certain par l'histoire, que Dieu a puni des enfants pour les fautes de leurs pères; à Babylone les enfants portèrent pendant soixante et dix ans la peine de l'idolâtrie de leurs aïeux; Ezéchiel avait donc tort.

Réponse. La captivité de Babylone était un châtiment national, et non une punition personnelle; refusera-t-on à Dieu le droit de punir une nation entière du dérèglement de ses mœurs, parce qu'il s'y trouve des enfants et des justes qui n'ont point eu de part à la corruption publique? La prospérité promise à la nation juive, lorsqu'elle serait fidèle à sa loi, n'était point promise de même à chaque particulier; Dieu n'était point obligé de faire des miracles pour exempter les enfants et les justes de la punition méritée par le corps de la nation.

Ezéchiel ne parlait pas à des enfants, mais à des hommes faits, il leur soutient que Dieu les punit, non de l'idolâtrie de leurs pères, mais de leurs propres iniquités. Il réfute ainsi la prévention des Juifs modernes, qui disent que dans toutes les calamités qui leur arrivent, il entre toujours au moins une once de la prévarication du veau d'or. Si on lui avait objecté le sort des enfants, il aurait sans doute répondu : Corrigez-vous, élevez vos enfants dans la crainte de Dieu, alors il aura pitié d'eux et de vous, et vous rendra ses bienfaits. Le texte de l'*Exode* regarde évidemment le corps de la nation, puisqu'il s'agit des générations entières; celui d'Ezéchiel concerne les particuliers auxquels il parlait : *Celui qui péchera est celui qui mourra.* Il n'y a donc point de contradiction. C'est ce que Tertullien répondait aux marcionites.

« Moïse, dit un autre philosophe, parlait à des hommes durs, peu susceptibles de sentiments tendres, et incapables d'en inspirer; il n'osa même, dans ses fameuses *tables*, leur faire un précepte d'aimer Dieu. Il l'avait peint si terrible, si cruel, si ombrageux, qu'un peuple imbu de sa doctrine ne pouvait que le craindre et ne devait le révérer que comme à Rome on honorait la fièvre, divinité malfaisante qu'il était dangereux de mettre de mauvaise humeur (3042). »

Réponse. Le *Deutéronome* porte néanmoins : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu, de tout votre cœur, de toute votre âme et de toutes vos forces (3043). » Dans les tables mêmes de la loi, Dieu dit qu'il fait miséricorde à ceux qui *l'aiment* et qui gardent ses lois (3044), qu'il punit ceux qui le haïssent ou qui violent ses commandements. Selon l'idée de nos adversaires, voilà un Dieu *terrible*, puisqu'il menace ; *ombrageux*, il ne veut pas que l'on adore d'autres dieux; *malfaisant*, puisqu'il veut forcer l'homme à l'obéissance : il ressemble à la fièvre; car, à Rome, la fièvre n'attaquait que les méchants, elle épargnait les gens de bien. Si la fièvre saisissait tous les philosophes qui déraisonnent, il en resterait peu en bonne santé.

Mais un Dieu *jaloux* (3045)... Jaloux en effet de l'obéissance de l'homme; il ne souffre point que le culte qui lui est dû soit rendu à de fausses divinités; non qu'il ait besoin de ce culte, ou qu'il perde quelque chose quand on le lui refuse, mais parce que le polythéisme est absurde et pernicieux à l'homme.

« Pour réfuter tous vos reproches, disait Tertullien aux marcionites, je vous répète que Dieu n'a pu converser avec les hommes, à moins qu'il ne daignât parler comme eux, s'attribuer leurs sentiments et leurs affections. Il fallait ce langage humain, pour mettre à portée de notre faiblesse les grandeurs de la majesté suprême. Si cela paraît indigne de Dieu, cela est nécessaire à l'homme; or rien n'est plus digne de Dieu, que l'instruction et le salut de ses créatures (3046). »

§ XII.

Sixième objection : Dieu est représenté comme un monarque avide de présents.

Sixième objection. Moïse n'a représenté Dieu aux Juifs, que comme un monarque sensible aux présents, avide d'offrandes et de sacrifices, pointilleux sur l'étiquette de son culte. Toute la religion judaïque ne consistait qu'en cérémonies, les vertus intérieures n'y entraient pour rien. Le Dieu

(3039) *Ezech.* XVIII.
(3040) *Exod.* XX, 5.
(3041) *Traité sur la tolérance*, ch. 13, p. 130 et 133; *Bible expl.*, p. 147; dans S. CYRILLE l. III, p. 100.
(3042) *Les Mœurs*, IIIe partie, art. 4.
(3043) *Deut.* VI, 4
(3044) *Exod.* XX. 5
(3045) *Bible expl.*, p. 146.
(3046) *Adv. Marcion.*, l. II, c. 27; S. AUG., *contra Adim.*, c. 7.

des Juifs est un Dieu vorace et avare, qui indique les victimes qui lui sont les plus agréables, et qui préfère toujours les plus grasses. Il semble ne s'être révélé que pour être le pourvoyeur et l'intendant des prêtres, qui ne furent eux-mêmes que de véritables bouchers, dont les mains furent toujours baignées dans le sang des hommes et des animaux (3047); il est le Dieu des armées, de la guerre et du carnage.

Réponse. On ne peut pas copier plus exactement les clameurs des marcionites et des manichéens (3048); mais outre le commandement d'aimer Dieu, la reconnaissance de ses bienfaits, la confiance à ses promesses, la soumission à ses ordres sont continuellement recommandées aux Juifs; il nous paraît que ce ne sont point là des cérémonies. La loi prescrit tous les devoirs de justice, d'humanité, de compassion, de charité envers le prochain; ne sont-ce pas là des vertus?

Loin de borner la religion au culte extérieur, les livres des Juifs ne cessent de leur répéter que Dieu veut l'hommage du cœur et non celui des lèvres, l'obéissance plutôt que les victimes, que le culte hypocrite des méchants lui est odieux. On n'a qu'à lire le psaume XLIX, les reproches que Samuel fait à Saül, le premier chapitre d'Isaïe et le septième de Jérémie; les autres prophètes sont plein des mêmes leçons.

Mais le culte judaïque était charnel, grossier, dégoûtant. Soit. Il n'y en avait point de plus pur ni de plus spirituel dans aucun lieu du monde; il était analogue à la faiblesse du genre humain, encore très-peu civilisé (3049). Un empereur de la Chine ne croit point déshonorer sa dignité en immolant des bœufs et des pourceaux dans les temples du ciel et de la terre, ou sur le tombeau de ses ancêtres; nos philosophes n'ont point blâmé ce culte. Lorsque les empereurs Romains eurent réuni à leur autorité celle du souverain pontife, ils ne dédaignèrent aucune fonction du sacerdoce païen. Selon la censure de nos adversaires, les empereurs Romains étaient des bouchers, ceux de la Chine sont des cuistres, le Dieu des Chinois est un Dieu vorace, le Jupiter du Capitole n'était que l'intendant de la cuisine des prêtres. Que dirons-nous de la folie de Julien, qui dépeuplait de bœufs son empire, à force d'offrir des sacrifices? Mais aux yeux des incrédules, tout était beau, louable, grand, estimable chez les païens; tout était dégoûtant et méprisable chez les Juifs. Agrippa, gendre d'Auguste, n'en jugea point ainsi (3050); Julien, de son côté, trouvait le culte cérémoniel des Juifs plus parfait que celui des chrétiens (3051).

Si nos critiques étaient vraiment philosophes; ils sentiraient que les rites extérieurs sont en eux-mêmes indifférents, qu'ils sont respectables ou méprisables, selon l'usage que l'on en fait, et selon les idées que l'on y attache. Ce qui inspire la vénération à tel peuple, paraîtrait ridicule à tel autre; ce qui est un signe de respect dans une contrée, serait une insulte dans un pays différent. Des présents et des sacrifices, offerts à des dieux imaginaires, étaient sans doute une absurdité et une profanation; ces mêmes rites employés pour adorer le vrai Dieu, sont ce qu'il y a de plus respectable parmi les hommes. Lorsqu'un dictateur romain ou un consul allait, à la tête du sénat, planter un clou dans le temple de Jupiter, pour le commencement d'une année, cet usage n'avait rien de répréhensible; lorsque, dans la suite on lui eut attribué la vertu de détourner les malheurs dont la république était menacée, c'était une folie et une puérilité peu digne de la gravité romaine.

Tout ce qui peut marquer le respect, la confiance, la soumission, la reconnaissance envers la Divinité, peut servir à son culte, et faire partie de la religion, lorsque Dieu veut bien l'agréer. Tourner ces pratiques en ridicule, parce que les fausses religions les ont profanées, c'est manquer de jugement. Nous examinerons avec soin, dans la suite, ce culte cérémoniel des Juifs, qui paraît si absurde aux beaux-esprits incrédules; nous verrons qu'il n'y avait aucune pratique qui ne fût fondée en raison, et qui ne fût utile relativement aux circonstances.

Dans les livres saints, les astres sont *l'armée des cieux;* le *Dieu des armées* est le Dieu du ciel ou des astres; ce nom était un préservatif contre l'idolâtrie du peuple, et des philosophes qui ont cru les astres animés (3052).

Jusqu'à présent, il ne nous paraît pas démontré par les incrédules, que Moïse ait donné aux Juifs une fausse idée de la Divinité; que l'on compare ses leçons à celle de tous les autres législateurs et des philosophes les plus vantés, on sentira qu'il a été mieux instruit qu'eux, et qu'il a eu un meilleur maître.

§ XIII.

Première preuve : Moïse n'a-t-il pas enseigné l'immortalité de l'ame. Première preuve.

Nos adversaires n'ont pas rendu plus fidèlement sa doctrine sur la nature de l'homme et sur sa destinée. Selon eux, « les Juifs puisèrent chez les Perses, les premières notions des récompenses et des châtiments d'une autre vie, par conséquent du dogme de l'immortalité de l'âme et de la résurrection des morts.... Il n'est point fait mention d'un article si important dans aucun des livres de Moïse; sa loi ne parle nulle part d'un dogme fait pour servir de base à toute religion révélée. Ce législateur ne propose

(3047) *Esprit du jud.*, ch. 3, page 49; ch. 12, p. 172.

(3048) TERTULL., *adv. Marcion*, l. II, ch. 18; S. AUG., *contra Faustum*, l. XVIII, c. 1; *contra advers. legis*, l. II, c. 12, n. 37.

(3049) *Galat.* IV.

(3050) *Amb. de Philon*, c. 16.

(3051) Dans CYRILLE, l. VI, p. 200, 205.

(2952) *Mém. de l'Acad. des Ins.*, t. LXII, p. 181; t. LVI, p. 45.

aux Juifs que des récompenses et des châtiments temporels, sans indiquer rien qui puisse même faire soupçonner l'existence d'une autre vie ; au contraire, dans quelques livres de la Bible, ce dogme est formellement combattu. L'auteur de l'*Ecclésiaste* parle du sort futur des hommes en véritable pyrrhonien.... Ce dogme ne commence à paraître que dans le second livre d'Esdras, écrit quatre cents ans avant l'ère chrétienne.... Daniel, captif à Babylone, est le premier des écrivains Hébreux qui parle de la résurrection des morts, et du dogme d'une autre vie.... David n'eût point été si scandalisé de la prospérité des méchants, s'il eût eu connaissance du sort que la Providence leur réservait dans l'avenir. Cette doctrine eût fait tomber le plus grand nombre des arguments présentés dans le livre de *Job*, qui, dans son infortune, se plaint amèrement de la conduite de Dieu, sans faire aucune mention de la vie future, si propre à justifier la Divinité des injustices passagères qu'elle permet en ce monde.

Du temps de Jésus même, le dogme de la résurrection ne paraît point avoir été encore généralement adopté par les Juifs; ce réformateur de la loi mosaïque ne fait aucun reproche aux saducéens, qui niaient cette résurrection (3053). »

Ces savantes observations n'avaient pas échappé aux manichéens (3054) ; avant de les réfuter, faisons quelques remarques. 1° La plupart des calomniateurs de Moïse et des Juifs sont des matérialistes, qui soutiennent que le dogme d'une autre vie ne sert à rien dans la morale ; ils ont loué Confucius de n'avoir point fondé la morale sur ce dogme, et ils s'élèvent contre Moïse, parce qu'il leur paraît avoir suivi le même plan, longtemps avant Confucius. 2° Ils soutiennent que les livres de Moïse ont été forgés ou refondus par Esdras après la captivité : comment Esdras, qui a professé dans ses propres écrits le dogme de la vie future et de la résurrection, n'a-t-il pas eu l'intention d'en glisser un seul mot dans les livres de Moïse, qu'il fabriquait à son gré? 3° Ceux qui disent que les Juifs l'ont emprunté des Perses pendant la captivité, sont-ils bien sûrs qu'avant cette époque les Perses croyaient la vie future? Ils n'en ont point de preuve; Zoroastre n'a paru qu'en ce temps-là, et il est fort incertain s'il n'a rien emprunté lui-même des Juifs. Un déiste anglais prétend qu'il était serviteur du prophète Esdras (3055).

Mais les inconséquences de nos advesaires ne pouvaient rien : venons au fait essentiel. En traitant la question de l'immortalité de l'âme, nous avons fait voir que ç'a été la croyance des patriarches. La promesse que Dieu fait à Adam d'une rédemption future, la destinée d'Abel, la manière dont l'Ecriture parle de la mort des premiers justes, leur désir de *dormir avec leurs pères*, les honneurs funèbres rendus aux morts, le respect pour les tombeaux, le double sens du mot *scav* observé par les savants, les paroles formelles de Job; telles sont les preuves que nous avons alléguées. Il est question de savoir si cette croyance était perdue sous Moïse ; nous soutenons qu'elle a subsisté constamment chez les Juifs, et nous allons le démontrer : cette discussion sera un peu longue, mais l'objet en vaut la peine.

Première preuve. Jacob prêt à mourir en Egypte, dit à ses enfants : « Je vais rejoindre mon peuple ou ma famille ; ensevelissez-moi dans le tombeau d'Abraham et de Sara, où reposent Isaac, Rébecca et Lia mon épouse (3056). » Cinquante ans après, Joseph, au lit de la mort, dit à ses frères : « Dieu vous visitera, emportez mes os avec vous, lorsque vous sortirez de l'Egypte (3057). » Ces ordres sont exécutés, Jacob est transporté dans la Palestine, Joseph est embaumé en Egypte, enfermé dans un coffre, et emporté cent cinquante ans après, On sait que, par le soin d'embaumer les corps et de les conserver, les Egyptiens attestaient leur foi à l'immortalité et à la résurrection future (3058). Les descendants de Jacob et de Joseph, Moïse lui-même élevé en Egypte, ont-ils imité les Egyptiens, sans avoir les mêmes idées? Le désir des deux patriarches, l'exactitude de Moïse à exécuter les dernières volontés de Joseph, sont-ils des preuves de matérialisme ? Ici les faits décident, et parlent plus éloquemment que les livres.

§ XIV.

Deuxième preuve : Défense d'interroger les morts.— Troisième preuve : De leur faire des offrandes.

Seconde preuve. Moïse défend aux Hébreux d'interroger les morts, pour apprendre d'eux la vérité, comme font les peuples Chananéens (3059). Malgré cette défense, Saül fait évoquer, par une Pythonisse, l'âme de Samuel, pour savoir l'avenir. Samuel dit : *Demain vous et vos fils serez avec moi* (3060). L'historien qui a écrit ces paroles, était donc persuadé de l'immortalité de l'âme, aussi bien que Saül. L'auteur de l'*Ecclésiastique* croyait que Samuel était véritablement apparu à Saül, et lui avait annoncé sa mort prochaine (3061). Il est

(3053) *Esprit du jud.*, c. 10, p. 144; *Christ. dév.*, c. 8, p. 108; *Dict. philos.* et *Quest. sur l'Encyclop.*, art. *Ame*, etc.; *Phil. de l'hist.*, c. 25; *Exam. imp.*, c. 5; *Traité sur la tol.*, c. 15; *Lettre à M. de Beaumont*, p. 82; *Bible expl.*, p. 92 et 165, etc., Morg., t. I, p. 447; t. II, p. 215, 217.

(3054) S. Aug., *contra Faustum*, l. xxxiii, c. 1 ; *contra advers. legis et prophet.*, livre ii, chap. 6, n. 21.

(3055) Morgan, *Morale philosophique*, tome II, p. 212.

(3056) *Gen.* xl, 29.

(3057) *Gen.* l, 24.

(3058) *Rech. phil. sur les Egypt.*, sect. 7, t. II, p. 173.

(3059) *Deut.* xviii, 11.

(3060) *I Reg.* xxviii, 11.

(3061) *Eccli.* xlvi, 23.

encore parlé de cet usage superstitieux dans Isaïe (3062). Un pareil abus peut-il s'introduire chez un peuple persuadé que l'homme meurt tout entier, et que l'âme ne survit point au corps ?

Si les évocations des morts, dont parlent Homère et Virgile, suffisent pour nous apprendre la croyance des Grecs et des Romains, sont-elles moins fortes pour nous montrer les idées des Juifs ? Aussi un philosophe qui soutient opiniâtrément dans tous ses livres, que les Juifs n'avaient aucune notion de l'immortalité de l'âme, est cependant forcé de convenir que ceux qui consultaient ainsi les magiciens ou les sorciers, *voulaient voir des âmes ou des ombres.* (3062*)

Il dit ailleurs, que les magiciens dont parle Moïse, n'étant que des trompeurs grossiers, n'avaient peut-être aucune idée distincte du sortilége qu'ils croyaient opérer (3063). Soit. Du moins ceux qui s'adressaient à eux, croyaient qu'un mort pouvait parler et connaître l'avenir : ainsi le pensait Saül, quand il fit évoquer Samuël. Cette superstition était commune, lui-même avait travaillé à l'extirper (3064). La première chose que faisaient les rois idolâtres était de la rétablir, au lieu que les rois pieux s'appliquaient à la détruire (3065). Moïse, en défendant aux Hébreux d'interroger les morts, ne donne point pour raison que les morts ne sont plus, et qu'il n'en reste rien, mais que Dieu déteste cet abus, et qu'il suscitera à son peuple des prophètes pour l'instruire

Troisième preuve. En offrant à Dieu la dîme et les prémices des fruits de la terre, un Israélite était obligé de faire la protestation suivante : « J'ai ôté de ma maison tout ce qui est consacré au Seigneur ; je l'ai donné au lévite, à l'étranger, au pupille et à la veuve... Je n'en ai rien mangé dans le deuil, je n'en ai rien employé à un usage impur, et je n'en ai rien donné au mort (3066). » Pour rendre le sens de cette loi, Spencer fait voir, par le témoignage des anciens, qu'après la récolte, les Egyptiens pleuraient la mort d'Osiris, et les Syriens la mort d'Adonis. Ces deux divinités étaient le symbole de la fécondité de la terre ; on offrait les prémices dans les temples, et on les mangeait en l'honneur des dieux ; on en plaçait sur le tombeau des morts pour servir de nourriture aux mânes (3067). Par là on conçoit pourquoi il était défendu de manger les prémices *dans le deuil ;* de manger, de les employer à un usage immonde, et de *les donner au mort.* Soit que l'on entende par là les donner à Osiris ou au mort Adonis, soit les offrir pour nourrir les mânes, cela est égal. Tout Israélite qui tombait dans cette superstition était persuadé qu'un mort n'était pas anéanti, qu'il y avait des mânes, des ombres, des âmes subsistantes après la mort, qu'on pouvait les honorer, leur faire des présents ou les nourrir.

Un usage ordinaire chez les païens, à la mort de leurs proches ou de leurs amis, était de se couper ou de s'arracher les cheveux et la barbe, de les jeter dans le cercueil ou dans le bûcher du mort, comme un tribut que l'on payait aux mânes ou aux dieux infernaux ; de se déchirer le corps, et de répandre du sang pour apaiser les mânes (3068). Moïse défend aux Hébreux toutes ces pratiques insensées (3069) ; il n'ajoute point, pour justifier cette loi, que les morts sont anéantis, qu'il n'y a ni mânes, ni enfer, mais que les Hébreux sont consacrés au Seigneur : *Quia sanctus es tu Domino Deo tuo.* La fureur qu'avaient les Juifs idolâtres de faire des cérémonies sur les tombeaux, d'y dormir pour avoir des rêves, comme Isaïe le leur reproche, n'atteste que trop bien qu'ils pensaient sur les morts et sur l'autre vie comme toutes les autres nations. Nous ne devons plus être étonnés de la loi de Moïse, qui déclarait impur quiconque avait touché un mort.

§ XV.

Quatrième preuve : Moïse réuni à ses proches.— Cinquième preuve : Résurrection.

Quatrième preuve. Lorsque Dieu avertit Moïse de sa mort prochaine, il lui dit : « Monte sur la montagne de Nébo ; tu y seras réuni à tes proches, comme ton frère Aaron est mort sur la montagne de Hor, et a été réuni à son peuple (3070). » Il n'est point ici question d'être enterré avec ses parents ; aucun des proches de Moïse n'avait sa sépulture sur la montagne de Nébo : il est dit, dans le chapitre suivant, que la sépulture de Moïse n'a été connue de personne. *Etre réuni à son peuple*, ou à sa famille, signifie donc autre chose ; cette façon de parler n'a jamais eu lieu chez un peuple persuadé de la mortalité de l'âme.

Cinquième preuve. Les Juifs ont eu l'idée de résurrection ; selon leurs livres, les prophètes ont rendu la vie à des morts. Elie ressuscite, par ses prières, le fils de la veuve de Sarepta : « Seigneur, dit-il à Dieu, faites, je vous prie, que l'âme de cet enfant revienne dans son corps. Dieu exauça cette prière, ajoute l'historien, l'âme de cet enfant revint en lui, et il ressuscita (3071). » Elisée rend la vie de même au fils d'une Sunamite (3072). Quelque temps après la mort de ce prophète, un cadavre jeté par hasard dans son tombeau ressuscite pour avoir touché ses os (3073). Des matérialistes,

(3062) *Is.* VIII, 19 ; LXV, 4.
(3062*) *Bible expl.*, p. 329.
(3063) *Traité sur la tolérance*, ch. 13, note, p. 152.
(3064) *I Reg.* XXVIII, 9.
(3065) *IV Reg.* XXI, 8 ; XXIII, 24.
(3066) *Deut.* XXVI, 13.
(3067) *De legib. Hebr. Ritual*, l. II, c. 24.
(3068) SPENCER, *De leg. Hebr. ritual*, l. II, c. 12, sect. 2 et 3.
(3069) *Levit.* XIX, 29 ; *Deut.* XIV, 1.
(3070) *Deut.* XXXII, 39.
(3071) *III Reg.* XVII, 20.
(3072) *Ibid.* IV, 33.
(3073) *Ibid.* XIII, 21.

des hommes persuadés que l'homme meurt tout entier, n'ont jamais admis une résurrection.

On dira peut-être que dans les paroles d'Elie, *l'âme* ne signifie que le souffle, la respiration, la vie; ainsi le pensent les incrédules. Dans les livres saints, disent-ils, *âme* est toujours employé pour *vie* (3074). Il est si peu vrai que l'hébreu *Scphn* désigne seulement le souffle ou la vie, que Moïse s'en sert en parlant d'un cadavre : *être souillé par une âme*, c'est être impur pour avoir touché un corps mort (3075). Une pareille expression a-t-elle pu s'introduire chez un peuple persuadé que l'âme n'est rien autre chose que le souffle ?

Dans le psaume quinzième, David dit à Dieu : « Ma chair repose dans l'espérance que vous ne laisserez pas mon âme dans le *Schéol*, et que vous n'abandonnerez pas votre serviteur dans le tombeau. » Selon nos adversaires, *Scars* est la fosse ou le tombeau; David, au comble du malheur, espère que Dieu l'en tirera, et que sa délivrance sera semblable à la résurrection d'un mort. Admettons-le. Mais en quel sens Dieu peut-il laisser dans le tombeau la vie ou la respiration d'un homme? Il nous paraît que dans ce verset, comme dans beaucoup d'autres, *Scars* est *le séjour des morts*, et qu'il faut traduire : « Ma chair repose dans l'espérance que vous n'abandonnerez pas mon âme dans le séjour des morts, et que vous ne laisserez pas pourrir votre serviteur dans le tombeau. » Cette distinction entre le corps et l'âme, entre le séjour de l'un et la demeure de l'autre, prouve que David avait l'idée d'une résurrection opérée par la réunion de l'âme au corps.

Il est évident, par un grand nombre d'autres passages, que *Scars*, chez les Hébreux, est exactement synonyme à *l'Adès* des grecs, et qu'il est très-bien rendu par *infernus*, l'enfer.

§ XVI

Sixième preuve : Différentes récompenses. — Septième preuve : Elie enlevé au ciel.

Sixième preuve. Dans le cinquante-septième chapitre d'Isaïe, il est dit : « Les hommes justes et miséricordieux meurent sans que personne y fasse attention; ils sont enlevés pour être mis à couvert du mal ; ils entreront dans la paix, ils se reposeront dans le lieu de leur sommeil, parce qu'ils auront marché droit. » Si les justes périssent entièrement à la mort, en quel sens jouissent-ils de la paix? L'anéantissement est-il la récompense de leurs vertus? Ce langage serait absurde, dans la supposition de la mortalité de l'âme.

Chapitre LVIII, ce même prophète met une différence sensible entre la récompense destinée aux vertus morales, et le prix réservé au culte cérémoniel : « Voici, dit le Seigneur, le jeûne qui peut me plaire; brisez les liens injustes, mettez en liberté les esclaves et les débiteurs, nourrissez le pauvre, consolez les affligés, donnez un asile et des vêtements à ceux qui n'en ont point. Alors vos bonnes œuvres brilleront comme l'aurore, vous serez guéris de vos maux, votre justice marchera devant vous, et la gloire du Seigneur vous environnera... Vous verrez naître la lumière dans les ténèbres, et les ombres seront pour vous le plus beau jour. » Il paraît que le prophète entend ici les ténèbres du tombeau et les ombres de la mort, puisqu'il ajoute : *Le Seigneur conservera* ou engraissera *vos os*.

Parlant ensuite des lois cérémonielles : « Si vous gardez, dit-il, le sabbat du Seigneur, si vous faites sa volonté, et non la vôtre, je vous établirai sur la terre, et je vous donnerai l'héritage de Jacob votre père ; c'est moi qui l'ai promis. » *La gloire du Seigneur*, réservée à ceux qui pratiquent la justice et la charité, n'est point la même chose que *l'héritage de Jacob* sur la terre, promis aux observateurs du sabbat et des lois cérémonielles.

Dans le chapitre XIV, ỳ. 9, le prophète suppose que les morts parlent au roi de Babylone, et lui reprochent son orgueil lorsqu'il va les rejoindre : comment ose-t-on affirmer que les Juifs n'ont aucune notion des enfers, ou du séjour des âmes après la mort? Le savant Michaëlis, dans ses notes sur Lowth (3076), a prouvé, par le livre de *Job*, et par d'autres passages, que les anciens Hébreux ont eu, comme les autres peuples, la croyance d'un lieu dans lequel sont rassemblées les âmes après la mort.

Septième preuve. De même qu'il est dit dans le livre de la *Genèse*, que Hénoc marcha avec Dieu, et qu'il disparut parce que Dieu l'enleva, il est rapporté dans le quatrième livre des *Rois*, qu'Elie monta au ciel dans un tourbillon sur un char de feu, à la vue de son disciple Elisée (3077). Les Juifs ont toujours été persuadés qu'Elie et Hénoc n'étaient pas morts, qu'ils doivent revenir un jour sur la terre : ont-ils pu croire que es deux hommes seuls étaient destinés à jouir de l'immortalité?

§ XVII.

Passage de l'Ecclésiaste.

Huitième preuve. Il est absolument faux que l'*Ecclésiaste* ait parlé de la destinée de l'homme en épicurien ou en pyrrhonien, comme il plaît aux incrédules de l'assurer (3078). Après avoir fait l'énumération des biens et des plaisirs de ce monde, il conclut que *tout est vanité pure et affliction d'esprit*. Ce n'est point la morale des épicuriens anciens et modernes.

Parce qu'un écrivain raisonne avec lui-

(3074) *Quest. sur l'Encyclop.*, art. *Vie*.
(3075) *Levit.* XIX, 28 ; *Nomb.* VI, 6 et 11.
(3076) *De Sacra Poesi Hebræor*, p. 129. 200, 263, 693.

(3077) *IV Reg.* II, 11.
(3078) *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Salomon; Esprit du jud.*, c. 10, p. 134, etc.

même, et se propose des doutes, il n'est pas pour cela pyrrhonien, surtout lorsqu'il en donne la solution, c'est ce que fait l'*Ecclésiaste*. Il rapporte les différentes idées qui lui sont venues, ses doutes et ses incertitudes sur le cours bizarre des événements, sur la conduite inconcevable de la Providence, sur le sort des bons et des méchants ; il conclut que *Dieu jugera le juste et l'impie, et qu'alors tout rentrera dans l'ordre*. Si ses réflexions semblent souvent se contredire, si quelquefois il paraît préférer le vice à la vertu, et la folie à la sagesse, il enseigne bientôt après qu'*il vaut mieux entrer dans une maison où règne le deuil, que dans la salle d'un festin; dans la première, l'homme apprend à penser à la destinée qui l'attend; et quoique plein de santé, il envisage sa fin dernière* (3079). Plus loin, il semble conseiller à un jeune homme de se livrer à la joie et aux plaisirs de son âge; mais à l'instant même il l'avertit que Dieu entrera en jugement avec lui, et lui en demandera compte : il lui représente que la *jeunesse et la volupté sont une pure illusion*. Il l'exhorte, dans le chapitre suivant, à se souvenir de son Créateur dans sa jeunesse, avant qu'il soit courbé sous le poids des années. Parlant de la mort, il dit : *L'homme ira dans la maison de son éternité; la poussière rentrera dans la terre, d'où elle a été tirée, et l'esprit retournera à Dieu qui l'a donné*. Est-il ici question du souffle? La conclusion du livre est surtout remarquable. *Craignez Dieu, et gardez ses commandements; c'est la perfection de l'homme; Dieu jugera toutes nos actions, bonnes ou mauvaises* (3080). Encore une fois, ce n'est là le langage ni de Pyrrhon ni d'Epicure.

Nous ne citons en preuve que des livres écrits avant la captivité; l'*Ecclésiaste* est l'ouvrage de Salomon; nos quatre premières preuves sont tirées du *Pentateuque*. C'est donc une témérité révoltante de la part de nos adversaires, d'affirmer que les Hébreux n'ont eu aucune notion de l'immortalité de l'âme et de la vie future, avant la captivité; qu'ils ont puisé cette doctrine chez les Perses ou Chaldéens, qu'elle ne commence à paraître que dans le second livre d'*Esdras*, que Daniel est le premier qui en ait parlé. Selon le plus célèbre de nos philosophes, « il faut être étrangement absurde, ou d'une mauvaise foi bien intrépide: il faut se jouer indignement de la crédulité humaine, pour s'efforcer de tordre quelques passages du *Pentateuque*, et d'en corrompre le sens, au point d'y trouver l'immortalité de l'âme, et un enfer qui n'y furent jamais (3081). » Nous laissons au lecteur à décider de quel côté est la mauvaise foi la plus intrépide, et qui sont ceux qui se jouent de la crédulité humaine. Le déclamateur n'a pas cité un seul des passages du *Pentateuque* dont nous avons fait mention ; il ne parle que du mot *Schéol*, et d'un texte du *Deutéronome* qui ne prouve rien.

Un autre philosophe mieux instruit, convient qu'il serait comme impossible de trouver des peuples chez lesquels l'opinion commune ne donnât pas une espèce d'immortalité à nos âmes (3082); un troisième avoue que sur ce préjugé sont fondés tous les systèmes religieux et politiques (3083). Les Juifs avaient demeuré plus de deux cents ans en Egypte; ils ont habité pendant neuf cents ans au milieu des Chananéens; ils n'ont séjourné que pendant soixante-dix ans parmi les Chaldéens et les Perses; les Egyptiens et les Phéniciens connaissaient l'immortalité de l'âme, aussi bien que les derniers; il serait donc plus probable que les Juifs ont puisé cette doctrine en Egypte ou dans la Palestine, que dans la Chaldée. La vérité est qu'ils n'ont eu besoin de l'emprunter de personne; ils la tenaient de leurs pères depuis la création ; c'est la foi universelle du genre humain ; on l'a trouvée même chez les sauvages et chez les insulaires de la mer du Sud.

§ XVIII

Prétendu scandale de David ; silence de Jésus-Christ.

Les objections de nos adversaires ne sont pas redoutables. David, disent-ils, n'aurait pas été si scandalisé de la prospérité des méchants, s'il avait eu connaissance du sort que la Providence leur réservait dans l'avenir. Voyons si ce scandale est réel.

David, après avoir tracé le tableau de la félicité des impies, après avoir exposé les doutes qu'elle pouvait inspirer, dit : « Je voulais concevoir ce mystère, j'y ai eu de la peine, jusqu'à ce que j'aie pénétré dans le sanctuaire de la Providence, et que j'aie fait attention *à la fin dernière* des méchants (3084). » Le scandale de David était donc dissipé par la fin dernière que Dieu réservait aux méchants.

Cette doctrine, disent encore nos critiques, aurait prévenu les plaintes que Job affligé faisait contre la Providence. Aussi avons-nous vu qu'il avait recours à cette doctrine pour répondre aux reproches de ses amis. « Les leviers de ma bière, dit-il, porteront mon espérance ; elle reposera avec moi dans la poussière du tombeau (3085). » Job était donc persuadé que le sort des justes n'est jamais désespéré, qu'en cette vie ou en l'autre, Dieu leur fait justice.

Jésus, dit un de nos savants, ne fait aucun reproche aux saducéens qui niaient la résurrection (3086). Aucun reproche !....... « Vous êtes dans l'erreur, leur dit-il, et vous n'entendez pas les Ecritures. N'avez-vous pas lu ces paroles de Dieu même : *Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob?* Or, il

(3079) *Eccle.* III, 17; VII, 3.
(3080) *Eccle.* XXI, 9; XII, 1; VII, 13.
(3081) *Bible exp.*, p. 516.
(3082) *Lettre de Thrasib.*, p. 285.
(3083) *Syst. de la nat.*, tome I, ch. 13, p. 260, 275.
(3084) *Ps.* LXXII, 16 et 17.
(3085) *Job* XVI, 17; *Hebr.*
(3086) *Esprit du jud.*, c. 10, p. 144.

n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants (3087). »

Ce raisonnement ne prouve rien, réplique un autre; à le prendre à la lettre, il s'ensuivrait qu'Abraham, Isaac et Jacob ne sont point morts; il ne s'ensuit donc pas qu'ils doivent ressusciter. Le texte de Moïse signifie seulement : *Je suis le Dieu qu'ont adoré Abraham, Isaac et Jacob ;* comment cela peut-il prouver l'immortalité de l'âme (3088)?

Réponse. Il s'ensuit sans doute des paroles de Jésus-Christ, que les patriarches ne sont pas morts tout entiers, que leur âme vit encore; ils peuvent donc ressusciter quand Dieu le voudra. Voilà ce que les saducéens n'avouaient pas, ils niaient la résurrection future, parce qu'ils n'admettaient pas l'immortalité de l'âme; Jésus-Christ les attaque par le principe, et remonte à la source de l'erreur.

Est-il vrai que, dans le sens de nos adversaires, les paroles de Moïse ne prouvent rien? Abraham, Isaac et Jacob ont adoré et servi Dieu pendant toute leur vie; en ont-ils reçu la récompense? Dieu a-t-il accompli en ce monde la promesse qu'il avait faite à Abraham : *Je serai moi-même ta grande récompense?* Nous n'avons qu'à en rapporter la réflexion de Jacob : « Les jours de mon pèlerinage sont de cent trente ans, jours rapides et malheureux, qui n'égalent point ceux du pèlerinage de mes pères (3089). » Le culte constant qu'ils ont rendu à Dieu, et dont ils n'ont point reçu le prix en cette vie, est donc une preuve que Dieu leur en réservait un autre; Jésus-Christ a raison d'entendre ces paroles, comme s'il y avait : Je suis le Dieu dans le sein duquel reposent Abraham, Isaac et Jacob, en récompense du culte qu'ils m'ont rendu ; c'est ainsi que saint Paul explique ces mêmes paroles (3090). Telle était l'ancienne tradition juive, dont les saducéens s'écartaient très-mal à propos.

Ce que nos adversaires disent de Job, de David, des saducéens, confirment nos preuves, loin de les affaiblir.

§ XIX.

Pourquoi Moïse n'a pas parlé plus clairement de la vie future.

Après avoir solidement prouvé ce point qu'ils contestent, nous pourrions nous dispenser de répondre à toutes leurs questions ; un fait bien établi ne se détruit point par des demandes curieuses. Comme saint Augustin a satisfait sur cet article aux importunités des manichéens, il ne nous sera pas difficile de répondre après ce saint docteur (3091).

Première question. Si Moïse a connu l'immortalité de l'âme, et la vie à venir, pourquoi ne l'a-t-il pas enseignée d'une manière plus claire et plus expresse (3092)?

S'il en avait parlé plus clairement, nos adversaires en tireraient une objection contre l'antiquité de ses livres; ils diraient, qu'au siècle de Moïse, on n'avait pas encore assez médité sur la nature de l'âme, pour pouvoir faire une profession de foi aussi distincte de son immortalité.

Il n'était pas nécessaire que Moïse en parlât plus clairement. Il a principalement inculqué aux Hébreux les dogmes qui étaient méconnus par les peuples dont ils étaient environnés, et qu'ils auraient pu aisément oublier eux-mêmes, l'unité de Dieu, la création, la Providence universelle, l'autorité du souverain législateur : mais l'immortalité de l'âme n'était point dans le même cas; aucune nation ne l'a révoquée en doute; l'idolâtrie, loin d'affaiblir ce dogme, l'avait rendu plus populaire. Les Chananéens en abusaient, Moïse a défendu cet abus : quelle nécessité y avait-il de professer plus distinctement une vérité de laquelle personne n'était tenté de douter? Moïse n'a défendu nulle part de manger de la chair humaine, parce que les Hébreux ni leurs voisins n'étaient pas antropophages, quoique nos philosophes aient trouvé bon de les accuser de ce crime.

On sait l'abus énorme que les Indiens et d'autres peuples ont fait de l'immortalité de l'âme et de la résurrection future des corps; de là est née la coutume barbare d'engager les femmes à se tuer, pour accompagner leurs maris, et d'immoler des esclaves pour aller servir leurs maîtres dans l'autre monde. Savons-nous s'il n'y aurait pas eu du danger à parler souvent aux Hébreux d'une vérité de laquelle un peuple grossier pouvait tirer de si pernicieuses conséquences? Moïse ne voulait pas que les Hébreux eussent l'esprit occupé de terreurs paniques, de mânes, d'esprits, de revenants, de songes envoyés par les morts, et de toutes les folies dont les païens étaient tourmentés; voilà pourquoi il n'a parlé des morts que rarement et avec beaucoup de réserve.

Seconde question. Pourquoi donc les écrivains postérieurs à la captivité, ont-ils parlé plus clairement que Moïse de la vie à venir, sans en redouter aucun inconvénient?

Parce qu'alors il n'était plus à craindre que les Juifs en abusassent; ils étaient guéris pour jamais de la tentation d'imiter les Chananéens qui n'existaient plus; et ils ne sont retombés dès lors dans aucune des anciennes superstitions.

Le culte rendu aux morts a été de tout temps une des principales branches de l'idolâtrie; chez les Orientaux surtout, il a donné lieu à une infinité d'abus. Les fables imaginées sur les morts et sur les enfers, ont contribué beaucoup à faire révoquer en doute l'immortalité de l'âme par les philosophes : Moïse qui le prévoyait, a sagement

(3087) *Matth.* XXII, 29.
(3088) *Questions sur l'Encycl.*, art. *Equivoque*, p. 293.
(3089) *Gen.* XV, 1 ; XLVIII, 9.
(3090) *Ad Hebr.* XI, 16.
(3091) AUG., *contra Adim.*, c. 18; *contra Faust.*, l. IV, c. 1.
(3092) *Bible exp.*, p. 517.

retranché tout ce qui pouvait produire des erreurs. Content de laisser subsister un dogme dont aucun peuple ne s'est jamais départi, il l'a conservé tel que Dieu l'avait donné à nos premiers pères.

Un critique très-prévenu contre les Juifs, observe néanmoins que Moïse a gardé le silence sur la vie future, pour prévenir les funestes effets que ce dogme mal entendu a causés dans la Grèce, en Egypte et ailleurs; que les prophètes ont été moins réservés, et parlent assez clairement de la vie à venir : loin de blâmer Moïse, il applaudit à sa prudence (3093). Il est donc décidé que les incrédules ne s'accorderont sur aucune question de raisonnement ou d'histoire.

§ XX.

Pourquoi il n'en a pas fait la base de ses lois.

Troisième question. Si Moïse avait connaissance des peines et des récompenses futures, pourquoi n'en a-t-il pas fait la base de sa législation ; pourquoi s'est-il borné à proposer aux Juifs des peines et des récompenses temporelles?

Nous soutenons que Moïse n a pas dû recourir à la vie future, pour donner la sanction à ses lois; si nous parvenons à le démontrer, il y a lieu d'espérer que l'on ne nous poussera pas plus loin.

En premier lieu : il est fort singulier que l'on reproche à Moïse une conduite qui a été suivie par tous les anciens législateurs, sans exception; quelque persuadés qu'ils fussent de l'immortalité de l'âme, aucun d'eux n'en a fait usage, pour donner plus de force aux lois. Il n'en est pas fait mention expresse dans le Prologue des lois de Zaleucus, quoiqu'il y soit parlé de la Providence divine. Cicéron n'y a pas pensé dans son livre des Lois; Platon l'a oublié dans les siens. Les fragments qui nous restent des anciennes lois, ne menacent point les infracteurs des peines de l'autre vie. Zaleucus, Platon et Cicéron, parlaient néanmoins à des peuples persuadés de l'immortalité de l'âme. Les philosophes n'y ont point eu recours pour renforcer la morale, ni pour porter les hommes à la vertu. Confucius, quoique convaincu de la même vérité, puisqu'il recommande sans cesse le culte des ancêtres, n'en a point fait la base de ses leçons. Tous ces sages sont-ils répréhensibles ou non? Selon les matérialistes, ils ont très-bien fait; selon les déistes, ils ont péché essentiellement : qui accordera nos adversaires?

En second lieu, l'objet direct de la mission de Moïse n'était point d'enseigner les lois morales que Dieu a gravées dans le cœur de tous les hommes; elles étaient connues des Hébreux, par la raison et par la tradition de leurs pères; mais de leur donner des lois nationales, céremonielles. civiles et politiques. Or, la sanction de ces sortes de lois ne peut et ne doit point porter directement sur les peines et les récompenses de l'autre vie : donc Moïse n'a point dû donner cette base à ses lois.

Dieu lui-même avait enseigné les lois morales naturelles à Adam dès la création; il les avait renouvelées à Noé après le déluge; elles ne s'étaient point perdues dans la race des patriarches; en les voit très-clairement dans le livre de *Job*, aussi bien que dans la *Genèse*. Mais il était à craindre qu'au milieu des nations perverses, dont les Hébreux allaient être environnés, ces lois ne fussent bientôt altérées et méconnues. Il était donc de la sagesse divine de les rendre plus inviolables en les faisant mettre par écrit, en les insérant dans le *Décalogue* et dans le code national des Hébreux; c'est ce qu'à fait Moïse. Par cette précaution, les lois morales naturelles sont devenues partie des lois civiles et nationales des Juifs. Sous cet aspect, elles ont dû recevoir la même sanction que les autres lois; sans déroger toutefois à la sanction primitive qu'elles ont reçue de Dieu depuis le commencement du monde; sanction qui ne se rapporte point à cette vie mais à l'autre.

§ XXI.

Il ne le devait pas.

J'ai dit que la sanction des lois civiles et nationales ne doit point porter directement sur notre sort dans l'autre vie, parce que cela est impossible, mais sur notre destinée dans celle-ci; on le le verra dans un moment.

Comment savons-nous que Dieu n'a point donné pour sanction aux lois morales naturelles les peines et les récompenses de cette vie? Parce que, dans aucun temps, ni chez aucun peuple, la vertu n'a été constamment heureuse sur la terre, ni le vice infailliblement puni. Chez les Juifs, au contraire, et en vertu de la loi de Moïse, Dieu s'obligeait, par une providence particulière et extraordinaire, de rendre la nation heureuse et florissante, tant qu'elle observerait les lois, et menaçait de la punir lorsqu'elle s'en écarterait. Tel est le sens de la loi de l'*Exode*, dont nous avons parlé ailleurs.

Mais que l'on y fasse bien attention. Cette sanction générale, applicable à la nation en corps, ne pouvait avoir lieu à l'égard des particuliers. Dans le temps que la majeure partie de la nation était la plus soumise aux lois, et jouissait du bonheur temporel, il ne laissait pas d'y avoir dans son sein des particuliers vicieux, qui cachaient leurs crimes, et jouissaient tranquillement de la prospérité générale. Au contraire, lorsque le peuple en gros devenait prévaricateur et provoquait les fléaux du ciel, il y avait toujours un bon nombre d'Israélites craignant Dieu; exempts de la contagion générale, et qui se trouvaient néanmoins enveloppés dans des calamités dont Dieu enveloppait son peuple. Tobie en est un illustre exemple. Il est donc clair que si ces particuliers n'avaient eu rien à craindre ni à

(3093) *L'Antiq. dév. par ses usages*, t. II, p. 15, 83, 388.

espérer dans l'autre vie, les lois morales auraient été sans force à leur égard.

Qu'a donc fait la loi de Moïse? Elle a ajouté une nouvelle sanction aux lois morales, confondues dans les lois nationales des Hébreux, en assurant une prospérité temporelle à ce peuple lorsqu'il serait fidèle, en le menaçant des plus affreuses calamités, lorsqu'il secouerait le joug. Mais encore une fois, ces promesses et ces menaces regardaient la nation en corps; elles ne sont point applicables à chaque particulier; il est impossible de leur donner cette extension. C'est ce que Tertullien soutenait déjà contre Marcion (3094).

S'ensuit-il de là que les lois morales chez les Hébreux n'ont point eu d'autre sanction que les peines et les récompenses temporelles? Il s'ensuit tout le contraire; autrement elles n'en auraient eu aucune à l'égard des particuliers (3095). Un juif hypocrite aurait pu être méchant impunément, tant qu'il n'aurait violé aucune loi pénale. Un israélite vertueux serait demeuré sans récompense, lorsque la nation aurait été malheureuse. Pour peu que Moïse ait eu de bon sens, il lui a été impossible de ne le pas voir. Quand on suppose que les lois morales chez les Hébreux, n'avaient aucune relation à la vie future, c'est comme si l'on disait qu'un homicide chez nous n'a rien à redouter dans l'autre vie, puisque nos lois civiles ne le menacent que de la peine de mort.

Moïse n'est donc point répréhensible de n'avoir pas parlé plus expressément des peines et des récompenses de l'autre vie. Cela n'était pas nécessaire; les Hébreux n'en doutaient pas plus que les autres peuples. Cela n'était pas convenable; il établissait un code général qui devait décider du sort de la nation, et non de celui de chaque particulier. Cela eût été dangereux: un peuple aussi grossier que les Juifs, eût attribué aux lois cérémonielles autant d'importance qu'aux lois morales; il aurait cru mériter autant les récompenses de l'autre vie en pratiquant des ablutions, qu'en faisant un acte de charité ou de justice: voilà l'erreur à laquelle Moïse n'a pas voulu donner lieu, dans laquelle cependant les Juifs sont tombés.

§ XXII.

Deux excès dans lesquels sont tombés les critiques.

De ces réflexions, il s'ensuit, 1° que l'on a justement censuré cette proposition dans les thèses d'un théologien: « L'économie mosaïque n'était fondée que sur les peines et les récompenses temporelles. » C'est une erreur des manichéens, que saint Augustin a réfutée (3096). L'économie mosaïque renfermait les lois morales naturelles, aussi bien que les lois cérémonielles et civiles, témoin le *Décalogue*; or, l'auteur de la thèse reconnaît que la loi naturelle a reçu de Dieu, depuis le commencement du monde, la sanction des peines et des récompenses éternelles (3097). Il faudrait donc prouver que la nouvelle sanction mosaïque a détruit et annulé la première, c'est ce qu'on ne démontrera jamais.

Pour défendre sa thèse, l'auteur a été forcé de soutenir que la loi mosaïque n'est qu'une constitution civile et politique, et non une religion; que la religion de Moïse et des Juifs était la religion naturelle des patriarches. Vain subterfuge. Dans les lois de Moïse, il ne faut pas séparer celles de la morale naturelle d'avec les autres, puisque ce législateur les a étroitement unies; les unes et les autres composent l'*économie mosaïque* ou *la religion des Juifs*, aussi bien que leur droit civil et politique. Il est absurde de ne pas nommer *Religion* le culte et les pratiques par lesquels Dieu veut être honoré. Outre que la Vulgate a nommé *Religio* plusieurs rites établis par Moïse, le précepte imposé aux Juifs d'aimer Dieu comme leur bienfaiteur spécial, ordonnait certainement un acte de religion.

En quoi consiste donc l'imperfection de la loi mosaïque, en comparaison de la loi chrétienne, en quel sens peut-on dire avec saint Paul, que celle-ci a été *fondée sur de meilleures promesses?* Nous répondons qu'elle l'emporte sur la première, 1° parce qu'elle nous promet expressément et principalement les biens éternels, et que nous sommes assurés d'en jouir immédiatement après notre mort; espérance que ne pouvaient avoir les justes de l'ancienne loi. 2° Parce qu'elle nous en donne un gage assuré dans les mérites de son auteur, dans la résurrection et l'ascension de ce divin Sauveur. 3° Parce que les vertus intérieures qu'elle nous prescrit plus clairement que l'ancienne, nous disposent plus efficacement à la vie éternelle. 4° Parce que ses sacrements nous donnent des grâces intérieures pour remplir nos devoirs; effet que ne pouvaient produire les rites de l'ancienne loi.

Saint Paul, parlant des justes qui ont succédé à Moïse, aussi bien que de ceux qui l'ont précédé, dit qu'ils envisageaient la récompense; qu'ils ont été éprouvés par la foi, mais qu'ils n'ont point reçu l'effet des promesses (3098). Il y avait donc pour eux des promesses d'une récompense éternelle; mais ils ne pouvaient en jouir qu'après l'ascension du Sauveur.

Il s'ensuit, 2° que Warburthon et ses adversaires, ou ne se sont pas entendus, ou se sont également trompés. Si Warburthon a enseigné, comme on l'en accuse (3099), que le judaïsme n'était pas fondé sur la

(3094) *Adv. Marc.*, l. II, c. 15.

(3095) Saint Augustin prouve que l'Ancien Testament renferme la promesse du royaume des cieux, si l'on entend sous le nom d'*Ancien Testament* toutes les Écritures canoniques écrites avant la venue de Jésus Christ: *De gestis Pelagii*, c. 5, n. 15. *Contra Faustum*, l. XIX, c. 31.

(3096) L. IV, *contra Faustum*, c. 1.

(3097) *Apol. de Prades*, 2e partie, p. 174.

(3098) *Hebr.* XI, 16, 39, 40.

(3099) *Dict. phil.*, art. *Religion*; *Quest. sur l'Enc.*, art. *Ame*.

croyance d'une autre vie, il a été dans l'erreur, et il a suivi l opinion des sociniens. Si les adversaires ont soutenu contre lui, que la loi mosaïque proposait formellement aux Juifs les peines et les récompenses éternelles, ils ont eu tort, saint Paul enseigne le contraire. Autre chose est de dire qu'elle les supposait, autre chose d'affirmer qu'elle les proposait expressément. Elle les supposait, puisque Dieu avait donné cette sanction à la loi naturelle dès la création; et que Moïse n'y a point dérogé, ni rien dit qui pût en affaiblir l'idée.

Il y a donc ici différents écueils à éviter. 1° Il ne faut pas séparer la loi de Moïse de la loi naturelle; ce législateur a proposé clairement tous les préceptes de la morale naturelle dans le *Décalogue* et ailleurs; les Juifs en étaient donc mieux instruits qu'aucun autre peuple; ils étaient plus fortement engagés à les remplir, par les peines et les récompenses temporelles proposées au corps de la nation, et il n'est pas vrai que les autres devoirs qui leur étaient imposés fussent capables de les détourner des devoirs naturels : c'est comme si l'on soutenait que nous en sommes détournés nous-mêmes par nos lois civiles. 2° Il est faux que les peines et les récompenses temporelles aient été propres à étouffer dans les Juifs l'idée de celles de la vie à venir : ce défaut n'a eu lieu qu'à l'égard de quelques particuliers vicieux et charnels; il ne prouve pas plus que l'épicuréisme de quelques chrétiens pervers : les saints personnages de l'ancienne loi n'y ont jamais été sujets; saint Paul, au contraire nous fait admirer l'héroïsme de leur foi. 3° La loi mosaïque était très-imparfaite en comparaison de l'Evangile; mais au siècle de Moïse, le genre humain n'était pas encore susceptible des idées spirituelles et des espérances sublimes que Dieu a daigné nous donner par son Fils. Pour sentir le prix de la loi juive, il faut la comparer avec toutes les autres législations anciennes; les vérités qu'elle enseigne, avec les erreurs dans lesquelles étaient plongés les autres peuples; la police qu'elle établit, avec la barbarie qui régnait partout ailleurs. Il y a de l'ingratitude de la part des philosophes éclairés par l'Evangile, quoiqu'ils ne veulent pas l'avouer, à faire sonner bien haut l'imperfection de la loi des Juifs; que l'on parcoure tous les siècles et toutes les nations; que l'on nous montre ailleurs un édifice construit avec autant de prévoyance et de sagesse. Les lois de Moïse étaient-elles les plus convenables au génie de la nation et à ses besoins, eu égard au temps, aux circonstances, au climat, au degré de civilisation qui subsistait alors chez tous les peuples? Voilà la question, de laquelle il ne faut pas sortir.

Entre l'erreur des pélagiens, qui soutenaient que la loi de Moïse conduisait à la vie éternelle, *tout comme l'Evangile*, et celle des sociniens qui prétendent que ce n'était qu'une constitution civile et politique, il y a un milieu.

§ XXIII.

Nécessité pour les Juifs de consulter leur tradition nationale

L'immortalité de l'âme, les peines et les récompenses de l'autre vie n'étaient pas enseignées dans les livres de Moïse aussi clairement, aussi formellement que l'unité de Dieu, la création, la providence divine; nous en convenons, et nous tirons de là une conséquence importante : c'est que, sous la loi mosaïque, aussi bien que sous la loi de nature, Dieu voulait conserver la foi des dogmes, non-seulement par l'écriture, mais par la tradition. Si l'écriture avait été le seul moyen de perpétuer parmi les Juifs la doctrine révélée, Dieu leur aurait donné par Moïse un symbole plus ample et plus complet, il aurait fait écrire exactement tous les articles de la croyance des patriarches. Mais Dieu n'a point changé de plan depuis le commencement du monde; il n'en changera jamais, parce que celui qu'il a suivi est le plus convenable à la nature de l'homme et au bien de la société. Pour donner au genre humain une religion, il n'a pas attendu que l'écriture fût inventée; c'est un moyen de conserver la tradition, mais ce n'est pas le seul, et il ne peut y suppléer parfaitement.

C'est principalement par les rites extérieurs, que Dieu, dans tous les temps a instruit les hommes : ces rites ne signifieraient rien, si les leçons de vive voix n'en exposaient le sens. Voilà pourquoi Dieu avait ordonné aux Hébreux d'apprendre soigneusement à leurs enfants l'objet et le dessein des fêtes et des cérémonies qu'il instituait, de la Pâque, de l'oblation des premiers nés, de l'offrande des prémices, etc. (3100). Tout cela était écrit, mais il ne fallait pas attendre qu'un israélite sût lire, pour lui apprendre sa religion. Puisque la croyance doit être une des premières leçons de l'éducation, il est ridicule de prétendre que la doctrine écrite est la seule règle de ce qu'on doit croire. Il s'ensuivrait que pendant plus de deux mille ans, Dieu n'avait pas assez pourvu à la foi du genre humain, et que depuis l'invention de l'écriture, les instructions de vive voix sont devenues inutiles.

L'unité de Dieu était attestée par le culte uniquement adressé à lui, et par la condamnation formelle de tout hommage offert à un autre ; sa Providence par les sacrifices d'action de grâces et de propitiation ; le péché de l'homme, par les victimes d'expiation, et par des purifications continuelles ; l'immortalité de l'âme par les pompes funèbres, et par le respect pour les tombeaux ; langage énergique, dont Moïse avait banni toute superstition. S'il avait cru que ses livres fussent suffisants pour conserver parmi les Hébreux le souvenir des bien-

(3100) *Exod.* XIII, 8 et 15 ; *Deut.* XXVI, 3, etc.

faits du Seigneur, et les sentiments de religion, pourquoi instituer tant de fêtes, d'usages, de cérémonies commémoratives? Il avait tout écrit, mais il voulait des leçons publiques, populaires, énergiques, qui servissent d'interprètes et de supplément à ses livres.

Lorsqu'à la veille de sa mort, il invite les Hébreux à se rappeler continuellement la mémoire des faits sur lesquels leur religion était fondée, il ne leur dit point: *Lisez mes livres*, mais *interrogez vos pères, et ils vous diront la vérité*; *consultez vos ancêtres, et ils vous apprendront ce que le Seigneur a fait pour vous dans tous les temps* (3101). C'est ainsi qu'il fait son testament; tel est l'héritage qu'il leur laisse Si c'était-là le moyen de conserver la croyance des faits, y en avait-il un autre pour maintenir la foi des dogmes? Des témoins auxquels on doit s'en rapporter, lorsqu'ils disent ce qu'ils ont vu, ne sont-ils plus croyables lorsqu'ils attestent ce qu'ils ont entendu, et la doctrine qu'on leur a enseignée dès l'enfance? Lorsque les Israélites sont devenus infidèles et idolâtres, ce n'a pas été faute de conserver leurs livres, mais faute de pratiquer exactement leurs rites; la foi n'a jamais survécu à cette négligence.

« Dieu, dit le Psalmiste, a établi son alliance dans Jacob, et sa loi dans Israël: combien de fois n'a-t-il pas recommandé à nos pères d'en instruire leurs enfants, d'en perpétuer le souvenir d'une génération à l'autre, afin que les derniers n'imitent point l'infidélité de leurs aïeux (3102)? »

Malgré l'attention que Moïse avait eue de tout écrire, malgré les détails infinis dans lesquels il était entré, il comprenait encore qu'il s'élèverait des doutes sur l'application de ses lois, sur la manière de pratiquer les cérémonies, sur le sens de ses livres; alors il renvoie aux prêtres, pour terminer la contestation (3103). « Vous vous transporterez, dit-il, dans le lieu que le Seigneur aura choisi pour y faire exercer son culte; vous interrogerez les prêtres de la race de Lévi, et le juge qui sera établi pour lors, et ils donneront une décision. Vous ferez tout ce que vous diront ceux qui président au culte du Seigneur; lorsqu'ils vous enseigneront sa loi, vous ne vous écarterez en rien de leurs conseils. Un orgueilleux qui refusera d'obéir à l'ordre du prêtre et au décret du juge, sera mis à mort; vous ôterez ce scandale du milieu de vous. » Il est donc question de savoir si l'enseignement des prêtres n'avait pour objet que le sens des lois, la pratique des rites, et non l'explication des dogmes. Puisque les rites sont nécessairement relatifs aux dogmes, et leur servent souvent d'interprètes, il est impossible d'avoir l'autorité de régler des rites, sans avoir celle de prononcer sur la doctrine.

(3101) *Deut.* XXXII, 7.
(3102) *Ps.* LXXVII, 5.
(3103) *Deut.* XVII, 8 et s.

§ XXIV.

Nouvelles preuves de cette vérité.

Tout israélite était obligé de se soumettre à cette décision, sous peine de mort, et il n'avait aucun droit d'en appeler au texte de Moïse et de la loi. Si les juges eux-mêmes et les prêtres devenaient prévaricateurs, Dieu suppléait à leur défaut, par des prophètes qu'il avait promis d'envoyer à son peuple (3104).

Lorsque les tribus placées à l'orient du Jourdain, retournèrent chez elles après la conquête de la Palestine, elles craignirent que ce fleuve ne mît une barrière entre elles et leurs frères, et ne les fît bientôt regarder comme étrangères. Leurs droits, leur sort, leur état étaient clairement fixés par les lois de Moïse; n'importe: les chefs bâtirent un autel sur les bords du Jourdain, pour servir de témoin de la société civile et religieuse qu'ils prétendaient entretenir avec le peuple de Dieu. Les autres tribus, d'abord alarmées se calmèrent lorsqu'elles surent le dessein de ce monument. Nous l'avons dressé, disent ceux de Ruben et de Gad, pour attester aux générations futures, que nous avons les mêmes droits et le même culte que vous, et que le Seigneur est notre Dieu aussi bien que le vôtre (3105). Ces hommes sensés comprirent qu'un monument exposé à tous les yeux serait un témoin encore plus éloquent que les livres de Moïse.

Depuis que l'écriture est devenue un art commun, et le principal dépôt de nos connaissances, l'amour-propre a persuadé à plusieurs savants que toute autre voie d'instruction était caduque, que la vérité ne se trouvait plus que dans les livres, que tout ce qui n'est pas écrit ne mérite aucune foi: comme si l'écriture était autre chose que le témoignage d'un écrivain. Faux préjugé qui anéantirait bientôt les livres mêmes, s'il était adopté dans la société et dans les tribunaux, et qui est encore plus pernicieux dans la religion. C'est à la tradition orale, au témoignage des hommes, au langage muet des monuments, encore plus qu'à l'écriture, que sont attachés nos droits, nos intérêts les plus chers, nos devoirs et nos règles de conduite. Dieu n'a pas institué dans la religion une différente manière de nous instruire et de nous conduire à la certitude. Y eût-il cent fois plus de livres, le laps des siècles, le changement des langues, la bizarrerie et l'opiniâtreté des hommes ôteraient à l'écriture toute sa force et son autorité, si la tradition vivante ne marchait à ses côtés pour lui servir de garant et d'interprète L'écriture explique les usages, et les usages fixent le sens de l'écriture; de ce concert, résulte une certitude entière. Si on les sépare, on affaiblit l'un et l'autre, on se retranche toute certitude et toute vérité. Nous aurons occasion de traiter ailleurs cette ques-

(3104) *Deut.* XVIII, 15.
(3105) *Jos.* XXII.

tion avec plus de soin, et d'ajouter de nouvelles réflexions.

ARTICLE SECOND.

Des lois cérémonielles établies par Moïse, ou du culte extérieur qu'il a prescrit.

§ I.

Nécessité du culte extérieur en général.

Nous avons prouvé ailleurs que le culte extérieur est indispensable, que sans lui aucune religion ne peut subsister, qu'il a servi, plus que tout autre secours, à tirer les peuples de leur état de stupidité; c'est la première base sur laquelle ont été fondées toutes les institutions sociales (3106). Ce principe confirmé par l'expérience de tous les siècles, était encore plus sensible dans les premiers âges du monde. Lorsque le langage, encore très-imparfait, suffisait à peine pour exprimer les choses de premier besoin, les hommes étaient moins discoureurs qu'ils ne sont aujourd'hui; on parlait peu, on agissait beaucoup; il fallait nécessairement suppléer à l'indigence du langage, par des gestes et par des rites significatifs. La religion surtout, destinée à instruire, à policer, à rendre sociables les habitants de la terre, parlait moins à leurs oreilles qu'à leurs yeux; au lieu de discours elle employait les cérémonies. Tous les peuples les ont multipliées; c'était un langage de première nécessité, et à portée des hommes les plus grossiers. Les Egyptiens, qui passent pour une des premières nations policées, ont été féconds à imaginer des signes éloquents; chez eux tout était mystère, hiéroglyphe, emblème, allégorie; c'est dans ce langage singulier qu'ils ont exprimé toutes leurs connaissances et leurs découvertes. Les peuples voisins et les Orientaux en général n'ont pas eu moins de goût que les Egyptiens pour cette méthode, qui, aux yeux de certains critiques, paraît plus propre à tromper qu'à instruire.

Quelques modernes, qui jugeaient du génie des anciens par celui de notre siècle, ont cru que cette affectation était un artifice des prêtres égyptiens; que, pour se donner plus de considération, ils s'étaient appliqués exprès à couvrir de ténèbres les dogmes religieux et les sources des connaissances humaines; qu'ils avaient cherché à éblouir le peuple, pour dominer plus despotiquement sur ses opinions. Ces critiques n'ont pas vu que cet artifice prétendu était plutôt l'ouvrage de la nécessité que celui de la réflexion, puisque tous les peuples anciens y ont eu recours. Il n'y a pas plus de fourberie dans ce procédé, que dans celui d'un muet ou d'un bègue, qui tâche de suppléer au défaut de sa langue par les gestes et les contorsions. Ces mêmes censeurs exagèrent l'imperfection de la langue des Hébreux qu'ils n'entendent point, et ils font un crime a Moïse d'y avoir suppléé par des leçons sensibles et palpables : fallait-il donc qu'il rendît sa nation muette ou stupide?

Les Hébreux, qui avaient demeuré deux cents ans en Egypte, étaient accoutumés à l'appareil extérieur que les Egyptiens donnaient à toutes leurs institutions religieuses, civiles et politiques; ils n'avaient pris que trop de goût pour les usages de leurs anciens maîtres, ils n'étaient pas moins portés à embrasser ceux des nations dont ils allaient être environnés. Moïse et les prophètes le leur ont reproché cent fois. Plusieurs avaient été idolâtres en Egypte, ils le furent dans le désert; aucune superstition de leurs voisins qu'ils n'aient eu la fureur d'imiter. Quelle religion fallait-il donner à un peuple aussi esclave des sens, et né avec un penchant aussi violent à la superstition?

« Une religion chargée de beaucoup de pratiques, attache plus à elle qu'une autre qui l'est moins, on tient beaucoup aux choses dont on est continuellement occupé : témoin l'obstination tenace des Juifs. » C'est la réflexion de Montesquieu (3107). Il était nécessaire sans doute d'attacher fortement les Juifs à leur religion ; il fallait donc leur prescrire beaucoup de rites extérieurs.

§ II.

Pratiques communes à toutes les nations.

Parmi les pratiques dont les fausses religions abusaient, il y en avait plusieurs d'innocentes, qui avaient été employées par les patriarches au culte du vrai Dieu, et dont les peuples aveugles avaient seulement perverti l'objet. Les fêtes, les assemblées publiques, les oblations, les sacrifices, les repas communs, les purifications, les onctions faites avec des huiles odoriférantes, les libations de liqueurs, le jeûne ou l'abstinence de certains aliments, les symboles de la présence divine fixés à certains lieux, étaient des usages aussi anciens que le monde, et universellement connus. Fallait-il ôter aux Juifs toutes ces leçons sensibles et analogues à leur génie, parce que l'on pouvait en abuser, et que la plupart des peuples en altéraient le sens? Il fallait donc aussi leur interdire l'usage de la parole, parce que les fourbes s'en sont servis de tout temps pour tromper leurs semblables, pour les plonger dans l'erreur, pour leur suggérer des crimes.

Retrancher tout ce qui peut être un sujet de scandale, est la réforme toujours goûtée par les ignorants ; il ne faut ni pénétration ni sagacité pour l'employer. Un sage législateur agit avec plus de prudence; il conserve ce qu'il y a d'utile; il n'écarte que les abus. Sans choquer de front les penchants de l'humanité, il tâche de les tourner au bien, et de remplacer les erreurs épidémiques par des leçons sensées et salutaires.

Lorsque nous entendons les philosophes

(3106) Ci-dessus, première partie, chapitre 8, article I.

(3107) *Esprit des lois*, l. XXV, c. 2.

déclamer avec amertume contre la grossièreté des anciens cultes, nous voudrions savoir quel eût été le leur, s'ils fussent nés chez les Egyptiens, chez les Chaldéens, chez les Grecs, ou parmi les Chinois. Placés au siècle de Moïse, environnés d'erreurs et de ténèbres, de mœurs absurdes et barbares, de superstitions et d'atrocités, ils auraient sans doute percé au travers de cette nuit profonde ; leur génie transcendant eût enfanté un chef-d'œuvre de politique et de législation. Ils auraient fait des Hébreux le peuple le plus spirituel et le plus doux de l'univers. Des hommes si peu crédules aux miracles, doivent nous dispenser de croire celui-là sur leur parole.

Moïse, qui connaissait son peuple et ceux dont il était environné ; qui possédait l'histoire des premiers temps et les traditions de ses ancêtres ; qui agissait par des lumières surnaturelles, a donné aux Hébreux les lois et la religion qu'ils étaient en état de supporter et de suivre ; il s'est proportionné au génie de sa nation et aux circonstances dans lesquelles il se trouvait. Parmi les rites anciens et universels, il a retenu tous ceux qui étaient innocents ; il les a tournés vers leur véritable objet ; il a sévèrement défendu toutes les pratiques vicieuses et absurdes ; il a pris toutes les précautions possibles pour préserver les Juifs des erreurs et des abominations de leurs voisins : pouvait-il faire mieux ? Cette multitude de lois cérémonielles qu'il leur impose n'a rien de ridicule ni d'arbitraire ; toutes ont un rapport plus ou moins marqué aux idées et aux pratiques des anciens Orientaux : nous le verrons en détail. Regarderons-nous comme *superstitieux* des usages qui tendent à déraciner des superstitions généralement accréditées ? C'est le seul remède que l'on pût y apporter.

Dans cette question, qui pourrait nous mener fort loin, nous avons des écueils à éviter. Spencer, dans un savant ouvrage sur les lois cérémonielles des Hébreux, a soutenu, après le chevalier Marsham, que la plupart étaient imitées des Egyptiens ; il a été réfuté par Witsius et par le Père Alexandre (3108). Nous ne suivrons point cette contestation, et nous tâcherons de garder un juste milieu (3109).

Les incrédules, selon leur louable coutume, ont fait contre Moïse deux reproches contradictoires. Les uns ont dit qu'il avait tout emprunté des autres nations ; les autres le blâment d'avoir donné aux Hébreux des usages et des mœurs qui mettaient nécessairement de l'antipathie entre eux et les autres peuples. L'une de ces accusations n'est pas mieux fondée que l'autre, et leur opposition suffit pour justifier Moïse ; il n'a point affecté de copier les autres peuples ni de les contredire sans motif. Il a consacré au culte du vrai Dieu la plupart des rites pratiqués par tout l'univers, et qui sont plus anciens que l'idolâtrie ; il a proscrit les cérémonies absurdes, erronées, cruelles, superstitieuses ; il a donné aux Hébreux des sauvegardes pour les en préserver : c'est tout ce qu'on peut exiger du législateur le plus sage.

§ III.

L'idée que les livres saints nous donnent du culte judaïque.

Avant de le prouver en détail, il est bon de voir quelle idée générale les livres saints nous donnent de cette multitude de lois cérémonielles imposées aux Juifs, quelle valeur il avait plu à Dieu d'y attacher. Avant l'adoration du veau d'or, Dieu ne leur avait donné que les lois morales renfermées dans le *Décalogue*, et quelques lois civiles ; il ne leur avait point prescrit d'autres cérémonies que la Circoncision, le Sabbat, la Pâque, deux ou trois autres fêtes, l'oblation des prémices et quelques autres rits fort simples. La multitude des sacrifices différents, des purifications, des abstinences, des défenses minutieuses, ne leur fut imposée qu'après cette fatale idolâtrie, comme un joug analogue à leur grossièreté, comme un frein contre leur penchant incorrigible. Preuve assez claire que, s'ils eussent été plus dociles, Dieu aurait moins chargé leur rituel et leur eût laissé, à peu de chose près, le même cérémonial qui avait été en usage parmi leurs pères.

Ce n'est point ici une vaine conjecture ; Dieu s'en est formellement expliqué par Ezéchiel et par d'autres prophètes. « Malgré les crimes dont les enfants d'Israël s'étaient rendus coupables en Egypte, je les ai tirés de la servitude, dit le Seigneur, pour que mon nom ne fût pas déshonoré parmi les nations ; je les ai conduits dans le désert. Je leur ai imposé des préceptes et des lois qui donnent la vie à celui qui les observe. Je leur ai encore prescrit des fêtes, pour servir de signe entre eux et moi, et les faire souvenir que je suis le Seigneur qui sanctifie mes serviteurs... Mais ils n'ont pas voulu les garder ; ils m'ont irrité et outragé... Ils ont encore adoré des idoles. Alors je leur ai imposé *des préceptes qui ne sont pas bons*, et des lois qui ne peuvent donner la vie ; je les ai déclarés souillés eux-mêmes et indignes de m'offrir leurs dons et leurs prémices (3110). » Jérémie s'explique à peu près de même.

Il est clair que le prophète met une distinction sensible entre les premières lois morales, dont l'accomplissement aurait donné la vie, et les lois cérémonielles qui ne peu-

(3108) V. *Witsii Ægyptiaca.* Alex. Dissertat. 3, sur le quatrième âge du monde. *Mém. de l'Académ. des Inscript.* t. II, in-12, page 354, et tome IV, p. 133.

(3109) Dans la *Philosophie de l'histoire*, dans les *Questions sur l'Encyclopédie* et ailleurs, un philosophe affirme que les Juifs avaient emprunté des Egyptiens la circoncision, le bouc émissaire, la vache rousse et le serpent d'airain, il n'en donne aucune preuve.

(3110) *Ezech.* xx, 5 et suiv.; *Jérém.* vii, 22.

vent pas la donner par elles-mêmes, dont l'observation ne serait point un acte de vertu si elle n'était pas commandée positivement. Ces lois, souvent minutieuses, sont un effet de la condescendance du Seigneur pour la grossièreté du peuple qui avait besoin de ce joug pour être réprimé.

Un philosophe a été très-scandalisé de ces préceptes *qui ne sont pas bons ;* il a cru qu'Ezéchiel parlait de toute la loi en général, et qu'il était en contradiction avec Moïse; il ne l'a pas entendu ou il a feint de ne pas l'entendre. Un autre, c'est Tindal, soutient que Dieu ne donna des lois positives aux Juifs qu'après qu'ils y eurent consenti à Horeb, et non comme souverain maître de l'univers (3111). Mais le *Décalogue*, qui contient la loi morale, fut publié à Horeb, et Dieu avait déjà donné des lois aux Hébreux en Egypte.

Nous citerons d'autres passages lorsque nous traiterons la question de la durée de la loi cérémonielle.

Voilà pourquoi saint Paul nous représente les cérémonies de la loi ancienne comme un culte imparfait, incapable de purifier l'âme (3112), comme de simples éléments propres à instruire un peuple enfant, comme un joug destiné à punir les Juifs de leurs prévarications et à leur en épargner de nouvelles : *Lex propter transgressiones posita est* (3113). Il avait puisé cette doctrine dans les prophètes.

§ IV.

Ce qu'en ont pensé les Pères de l'Eglise.

Telle est l'idée qu'ont eue du culte cérémonial les Pères de l'Eglise, saint Justin, Origène, Tertullien, saint Chrysostome, Théodoret, saint Cyrille et saint Epiphane ; les deux plus savants rabbins qui aient paru chez les Juifs, Maimonide et Abrabanel, ont été forcés de rendre le même hommage à la vérité (3114). D'où il est aisé de conclure que ce culte n'était établi que pour un temps, qu'il devait absolument cesser à l'avénement du Messie, lorsque les hommes, devenus moins grossiers, seraient susceptibles d'un culte plus parfait : nous le prouverons en son lieu.

Dieu avait attaché pour récompense à ce culte extérieur, la félicité temporelle, et les païens ne se proposaient pas autre chose dans le culte qu'ils rendaient à leurs dieux ; ils ne les envisageaient que comme distributeurs des biens de ce monde : *Dii opum datores, Dii datores bonorum.* Nouveau trait de condescendance de la part de Dieu, de prendre un peuple charnel par le motif auquel il était le plus sensible. Sans cet appât, les Hébreux auraient couru en foule aux autels des dieux, qui passaient pour donner à leurs adorateurs la santé, l'abondance, la félicité temporelle. Les prophètes nous attestent que c'était là le plus puissant des ressorts qui poussaient les Juifs à l'idolâtrie (3115).

Mais était-il indigne de Dieu d'établir un tel culte, et de le fonder sur un pareil motif. Selon le cours ordinaire de la Providence, il n'y avait que trois partis à prendre avec les Hébreux; il fallait ou les plonger dans l'athéisme, si cependant cet excès de stupidité est possible, ou les abandonner aux erreurs et aux abominations de l'idolâtrie, et laisser ainsi anéantir la notion du vrai Dieu sur la terre, ou leur donner une religion qui les ramenât sans cesse au culte d'un seul Dieu par les pratiques et les motifs pour lesquels ce peuple avait le plus de penchant : voilà ce qu'a fait Moïse. Il nous paraît que tous les philosophes de l'univers rassemblés, n'auraient imaginé ni un plan plus sage, ni un expédient plus raisonnable. Telles sont les réflexions que saint Augustin opposait déjà aux vaines clameurs des manichéens (3116), et qu'un déiste anglais n'a pu s'empêcher d'approuver (3117).

Les incrédules répondent que Dieu devait plutôt changer l'esprit et le cœur de tous les Juifs. Pourquoi? Selon eux, cela eût été mieux ; donc Dieu devait le faire : nous avons observé plus d'une fois que ce raisonnement est absurde. Il aurait été mieux qu'il n'y eût jamais eu d'idolâtres ni d'insensés sur la terre, il vaudrait mieux que l'on n'y eût jamais vu aucun crime, ni aucune erreur, que Dieu eût créé des anges pour habiter ce monde, plutôt que des hommes. Il serait mieux....... Où arrêterons-nous? Il serait mieux que les incrédules fussent raisonnables, et finissent d'accuser la Providence ; ce mieux dépend d'eux ; mais il n'est guère possible de l'espérer.

§ V.

De la circoncision et du sabbat.

Nous avons parlé de l'origine de la circoncision dans l'histoire d'Abraham. Quand même elle aurait été pratiquée par les Egyptiens en certains temps, elle n'était pas moins le caractère distinctif du judaïsme. On ne prouvera jamais qu'elle ait été en usage chez aucun peuple lorsqu'elle fut commandée à Abraham, ni même du temps de Moïse. Dans les derniers siècles, les Grecs et les Romains ne l'ont reprochée qu'aux Juifs ; Tacite reconnaît qu'ils l'observaient pour se distinguer des autres hommes : *Circumcidere genitalia instituere, ut diversitate noscantur.*

C'était le sceau de la promesse que Dieu avait faite à Abraham de multiplier et de bénir sa race, une espèce de profession de foi qui consacrait tous ses descendants au

(3111) *Traité sur la tolér.*, c. 13, p. 135 ; TINDAL, c. 9, p. 100.
(3112) *Hebr.* VII, 18.
(3113) *Galat.* III, 19 ; IV, 3.
(3114) V. SPENCER, 3ᵉ partie, l. III, sec. dissert., c. 1.
(3115) *Jerem.* XLIV, 17 ; *Ose.* II, 5.
(3116) S. AUGUSTIN., *contra Faustum*, livre XXI, ch. 2.
(3117) MORGAN, t. I, p. 247, 248.

culte du vrai Dieu : *Vous circoncirez votre chair, pour marque de l'alliance qui est entre vous et moi* (3118). C'était la condamnation du culte obscène que les Egyptiens et d'autres peuples rendaient au Phallus; trois considérations qu'il ne faut pas séparer. Ce rite était substitué aux lustrations et aux purifications que les païens faisaient à leurs enfants nouveaux-nés pour les vouer à leurs dieux, et servait à en préserver les Juifs.

Le sabbat rappelait la mémoire de la création (3119). Par leur exactitude à célébrer ce jour, les Hébreux attestaient qu'ils adoraient un Dieu créateur. « Je leur ai donné les jours du repos, dit le Seigneur par Ezéchiel, pour servir de signe entre eux et moi, et pour leur apprendre que je suis le Seigneur qui les ai consacrés à mon culte (3120). Les Juifs abjuraient ainsi le dogme absurde de l'éternité du monde, qui en faisait prendre toutes les parties pour autant de dieux différents. Le sabbat était encore ordonné, pour faire souvenir les Juifs de leur délivrance miraculeuse de la servitude d'Egypte (3121); enfin pour procurer du repos aux esclaves, aux mercenaires, aux étrangers et aux animaux (3122). C'était donc une leçon de religion, de reconnaissance envers Dieu, d'humanité envers les hommes. Si les païens avaient mieux compris les raisons de cette institution, ils ne l'auraient pas tournée en ridicule ; il serait à souhaiter que nos philosophes, qui pouvaient être mieux instruits, eussent été aussi plus circonspects.

Nous ne devons pas être étonnés de la rigueur avec laquelle le sabbat était commandé, ni de la peine de mort attachée à la violation publique de cette loi (3123). Elle tenait au dogme fondamental de la religion juive, comme nous l'avons déjà remarqué ; la violer était une espèce d'apostasie : aussi est-elle presque toujours jointe à la défense de tout culte idolâtre; et lorsque les Juifs ont été infidèles à l'une, ils n'ont jamais manqué d'enfreindre l'autre (3124). L'importance du dogme de la création est sensible à quiconque sait raisonner.

C'est donc très-mal à propos que les païens, les manichéens et après eux les incrédules, ont censuré ces deux pratiques ; l'événement n'a que trop justifié Moïse d'avoir multiplié les précautions pour éloigner les Juifs de l'idolâtrie.

Par là on conçoit aisément la raison du respect qu'avaient les Juifs pour le nombre septénaire, que l'on a souvent taxé de superstition. Le septième jour de la semaine devait être consacré au repos; la septième semaine de l'année ecclésiastique était marquée par la fête de la Pentecôte ou de la publication de la loi. Le septième mois était plus remarquable qu'aucun autre par le nombre des fêtes, parce qu'alors les travaux de la campagne étaient finis. La septième année ou l'année sabbatique était destinée au repos de la terre, on ne la cultivait point. Enfin, après sept fois sept ans, ou la cinquantième année, les Juifs devaient célébrer le Jubilé ou la rémission générale. Il est clair que ce calcul se rapportait au même objet que la sanctification du septième jour; qu'il n'y avait dans tout cela aucune illusion superstitieuse, à moins que l'on ne soutienne que la manière de compter par dizaines, dont nous nous servons, est aussi une superstition.

§ VI.

Du tabernacle, du temple, des autels, des instruments du culte divin.

Dès que les peuples ont été réunis en corps de société, ils ont senti l'utilité des assemblées religieuses, la nécessité d'avoir un lieu destiné au culte public. Un instinct naturel les a portés à y réunir les symboles de la présence divine pour frapper les sens et l'imagination, pour inspirer le respect et la piété aux assistants. Point de nation, à moins qu'elle n'ait été sauvage et stupide, qui n'ait eu des temples fixes ou portatifs, des autels et des instruments destinés au culte de la Divinité.

Déjà un philosophe cherche querelle au genre humain sur ce point. « Les hommes, dit-il, ont banni la Divinité d'entre eux : ils l'ont reléguée dans un sanctuaire ; les murs d'un temple bornent sa vue ; elle n'existe point au delà. Insensés que vous êtes, détruisez ces enceintes qui rétrécissent vos idées, élargissez Dieu ; voyez-le partout où il est, ou dites qu'il n'est point. » Mais comme il est d'usage qu'un philosophe se réfute lui-même, il ajoute quelques lignes plus bas que « les jeunes gens veulent être pris par les sens, qu'il faut donc multiplier autour d'eux les signes indicatifs de la présence divine (3125). »

Voilà précisément pourquoi les peuples ont voulu avoir des temples, c'était pour y multiplier les signes indicatifs de la présence divine, qui n'est que trop oubliée partout ailleurs ; non-seulement les jeunes gens, mais tous les hommes veulent être pris par les sens. Il y a encore une autre raison. Le culte particulier est beaucoup plus exposé que le culte public à se corrompre par les caprices, les erreurs, les passions des divers individus ; c'est ainsi qu'il a été perverti chez toutes les nations. Il fallait donc ôter aux particuliers la liberté d'y rien changer, en les assujettissant à un rituel fixe et constant : en les obligeant à le pratiquer en public, sous les yeux de surveillants instruits, pour l'exemple et l'édification de leurs frères.

(3118) *Gen.* XVII, 12.
(3119) *Exod.* XX, 11.
(3120) *Ezech.* XX, 12.
(3121) *Deut.* V, 15.
(3122) *Exod.* XXIII, 12; *Deut.* V, 14.

(3123) *Bible exp.*, p. 175.
(3124) *Ezech.* XX, 16 et 24; XXII, 8 et 9; *I Machab.* I, 44.
(3125) *Pens. phil.*, n. 26.

Si les païens ont été assez stupides pour se persuader que la Divinité n'existait point au delà des murs d'un temple, les Hébreux ne donnaient point dans cette erreur; ils professaient hautement l'immensité de Dieu. « Peut-on croire, Seigneur, disait Salomon, que vous daigniez habiter sur la terre? Si toute l'étendue des cieux ne peut vous contenir, combien moins serez-vous renfermé dans le temple que je vous ai bâti (3126). »

Détruire les temples et les signes indicatifs de la présence divine serait le vrai moyen d'anéantir la religion et d'abrutir les hommes. M. Hume, après avoir médité sur l'impression que font sur nous les signes représentatifs, convient de leur utilité, surtout dans le culte divin (3127). « Cherchez, dit-il ailleurs, un peuple qui n'ait point de religion; si vous le trouvez, soyez sûr qu'il ne diffère pas beaucoup des bêtes brutes (3128). »—« Rien n'est plus consolant pour les hommes, dit Montesquieu, qu'un lieu où ils trouvent la Divinité plus présente, et où, tous ensemble, ils font parler leur faiblesse et leur misère... Les peuples qui n'ont point de temples ont peu d'attachement pour leur religion (3129). » La raison en est fort simple : c'est qu'alors ils n'ont point d'exercices publics de leur religion.

§ VII.

L'usage des temples est-il blâmable?

L'on nous objectera peut-être que l'usage des temples a été blâmé, non-seulement par les anciens philosophes, par Zénon, Héraclite, Lucien et Sénèque, mais par les apôtres et les docteurs du christianisme. Saint Paul représente aux Athéniens que Dieu n'habite point dans les temples bâtis par la main des hommes (3130). Origène, Arnobe, Lactance se moquent des païens qui mettaient leurs dieux à couvert pour les défendre des injures de l'air; ils décident que le seul sanctuaire digne de la Divinité est le cœur d'un homme de bien.

Réponse. Saint Paul et nos apologistes n'ont pas tort de blâmer les idées grossières que les païens avaient de la Divinité; ils croyaient non-seulement que leurs dieux avaient dans les temples une présence locale, mais qu'ils étaient renfermés dans les statues, en vertu de leur consécration. Nous avons prouvé ce fait ailleurs (3130*). Puisque saint Paul allait lui-même rendre ses hommages à Dieu dans le temple de Jérusalem, il n'a point voulu blâmer l'usage des temples en général. Quoique le cœur d'un homme de bien soit le sanctuaire le plus digne de la Divinité, il n'est pas moins nécessaire aux gens de bien de se rassembler pour lui rendre leurs hommages en commun et s'édifier les uns les autres. Jésus-Christ a promis de demeurer avec son Père dans le cœur de celui qui garde ses commandements; mais il a promis aussi de se trouver au milieu de deux ou trois personnes, lorsqu'elles sont assemblées en son nom (3131). Ces deux faveurs de la Divinité ne sont donc pas incompatibles? Dès les temps apostoliques, les fidèles se sont rassemblés pour célébrer les saints mystères dans un lieu consacré à cet usage, et qui a servi de modèle à la construction des anciennes basiliques (3132).

Quand même, sous le judaïsme, le peuple aurait été exposé à tomber dans la même erreur que les païens, Moïse ne serait pas encore blâmable d'avoir fait faire un tabernacle ou une tente pour assembler le peuple, d'y avoir placé les signes indicatifs de la présence divine, d'avoir défendu aux Juifs de faire leurs offrandes et d'immoler des victimes ailleurs que dans le lieu qu'il plairait à Dieu de choisir (3133). Malgré les leçons les plus claires, les erreurs du peuple sont inévitables. Il était essentiel d'ôter aux Juifs la liberté que se donnaient les païens d'arranger le culte de la Divinité selon leur caprice, d'imaginer que Dieu devait trouver bon tout ce qu'il leur plairait de faire de plus absurde pour l'honorer.

Une idée folle du paganisme était de penser que le culte rendu à Dieu sur les hauteurs lui était plus agréable, parce que l'on y était plus près du ciel. De là leur coutume de sacrifier sur les montagnes, et de dresser des autels fort élevés. Moïse défend ces superstitions. Dieu veut qu'on lui élève seulement un autel de terre ou de gazon, à la manière des anciens patriarches, et promet d'exaucer les vœux de son peuple partout où son nom sera invoqué (3134). Il permet cependant d'élever un autel de pierres brutes et non taillées; il ne veut pas que l'on y monte par des degrés : *Ne reveletur turpitudo tua.* Par là il condamne les indécences que les Egyptiens commettaient souvent dans leurs temples, et la manière obscène dont les femmes se présentaient devant le bœuf Apis.

C'était une coutume ordinaire de planter des arbres autour des autels et de sacrifier dans les bois; leur ombre, très-commode dans un climat fort chaud, servait souvent de voile à des désordres honteux. Dieu défend cet usage aux Hébreux; il ne veut pas que l'on plante des arbres autour de son autel : il faut que son culte soit pratiqué au grand jour, pour prévenir tout danger d'indécence.

Par ces différentes précautions, Moïse condamnait plusieurs erreurs des païens, savoir : que Dieu entendait mieux les prières sur les hauteurs; que certains dieux présidaient, les uns aux champs, les autres aux forêts, les autres aux montagnes; que

(3126) III *Reg.* VIII, 27; *Is.* LXVI, 1.
(3127) *Ve essai sur l'ent. hum.*
(3128) *Hist. nat. de la rel.*, n. 15.
(3129) *Esprit des lois*, l. XXV, c. 3.
(3130) *Act.* XVII, 23.

(3130*) Ire partie, c. 3, art. 5, § 15.
(3131) *Joan.* XIV, 23; *Matth.* XVIII, 20.
(3132) *Apoc.* I, 4, 6.
(3133) *Levit.* XVII, 4.
(3134) *Exod.* XX, 24.

les autels élevés dans les champs y procuraient la fertilité, etc. Nous retrouvons toutes ces vaines imaginations dans les anciens auteurs.

Quant aux autels portatifs, qui devaient servir dans le tabernacle, Moïse leur fit donner la même forme qu'on leur donnait partout ailleurs : il fit faire des cornes ou des ornements relevés aux quatre coins. Cela ne tirait à aucune conséquence : les autels des Grecs et des Romains sont ainsi représentés dans les anciens monuments.

Dieu voulut que tous les instruments qui devaient servir à son culte fussent revêtus d'or et artistement travaillés ; qu'ils fussent consacrés par une onction, pour inspirer plus de respect ; qu'il en fût de même des habits sacerdotaux.

§ VIII.

De la pompe extérieure dans le culte religieux.

Les philosophes ont souvent exercé leur talent satyrique contre la pompe et la magnificence du culte divin, contre les dépenses qu'il entraîne, contre les richesses accumulées dans les temples, etc. Ils ont souven répété le mot d'un poëte :

Dicite, pontifices, in templo quid facit aurum ?

Il semble, disent-ils, que la Divinité soit aussi sensible à l'éclat de l'or que les avares mortels. ce préjugé n'est propre qu'à donner au peuple de fausses idées, à augmenter le prix qu'il met aux richesses, à lui persuader que l'on peut acheter le ciel à prix d'argent. L'on ne finit point sur ce lieu commun. C'est un ancien reproche des manichéens (3135).

A ces belles maximes, il n'y a qu'un mot à répondre : Changez, Messieurs, si vous pouvez, la nature humaine ; trouvez dans l'univers une nation policée qui ait suivi vos idées. Je soutiens qu'elles sont absurdes. Il est nécessaire de donner aux hommes une haute idée de la majesté divine, et de rendre son culte respectable ; il est impossible d'y parvenir sans le secours d'une pompe extérieure. *Les hommes veulent être pris par le sens :* voilà le principe d'où il faut partir. Réussira-t-on à les captiver, si l'on ne met sous leurs yeux les objets auxquels ils attachent beaucoup de prix ? A moins qu'ils ne trouvent dans la religion la même magnificence qu'ils aperçoivent dans les cérémonies civiles, à moins qu'ils ne voient rendre à Dieu des hommages aussi pompeux que ceux que l'on rend aux puissances de la terre, quelle idée se formeront-ils de la grandeur du Maître qu'ils adorent (3136) ? Partout où l'on verra des temples négligés, dépouillés, tristes et peu fréquentés, l'on jugera ou que le peuple est excessivement pauvre, ou qu'il est très-peu religieux ; et l'on en jugera bien.

Selon l'auteur de *l'Esprit des lois*, lorsque le culte extérieur a une grande magnificence, cela nous flatte beaucoup et nous donne beaucoup d'attachement pour la religion ; les richesses des temples et du clergé nous affectent beaucoup. Ainsi, la misère même des peuples est un motif qui les attache à cette religion, qui a servi de prétexte à ceux qui ont causé leur misère (3137).

Cette réflexion maligne porte à faux. Il n'a pas été nécessaire que la religion servît de prétexte pour obtenir du peuple de grands dons pour la pompe du culte extérieur : le peuple s'y porte de lui-même, quand il le peut. Moins entêté que les philosophes, il sent que la religion a besoin d'extérieur, ou plutôt qu'il a besoin lui-même de l'extérieur de la religion, pour en exciter les sentiments dans son cœur. Il est faux que cette pompe cause la misère du peuple : lorsque l'on a pillé les églises et le clergé, le peuple n'est pas devenu plus riche ; ce n'est pas lui qui a profité de cette rapine. Cent millions de plus dans un royaume ne rendront pas le peuple plus heureux, tant qu'il sera écrasé par l'énorme disproportion des fortunes, par le faste des grands, par un luxe porté à son comble, etc.

Quand la magnificence du culte pourrait donner dans l'excès, il ne s'ensuivrait rien : quel est l'usage louable duquel on n'ait jamais abusé ? Mais un excès ne doit point être corrigé par l'excès contraire. Dans le fond, les incrédules n'en veulent ni aux abus, ni aux excès, mais au culte même ; dans l'impuissance de le détruire, ils voudraient au moins l'avilir. Vaine tentative : il durera autant que le genre humain. Egyptiens, Phéniciens, Hébreux, Chaldéens, Perses, Chinois, Indiens, Grecs, Romains, Américains, Nègres, Lapons, tous les peuples en ont la même idée ; le caprice de quelques philosophes ne prévaudra pas au sens commun. Les protestants eux-mêmes, revenus de leurs anciens préjugés, sentent les inconvénients de la nudité à laquelle ils ont réduit le culte divin (3138).

Un déiste anglais prétend que la dépense excessive du culte chez les Juifs, les en dégoûta souvent, et les porta au culte des dieux étrangers (3139) ; mais ils se réfute lui-même ; il observe que les Hébreux avaient contracté, en Egypte, le goût, les mœurs, le tour d'esprit des Egyptiens (3140) : or ce peuple mettait de la somptuosité dans le culte. Mais Moïse n'avait pas besoin de leur exemple, pour sentir que cela était nécessaire.

§ IX.

Les Juifs y étaient sensibles ; Arche d'alliance.

Pour construire le tabernacle, il ne mit personne à contribution, dès qu'il eut annoncé qu'il recevrait les offrandes volontaires, tous les Hébreux, hommes et femmes, apportèrent ce qu'ils avaient de plus pré-

(3135) Aug., *contre Adim.*, c. 10.
(3136) S. Thomas, l. iii, quest. 102, art. 4.
(3137) *Esprit des lois*, l. xxv, c. 2.
(3138) *Espion chinois*, t. V, lettre 43 ; *Gaz. littér.* de *Deux-Ponts*, 1775, n. 22.
(3139) Morgan, t. I, p. 29.
(3140) *Ibid.*, p. 374, 248.

cieux : il fallut faire publier par un crieur qu'il y avait suffisamment, que de nouveaux dons seraient superflus (3141). Dieu, par condescendance, daigna se prêter au goût de son peuple; sans cela, il eût été impossible de le détourner de l'idolâtrie; elle était séduisante par son appareil.

La plupart des nations renfermaient dans un coffret précieux les symboles de leur culte ; souvent c'était des puérilités ou des obscénités, telles que les figures du *Kteis* et du *Phallus*. Moïse, plus sensé fit faire une arche ou coffret revêtu de lames d'or : il y renferma les deux tables sur lesquelles était gravé le Décalogue. Ce coffre fut nommé *l'Arche d'Alliance*, parce qu'il contenait le monument de l'alliance que Dieu avait faite avec les Hébreux en leur donnant sa loi (3142).

Cette arche était surmontée de deux figures ou statues nommées *Chérubins*, qui la couvraient de leurs ailes. Il serait difficile de décider si c'étaient deux figures humaines, ou deux hyéroglyphes. Comme *chrva* peut signifier simplement une figure, une image, une sculpture; on présume sans aucune certitude, que c'étaient deux anges. Avec leurs ailes, ils formaient sur l'arche une espèce de trône qui était regardé comme le siége de la Majesté divine. Dieu, qui avait souvent répété aux Juifs que sa puissance et sa gloire remplissent le ciel et la terre, daignait néanmoins frapper leur imagination par un signe visible de sa présence, dans le lieu où il voulait recevoir leurs hommages.

Par-là, il est clair qu'en défendant de faire aucune figure d'hommes ni d'animaux *pour les adorer* (3143), Dieu n'avait pas prétendu exclure toute représentation, mais seulement toute image qui pourrait devenir un objet d'idolâtrie. Jamais les Juifs n'ont pensé, comme les païens, que les chérubins de l'Arche fussent des statues animées par la Divinité, en vertu de leur consécration. Pour plus grande sûreté, ces figures étaient cachées derrière le voile du sanctuaire; il n'était permis qu'au grand prêtre d'entrer dans ce lieu saint une seule fois l'année, au jour de l'expiation solennelle : il y allait de sa vie, s'il y fût entré autrement.

§ X.

Est-il vrai que les Juifs n'ont point adoré Dieu dans le désert.

Un philosophe moderne, qui s'est plu à chercher des difficultés où il n'y en a point, prétend que les Hébreux n'ont pas adoré le vrai Dieu pendant leur séjour dans le désert. Il s'efforce de le prouver par ce passage du prophète Amos : « Enfants d'Israël, m'avez-vous offert des dons et des sacrifices dans le désert pendant quarante ans? Vous avez porté les tentes de votre Moloch, et les images de votre Kiun, et les étoiles des dieux que vous vous êtes faits (3144). Les Septante, au lieu de *Kiun* ont mis *Rœphan*. Saint Etienne, dans les *Actes des apôtres* suit les Septante, et dit : « Vous avez porté la tente de Moloch et l'étoile de votre Dieu Rempham, figures que vous avez faites pour les adorer (3145). » Sur ces preuves le critique conclut que « dans le désert, pendant quarante années, les Juifs ne reconnurent que Moloch, Rempham et Kiun; qu'ils ne firent aucun sacrifice, ne présentèrent aucune offrande au seigneur Adonaï, qu'ils adorèrent depuis, quoique Moïse ne parle pas de cette idolâtrie (3146). »

Réponse. Lorsqu'un auteur veut étaler de l'érudition, il devrait savoir que l'interrogation *hà* du texte hébreu emporte souvent négation, et doit s'exprimer par *nonne*; il y en a plusieurs exemples (3147). *Mé*, dans les écrivains grecs, a quelquefois la même signification, et il peut l'avoir dans les Septante et dans les Actes. Il faut donc traduire; *Ne m'avez-vous pas offert des sacrifices dans le désert?* Et cependant *vous avez porté les tentes*, etc. Ce qui précède détermine évidemment le sens. Dieu dit aux Juifs qu'il connaît tous leurs crimes, qu'ainsi il n'acceptera point leurs sacrifices (3148). Pour le leur montrer par un exemple, il leur rappelle la conduite de leurs pères, qui, dans le désert, ont mêlé son culte avec celui des faux dieux, culte abominable pour lors, puisqu'il était souillé par le crime. Si l'on traduit comme notre philosophe, on fait déraisonner le prophète. Ce n'était donc pas la peine de nous donner cette fausse traduction comme *une grande difficulté*, et de la répéter dans deux ou trois brochures.

Mal à propos il fait trois dieux de Moloch, Rempham et Kiun. Selon les meilleurs interprètes, il n'est ici question que de Saturne, astre et divinité; il était appelé *Moloch* par les Ammonites, *Kiun* par les Chananéens, *Rœphan* par les Egyptiens.

Il est faux que Moïse ne parle point de cette idolâtrie des Hébreux dans le désert; il leur reproche d'avoir sacrifié aux démons, à des dieux nouveaux que leurs pères n'avaient point révérés (3149). On pourrait relever bien d'autres choses dans la fausse érudition du critique philosophe; elle ne peut en imposer qu'aux ignorants.

§ XI.

Des prêtres et des lévites.

Les mêmes motifs qui ont engagé toutes

(3141) *Exod.* xxxv, 5; xxxvi, 6.

(3142) Dans une des îles de la mer du Sud, les navigateurs ont trouvé une espèce d'Arche d'alliance semblable à celle des Juifs; les habitants l'appelaient *la Maison de Dieu.* (*Voyage autour du monde*, t. III, p. 6 et 7.)

(3143) *Exod.* xx, 4; *Levit.* xxvi, 1.

(3144) *Amos* v, 25.

(3145) *Act.* vii, 42.

(3146) *Phil. de l'hist.*, c. 5, p. 18; *Traité sur la tol.*, c. 12, p. 105; *Quest. sur l'Enc.*, art. *Histoire*, p. 43.

(3147) V. *Gen.* xxvii, 38; *Nomb.* xx, 10; *II Reg.* xxiii, 17; *Ezech.* xx, 30; *Jér.* xxxi, 20.

(3148) *Amos* v, 12, 21 et s.

(3149) *Deut.* xxxii, 16 et s.

les nations policées à consacrer certains lieux au culte divin, leur ont fait sentir la nécessité de destiner un nombre de ministres à en exercer les fonctions. Si ce culte était abandonné à l'ignorance et au caprice des particuliers, il y arriverait bientôt de l'altération ; l'on verrait promptement éclore les mêmes superstitions qui ont couvert si longtemps la face de la terre, et qui règnent encore chez la plupart des peuples. En parlant du culte extérieur dans la première partie de notre ouvrage, nous avons fait voir qu'il intéresse tout à la fois la croyance, la morale, le repos de la société : il ne paraîtra donc jamais indifférent à un homme sensé. Il ne peut se corrompre sans influer sur les mœurs : une expérience constante ne l'a que trop bien démontré.

Il est donc nécessaire que dans chaque société il y ait une classe d'hommes attachés par état à prévenir ce malheur, qui réunisse l'étude du dogme et de la morale à l'exercice des fonctions sacrées, qui veillent à la conservation de ce dépôt et en soient comptables au public. De même que chez toutes les nations où les arts, le commerce, les richesses ont enfanté nécessairement une multitude de lois, il a fallu en confier la garde à un corps de magistrature. Ainsi, chez un peuple nombreux, où les devoirs de religion sont fréquents et variés, il a fallu établir un clergé pour le service des autels.

Sous les patriarches, lorsque la plupart des familles étaient encore nomades, cette police n'était pas praticable ; c'était le chef ou l'aîné qui faisait les fonctions du culte divin, mais elles ne lui appartenaient pas exclusivement. Caïn, Abel, Isaac, Jacob ont offert des sacrifices du vivant de leurs pères. Le culte, ainsi livré à la discrétion des particuliers, ne pouvait être uniforme, ni se conserver dans sa pureté : c'est une des raisons qui ont contribué à l'altérer insensiblement chez tous les peuples.

Les Egyptiens, dont on vante la sagesse en fait de politique et de législation, avaient confié aux prêtres les devoirs les plus importants. « Ils étaient chargés des magistratures, de la conservation des lois, des archives, du dépôt de l'histoire, de l'éducation publique, de la composition du calendrier, des observations astronomiques, de l'arpentage des terres, du mesurage du Nil, de tout ce qui concernait la médecine, la salubrité de l'air, les embaumements ; de sorte qu'en y comprenant leurs femmes et leurs enfants, ils faisaient peut-être la septième ou la huitième partie de la nation (3150). »

§ XII.

Utilité de leurs fonctions.

Chez les Hébreux, les prêtres étaient à peu près chargés des mêmes fonctions que chez les Egyptiens. Ils étaient dépositaires des lois, des archives, de l'histoire de la nation. Moïse les leur avait confiées ; ils devaient régler l'ordre des fêtes, par conséquent le calendrier ; ils gardaient les titres du partage des divers cantons de la terre promise, et les généalogies sur lesquelles ce partage était fondé : tout cela était renfermé dans les livres de Moïse. En cas de doute sur le sens des lois, ils devaient en décider, veiller aux purifications, aux abstinences, vérifier l'état des lépreux et les lieux infectés de contagion, autant de soins relatifs à la santé du peuple et à la salubrité de l'air. Il n'est donc pas étonnant que Moïse les eût distribués dans les différentes tribus : ils étaient nécessaires partout. Selon l'histoire, ils se sont opposés plus d'une fois aux entreprises injustes et téméraires des rois ; ceux-ci devinrent despotiques lorsqu'ils se furent arrogé le droit de disposer du sacerdoce, et de dépouiller les prêtres de leur autorité.

Nous avons donc peine à concevoir comment le sacerdoce, si utile chez les Egyptiens, pouvait être inutile et pernicieux chez les Juifs ; comment on peut approuver la politique des premiers et blâmer Moïse de l'avoir imitée. Si l'on veut considérer le degré de pouvoir et d'autorité du collége des pontifes chez les Romains, on verra qu'il était beaucoup plus absolu, et qu'il avait plus d'influence dans les affaires qu'il n'en eût jamais chez les Juifs (3151).

A ne juger du sacerdoce des Hébreux que selon les vues humaines, cet honneur ne devait pas flatter beaucoup l'ambition : il était moins avantageux que chez les Egyptiens. La subsistance des prêtres et des lévites était très-mal assurée lorsque le peuple était infidèle à sa religion ; ils étaient obligés de quitter leur demeure pour aller remplir leur ministère dans le tabernacle. Pendant ce temps-là, il leur était défendu de rien boire qui pût enivrer, et de cohabiter avec leurs épouses ; il y avait peine de mort s'il leur arrivait d'entrer dans le tabernacle sans être purifiés, ou sans leurs habits sacerdotaux, ou d'en sortir avant la fin de leurs fonctions ; s'ils eussent osé mettre sur l'autel un feu étranger ou entrer dans le sanctuaire. Nous passons sous silence plusieurs autres choses très-gênantes, auxquelles ils étaient assujettis.

Peu importe de savoir si l'habit du grand prêtre, la robe de lin, l'éphod, le pectoral, la tiare, la lame d'or sur le front, était le même que celui des Egyptiens, comme Spencer a voulu le prouver ; tel qu'on le peint communément, il nous paraît très-majestueux, propre à inspirer du respect pour les fonctions de celui qui le portait. Il en est de même de l'onction et des cérémonies ordonnées pour la consécration des prêtres, du régime sévère qu'ils étaient obligés d'observer, des abstinences qui leur

(3150) *Rech. phil. sur les Egypt.*, t. II, sect. 7, p. 141, et sect. 9, p. 291, 293.

(3151) *Cout. des Romains*, par NIEUPORT, l. IV, c. 2.

étaient imposées, de la décence qu'ils devaient garder, etc.

Selon les philosophes, la plupart des fables et des abus qui s'étaient glissés dans la religion païenne, étaient nés de la stupidité, de la superstition, ou de la fourberie des prêtres; n'étant point réunis en un seul corps, chacun était le maître de publier les visions qui lui étaient survenues, et de les faire adopter par des particuliers ignorants et crédules. Moïse avait pris de bonnes mesures pour prévenir ce danger parmi les siens. Le dogme et la morale étaient fixés; le cérémonial prescrit en détail, avec défense sévère d'y ajouter ou d'en retrancher; dans l'exercice de leur ministère, les prêtres n'étaient jamais sans témoins. Pour introduire de nouveaux dogmes ou de nouveaux usages, une collusion subite était impossible entre tant de particuliers dispersés, dont les familles avaient divers intérêts : le culte concentré dans un seul lieu, assujetti à des règles certaines, toujours pratiqué au grand jour, pouvait difficilement s'altérer. Si le peuple s'est écarté souvent de sa religion, le désordre n'a jamais commencé par les prêtres; mais lorsque l'idolâtrie, devenue épidémique, ne leur laissait plus de fonctions ni de subsistance assurée, ils ont eu souvent la faiblesse de suivre le torrent, et de prêter leur ministère aux prévaricateurs.

§ XIII.

Des sacrifices, du choix des victimes, etc.

Un instinct naturel et général a inspiré aux hommes d'offrir à Dieu les dons qu'ils tenaient de sa providence, et qui étaient destinés à leurs besoins, par conséquent les aliments dont ils se nourrissaient. Avec un peu de réflexion, ils ont senti que la Divinité n'en avait pas besoin, puisqu'ils faisaient profession de les avoir reçus de sa main; mais ils ont compris que la reconnaissance était une partie essentielle de leur culte; ils ne pouvaient le témoigner à Dieu autrement qu'à leurs semblables : un de nos adversaires a fait cette observation (3152). Dans le fond, Dieu n'a pas plus besoin de nos vertus que de nos sacrifices; cependant il nous commande la vertu (3153).

Ils ont donc offert à Dieu non-seulement les plantes et les fruits de la terre, mais encore les animaux qui servaient à leur subsistance : telle est l'origine simple et naturelle des sacrifices sanglants. Un de nos adversaires, qui se croit très-instruit, observe doctement que « les peuples doux n'ont jamais égorgé de victimes; ces sacrifices barbares et dégoûtants, dit-il, n'ont été en usage que chez les peuples grossiers et féroces, qui croient plaire à Dieu en exterminant les créatures (3154). » Il est cependant certain que tous les peuples, sans exception, dans tous les lieux et dans tous les temps, ont offert à Dieu la chair des animaux; ils ne les ont pas tués pour le plaisir d'exterminer des créatures, mais pour se nourrir; et c'est parce qu'ils en faisaient leur nourriture, qu'ils les ont offerts en sacrifice. Porphyre, qui connaissait mieux l'antiquité que les incrédules modernes, assigne la même origine que nous à l'usage d'immoler des animaux (3155).

Les philosophes, qui veulent raffiner sur tout, et s'écarter toujours des idées vulgaires, sont allés chercher bien loin la source de cet usage. L'un d'entre eux demande comment tant de nations, de l'ancien et du nouveau continent, ont pu se rencontrer dans une bizarrerie aussi opposée aux notions du sens commun, que l'est celle d'égorger des animaux pour nourrir les dieux. « Quelques-uns, dit-il, croient que l'immolation a commencé par les prisonniers faits à la guerre; mais il est manifeste que les premiers peuples ont imaginé dans la nature des génies qui venaient goûter le sang, la chair, les entrailles ou la fumée des victimes que l'on brûlait; et, comme tous les premiers peuples ont été chasseurs, et ensuite bergers, il est naturel qu'ils aient plutôt nourri les dieux avec de la chair qu'avec des fruits sauvages, que les *Manitous* pouvaient aller chercher eux-mêmes sur les arbres. Ceux qui quittèrent la vie nomadique ou pastorale pour se faire laboureurs, commencèrent bientôt par offrir les prémices de leurs champs, et par nourrir aussi les dieux avec des grains : alors l'immolation des victimes aurait dû cesser; mais elle ne cessa point, parce que les premières nations civilisées retinrent les pratiques religieuses de la vie sauvage (3156). » Tindal avait déjà fait la même observation (3157).

§ XIV.

Fausses conjectures des philosophes sur l'origine des sacrifices sanglants.

Aucune de ces réflexions ne nous paraît juste. 1° Nous ne concevons point comment une notion, qui est venue naturellement à l'esprit de tous les peuples anciens et modernes, barbares ou policés, peut être *opposée au sens commun;* nous pensons que le sens commun n'est autre chose que le penchant de tous les hommes à porter le même jugement sur tel objet particulier; mais le sens des philosophes n'est rien moins que le sens commun. Il est très-conforme au bon sens de juger que nous ne pouvons témoigner à Dieu notre reconnaissance autrement qu'aux hommes : or, pour prouver à ceux-ci que nous sommes touchés de leurs bienfaits, nous leur faisons des dons, lors même que nous savons qu'ils n'en ont pas besoin. Un pauvre, un malheureux nourri, soulagé, protégé par un homme puissant, ne croit point faire une absurdité en lui of-

(3152) *Lett. à Sophie*, 2e lettre, p. 149.
(3153) S. August., *De civ. Dei*, l. x, c. 5.
(3154) *Tabl. du genre humain*, p. 15.
(3155) Porphyre, *De l'abstin.*, l. ii, n. 9, 25, 34, 58.
(3156) *Rech. phil. sur les Egypt.*, t. II, sect. 8, p. 266, 267.
(3157) *Christ. aussi ancien que le monde*, ch. 8, p. 79 80.

frant des fleurs, des fruits, ou du gibier : Je sais, lui dit-il avec respect, que vous avez de toutes ces choses en abondance : je vous prie néanmoins d'agréer ce présent de peu de valeur, en témoignage de ma reconnaissance, pour le bien que vous me faites. Tel était le langage de David : « J'ai dit au Seigneur, vous êtes mon Dieu; vous n'avez pas besoin de mes biens; nous ne vous rendons que ce que nous avons reçu de votre main (3158). » Tel celui de Salomon, en parlant du temple qu'il avait bâti au Seigneur (3159). Tel sera celui de tous les hommes, tant qu'ils auront le sens commun.

2° Tous les auteurs profanes prétendent que les victimes sanglantes n'ont point été en usage avant l'oblation des fruits, de la terre; ils pensent au contraire que les hommes ont commencé par celle-ci. L'histoire sainte nous apprend que, des deux enfants d'Adam, l'aîné offrait à Dieu des fruits, parce qu'il était laboureur, et le cadet, les prémices ou le meilleur de ses troupeaux et leur graisse; il est incertain si *le meilleur* et *la graisse* ne signifient point la crême du laitage. Quand il faudrait l'entendre autrement, il s'ensuivrait toujours que la nature des sacrifices a été relative à la profession et à la subsistance de ceux qui les offraient.

Or il n'est pas prouvé que tous les premiers peuples, sans exception, aient été chasseurs, et ensuite bergers, avant d'être cultivateurs; cela dépend de la nature du sol sur lequel ils se sont trouvés placés. Les peuples qui naissent ou qui arrivent dans un pays couvert de forêts, commencent nécessairement par être chasseurs; ceux qui ont habité les plaines de la Mésopotamie, l'Egypte, la plus belle partie des Indes, ont commencé par se nourrir de fruits, parce que le sol leur en offrait un grand nombre sans culture; ils n'ont jamais été réduits à être bergers pour vivre, encore moins à être chasseurs.

3° Le philosophe suppose que le premier état des hommes a été la vie sauvage, et le polythéisme leur première religion; qu'ils ont admis d'abord cette multitude d'esprits, de génies, de *Manitous*, dont les sauvages ont l'imagination frappée. Nous avons prouvé le contraire; les premiers hommes ont connu et adoré un seul Dieu, en vertu de la révélation faite à notre premier père et à ses enfants. Tant que les peuples ont persévéré dans cette croyance primitive, il ne leur est point venu à l'esprit que Dieu, pur esprit, eût besoin d'être nourri par le sang, par la fumée, ou par l'odeur des victimes, ou par les fruits de la terre. Cette folle idée n'a été conçue que par des hommes abrutis, qui, en multipliant les dieux, ont dégradé la Divinité et lui ont attribué les passions, les vices, les besoins, les misères de l'humanité.

Tindal, copiste des manichéens, soutient le contraire. Il est dit dans la *Genèse*, que Dieu reçut en bonne odeur le sacrifice de Noé : *Odoratus est Dominus odorem suavitatis* (3160). Dans le *Deutéronome*, Moïse annonce aux Juifs qu'ils adoreront des dieux de bois et de pierre, qui ne peuvent ni flairer ni manger les victimes (3161) : donc Moïse a supposé que Dieu en était capable. Cette croyance ridicule est sans doute venue des prêtres, qui y trouvaient leur compte; plus on offrait de sacrifices, mieux leur table était garnie (3162).

Réponse. Voici les paroles que le Psalmiste fait prononcer à Dieu même : *Tous les animaux et les fruits de la terre sont à moi; si j'avais faim, je n'aurais pas besoin de te le dire, l'univers entier et tout ce qu'il renferme m'appartient. La chair des taureaux et le sang des béliers seront-ils ma nourriture! Offre à Dieu un sacrifice de louanges : rends-lui tes vœux et tes hommages; invoque son secours dans tes peines; je te délivrerai, et tu m'honoreras* (3163). Les prophètes ont répété la même chose.

Il n'y avait point de prêtres du temps d'Adam, et ses deux fils ont néanmoins offert des sacrifices; il n'y en a point chez les sauvages, et ils font des offrandes à leurs dieux. Les hommes n'ont-ils commencé à manger que quand il y a eu des prêtres?

Les sauvages mêmes, quelque stupides qu'on les suppose, n'imagineront jamais que les Manitous, assez puissants pour cueillir les fruits sur les arbres, n'aient pas autant de force ou d'adresse qu'un homme pour tuer du gibier; qu'il est plus nécessaire de les nourrir de la chair des animaux que de fruits sauvages. Si les peuples, devenus agriculteurs, ont continué d'offrir aux dieux l'un et l'autre, c'est parce qu'ils usaient de ces deux espèces d'aliments, et non parce que c'était une pratique religieuse de la vie sauvage. Encore une fois, les hommes ont présenté à la Divinité, en tribut de reconnaissance, leur nourriture quelconque, parce que c'était le plus précieux de tous les biens ou plutôt l'unique bien qu'ils possédassent.

4° Les sacrifices de victimes humaines ne sont point une suite nécessaire de l'immolation des animaux, ce serait plutôt un effet de la barbarie des peuples anthropophages : dès qu'ils mangeaient des hommes, ils ont pu croire qu'ils devaient offrir cette nourriture à Dieu. Les sauvages ont tous été cruels et vindicatifs à l'excès; ils ont attribué leurs vices aux dieux qu'ils s'étaient forgés. Envisageant leurs ennemis comme les ennemis de leurs dieux, ils ont supposé que ceux-ci demandaient le sang des ennemis, parce qu'ils en étaient avides eux-mêmes. Il n'y a aucune liaison entre cette croyance insensée et la coutume innocente d'offrir à Dieu les aliments que nous tenons

(3158) *Ps.* XV, 2; *I Paral.* XXIX, 14.
(3159) *II Paral.* VI, 18. 19.
(3160) *Gen.* VIII, 21.
(3161) *Deut.* IV, 28.
(3162) TINDAL, ch. 8, p. 79, 80; S. AUGUST., *contra Faustum*, l. XIX, c. 4; MORGAN, tome I, p. 125.
(3163) *Ps.* XLIX, 10.

de sa libéralité; il ne faut pas confondre les notions inspirées par la raison avec les abus suggérés par la folie : la révélation était destinée à préserver les hommes de l'erreur, et non à la leur enseigner.

Un écrivain récent dit que l'on offrit à la Divinité le sang des animaux, quand on n'osa plus verser celui des hommes (3164) ; il devait commencer par prouver que l'on a immolé des hommes avant d'offrir des animaux.

§ XV.

Les Juifs ont-ils immolé des hommes ? Preuves du contraire.

De quelque manière que se soient établies les coutumes absurdes et cruelles des peuples idolâtres, Moïse avait pris toutes les précautions nécessaires pour en préserver son peuple; par la sagesse de ses leçons et de ses lois, les Juifs étaient hors de danger d'y tomber.

En confirmant la croyance primitive d'un seul Dieu créateur, tout-puissant, seul maître de la nature, distributeur de tous les biens, Moïse prêchait assez hautement que Dieu n'a besoin ni de présents ni de nourriture; les offrandes étaient donc seulement un témoignage de reconnaissance, et un hommage rendu à son souverain domaine. Excepté l'*holocauste* où la victime était entièrement consumée par le feu, et le sacrifice d'expiation, les viandes immolées dans les autres sacrifices servaient à la nourriture de ceux qui les offraient, des prêtres, des lévites, des assistants. La dîme et les prémices étaient destinées à la subsistance non-seulement des lévites, mais encore des pauvres, des veuves, des orphelins, des étrangers. Les Juifs n'ont jamais eu l'habitude d'immoler des hommes, comme ont fait la plupart des peuples anciens; jamais ils n'ont dit à Dieu ce que disaient les païens à leurs divinités :

Hanc animam vobis pro meliore damus.

Cependant nos philosophes ont trouvé bon de les en accuser, et de soutenir que cette barbarie était fondée sur le texte même de la loi. La *Philosophie de l'histoire*, le *Traité sur la tolérance*, les *Mélanges d'histoire et de littérature*, le *Dictionnaire philosophique*, l'*Examen important* de Milord Bolingbroke, les *Questions sur l'Encyclopédie*, la *Bible expliquée*, l'*Esprit du judaïsme*, les *Recherches philosophiques sur les Américains*, etc., ont donné la sanction à cette calomnie. Tindal la soutint en Angleterre il y a plus de quarante ans ; c'est de lui que nos écrivains copistes l'ont empruntée; pour en trouver la première source, il faut remonter jusqu'à Fauste le Manichéen (3165). Il est donc décidé, sans appel, que les Juifs adoraient un Dieu anthropophage (3166).

Déjà cette imposture a été réfutée plus d'une fois; mais nos déclamateurs la répéteront tant qu'il y aura des dupes pour les croire; nous sommes donc forcé de répéter aussi les preuves du contraire.

La loi de Moïse, loin de commander ou d'approuver ces sacrifices abominables, les a sévèrement défendus. « Garde-toi, dit le Seigneur à son peuple, d'imiter les Chananéens et d'adopter leurs cérémonies, en disant : Comme ces nations ont adoré leurs dieux, ainsi j'adorerai à mon tour. Tu ne feras pas de même à l'égard de ton Dieu car elles ont fait pour adorer leurs dieux des abominations que le Seigneur déteste, leur offrant leurs fils et leurs filles, et les brûlant dans les flammes. Tu ne feras pour le Seigneur que ce qu'il a ordonné; tu n'y ajouteras ni n'en retrancheras rien (3167). » La défense ne peut être plus formelle.

Il est evident que toutes les autres lois qui défendent aux Juifs d'immoler leurs enfants aux dieux des nations, et les reproches des prophètes sur ce sujet, ne condamnent pas seulement les victimes humaines, lorsqu'elles sont offertes aux fausses divinités, mais purement et simplement, parce que c'est une abomination que le Seigneur déteste. Jérémie dit que ce sont des choses que Dieu n'a point ordonnées, dont il n'a point parlé, et qui ne sont jamais montées dans son cœur (3168). Dieu les réprouve donc, soit qu'on les commette pour l'honorer lui-même, soit pour rendre un culte aux fausses divinités.

Il défend aux Juifs de se faire des blessures, de s'imprimer sur le corps des marques sanglantes (3169); un prophète tourne en dérision cette superstition des païens (3170); et l'on suppose que Dieu a ordonné de répandre le sang humain pour l'honorer.

Isaïe compare les sacrifices des impies à ce qu'il y a de plus abominable. « Celui qui immole un bœuf, dit-il, c'est comme s'il tuait un homme. Sacrifierai-je à Dieu, dit le prophète Michée, mon premier né, pour effacer mon crime, et le fruit de mes entrailles pour expier mon péché? Homme aveugle, je t'apprendrai ce qui est bon et ce que le Seigneur demande de toi; c'est de pratiquer la justice, la miséricorde, etc. (3171). » Tindal a voulu tirer avantage de ce passage même.

Lorsque Dieu eut commandé à Abraham de lui immoler Isaac, il ne permit pas que cet ordre fût exécuté ; il arrêta le bras d'Abraham et lui dit : J'ai voulu seulement mettre votre obéissance à l'épreuve. Moïse règle dans le plus grand détail ce qui concerne les sacrifices, et surtout le choix des victimes; il ne fait point mention des victimes humaines; au contraire, Dieu, après avoir déclaré que tous les premiers-nés des

(3164) *L'esprit des usages et des cout. des différ. peuples*, t. III, p. 240.

(3165) TINDAL, c. 8, p. 83 et s.; S. AUGUST., *contra Faustum*, l. XVIII, ch. 2; MORGAN, tome I, page 130

(3166) *Esprit du jud.*, c. 1, p. 7.

(3167) *Deut.* XII, 30.

(3168) *Jerem.* XIX, 5.

(3169) *Levit.* XIX, 28.

(3170) *III Reg.* XVIII, 28.

(3171) *Isa.* LXVI, 3; *Miche.* VI, 7.

hommes et des animaux sont à lui, ordonne que ces derniers lui soient immolés, si ce sont des animaux purs, et que les aînés des familles soient rachetés. Dans toute l'histoire juive, il n'y a pas un seul exemple certain d'un sacrifice de sang humain. Pendant qu'ils étaient si communs chez les autres peuples, pourquoi sont-ils inouïs chez les Juifs, si la loi les ordonnait?

§ XVI.

Faux raisonnements des incrédules sur ce point.

Malgré l'évidence de ces preuves, nos oracles du XVIIIe siècle affirment que ces sacrifices sont clairement établis par la loi de ce détestable peuple, qu'il n'y a aucun point d'histoire mieux constaté. Le *Lévitique*, disent-ils, défend expressément, chapitre 27, ℣ 29, de racheter ceux que l'on aura voués; il dit ces propres paroles : *Il faut qu'ils meurent :* donc la loi ordonnait de les sacrifier.

Réponse. Au contraire, ce livre ordonne expressément de les racheter; dans le ℣ 29, il n'est point question d'hommes voués au Seigneur.

Ce chapitre 27 parle de trois sortes de vœux. 1° Il est dit, ℣ 2 : Si un homme a voué *une âme* ou une personne au Seigneur (3172), *il payera un prix.* Ce rachat est fixé selon l'âge de la personne ; il est de cinq sicles pour un enfant, depuis l'âge d'un mois jusqu'à cinq ans ; de vingt sicles, depuis cinq ans jusqu'à vingt, etc. Ce vœu est nommé *Ndhr*, don ou oblation.

2° Il est parlé, ℣ 14 et suivants, des maisons et des terres que l'on donne à Dieu par un vœu ; il est encore permis de les racheter, et ce vœu est appelé *Kdhsc*, Consécration.

3° Dans les ℣ 28 et 29, il est question d'un autre engagement, nommé *hârs*, anathème, exécration, serment de détruire. Les versions disent : Tout ce qu'un possesseur a voué à l'anathème, soit homme, soit animal, soit pièce de terre, sera consacré au Seigneur, ne pourra être racheté, mais sera mis à mort. C'est là-dessus que nos adversaires argumentent.

Nous soutenons que ce n'est point là le sens du texte. 1° Il est absurde de lui faire dire qu'un champ ou le fruit d'un champ sera mis à mort. 2° Il y aurait contradiction entre cette loi et celle du ℣ 2, où il est dit que toute personne vouée au Seigneur sera rachetée, et celle du *Deutéronome*, chapitre 12, ℣ 30, que nous avons citée. 3° La préposition *Mn*, *M* signifie souvent *hormis*, *excepté* (3173), c'est le sens qu'elle doit avoir, ℣ 28. 4° Le mot *Hârs* est constamment employé dans l'Ecriture pour signifier l'anathème prononcé et exécuté contre les ennemies de l'Etat ; il y aurait de la folie à un homme de prononcer cet anathème contre une personne, un animal, un champ qui lui appartenaient, pendant qu'il pouvait en faire au Seigneur un don ou une oblation.

On doit donc traduire littéralement : « Tout anathème qu'un homme aura juré au Seigneur, *hors* de ce qu'il possède en hommes, en animaux, en terres qui lui appartiennent, ne sera ni vendu ni racheté, parce que tout anathème est sacré devant le Seigneur. Tout anathème ainsi juré ne sera point racheté, mais mis à mort. » Par ces différentes lois, Dieu permettait à un homme de racheter ce qu'il avait voué, et qui lui appartenait, mais non de racheter ce qui était aux ennemis, et ne lui appartenait pas. En vertu de l'anathème, il fut défendu de rien réserver du sac de Jéricho et de l'expédition contre les Amalécites.

Mais une destruction vouée par serment était-elle un sacrifice ? Nous disons en français *immoler* un criminel à la sûreté publique, rendre un innocent, *victime* de la faute d'autrui, faire à la patrie le *sacrifice* de sa vie ; dira-t-on que ce sont là des sacrifices de sang humain ? Un célèbre calomniateur des Juifs dit, que demander s'ils sacrifiaient des hommes à la Divinité, c'est une question de nom. En effet, quand on donne aux choses tel nom que l'on veut, il est aisé de prouver que le blanc est noir. En appelant les meurtres, les expéditions militaires, les exécutions de coupables, les vœux *des sacrifices*, notre philosophie en trouve partout (3174). Lorsque, dans le sac des Madianites, les Juifs réservèrent trente-deux personnes pour le service du Seigneur ou du tabernacle et de ses ministres, c'est un sacrifice. Si Josué fait attacher au gibet cinq rois des Chananéens, c'en est un autre. Quand Saül veut mettre à mort son fils Jonathas, pour avoir violé une défense, il veut *immoler* un homme au Seigneur. Lorsque Samuel fait mourir Agag pour le punir de ses cruautés, c'est un sacrifice dans les formes, il n'y manque rien de ce qu'il faut pour une offrande de chair humaine : de là on conclut que les Juifs étaient *un peuple détestable.* C'est la calomnie qui est détestable, surtout quand elle est dictée par l'irréligion. Tindal et Morgan avaient écrit toutes ces inepties ; nos savants critiques les répètent sur parole.

§ XVII.

Vœu de Jephté.

Mais le vœu de Jephté ? Selon nos adversaires (3175), il est évident par le texte du livre des *Juges*, que Jephté promit de sacrifier *la première personne* qui sortirait de sa maison pour venir au-devant de lui ; première fausseté. Le texte dit, *la première*

(3172) *Animam suam* ne signifie point *sa propre personne*, mais une personne qui est à lui.

(3173) On peut en voir des exemples dans GLASSIUS, *Philolog. sacra*, p. 1158, 1166. Et *Rép. critiq.* de M. BULLET, t. III, p. 104.

(3174) *Questions sur l'Encyclop.*, articles *Jephté*, *Juifs*.

(3175) *Dict. phil.* et *Quest. sur l'Enc.*, art. *Jephté*; *Bible exp.*, p. 251 et s. ; *l'Esprit du jud.*, c. 5, p. 63; *Tab. des saints*, c. 2.

chose, et non la première personne. Jephté, ajoutent-ils, voua sa fille en holocauste, et il l'immola; seconde fausseté. Il n'est question dans le texte, ni d'holocauste, ni d'immolation, ni d'anathème; il est dit: *J'en ferai une oblation au Seigneur*, *ôvlà* signifie aussi bien une simple oblation qu'un holocauste. Il n'est pas dit que Jephté *immola* sa fille, mais qu'il fit ce qu'il avait voué. Il lui permit, continuent nos censeurs, d'aller pleurer sur les montagnes le malheur de *mourir* vierge; troisième fausseté. Selon le texte, il lui permit d'aller pleurer sa virginité, et non sa mort. Pas un mot ne nous force à juger que la fille de Jephté ait été immolée ou mise à mort (3176).

Encore une fois, il n'est pas ici question d'un *hàrs*, d'un anathème, le texte n'en parle point.

Par la manière dont les expressions de l'auteur sacré sont ménagées; par les lois du *Lévitique* et du *Deutéronome*, que nous avons citées; par la retenue de l'historien, qui ne loue ni ne blâme l'action de Jephté; par l'éloge que fait de lui saint Paul dans l'*Epître aux Hébreux*, nous sommes fondé à juger que sa fille fut vouée au service du tabernacle, comme les trente-deux personnes réservées du sac des Madianites; comme les Gabaonites, qui furent destinés par Josué à couper et à porter du bois pour les sacrifices; comme Samuel, qui fut voué par sa mère au service du Seigneur, quoiqu'il ne fût pas de la tribu de Lévi.

Si des commentateurs juifs ou chrétiens, si des Pères de l'Eglise ont pensé autrement; si les uns ont loué Jephté pendant que les autres l'ont condamné, leur opinion ne fait pas loi. Nous disons comme le *Dictionnaire philosophique*, mais avec plus de sincérité: *Je m'en tiens au texte*. Jephté n'offrit point sa fille en holocauste, et il ne l'immola point, puisque le texte ne le dit point.

Il dit assez clairement le contraire: Jephté accomplit, à l'égard de sa fille, le vœu qu'il avait fait, c'est pourquoi elle n'avait commerce avec aucun homme; tel est le sens de l'hébreu (3177). Si elle avait été immolée, ces mots, *c'est pourquoi*, seraient absurdes.

Cependant l'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie* traite de fripons qui falsifient l'Ecriture, ceux qui soutiennent que la fille de Jephté ne fut pas immolée; ce sont, selon lui, d'impudents falsificateurs (3178). Nous avons vu sur qui doit retomber ce reproche indécent et brutal.

Il est dit que les filles d'Israël s'assemblaient tous les ans pour pleurer la fille de Jephté pendant quatre jours; pleure-t-on une fille pour avoir été consacrée? Oui, on la pleure chez un peuple qui regardait la virginité perpétuelle comme un opprobre ou comme un malheur; notre critique le reconnaît lui-même.

Mais dom Calmet soutient que Jephté immola la fille, Josèphe dit la même chose; ajoutons encore, si l'on veut, le paraphraste chaldéen. Ces trois auteurs ont-ils été témoins oculaires du fait, et leur autorité est-elle d'un assez grand poids pour nous subjuguer? Si les sacrifices de victimes humaines eussent été permis ou commandés par la loi, il serait fort étonnant que l'on ne pût en citer que ce seul exemple dans un espace de quinze cents ans. Mais la loi les défendait, et quand Jephté l'aurait violée, sa faute ne suffirait pas pour anéantir la loi, ni pour fournir aux incrédules un juste sujet de calomnier la religion des Juifs

§ XVIII.

Raisons du choix des victimes.

Les victimes désignées par Moïse pour les sacrifices étaient les animaux domestiques les plus communs, dont la chair est la plus saine et dont on fait le plus d'usage, les bœufs, les moutons, les chevreaux, les pigeons. Le pain, le vin, le sel qu'on y joignait, sont des aliments ordinaires. Si, dès le commencement du monde, on a distingué des animaux purs et impurs, l'on a entendu par les premiers, ceux dont la chair était une nourriture saine et agréable; par les seconds, ceux dont la chair était malsaine ou d'un mauvais goût. On a conclu qu'il était convenable d'offrir à Dieu les premiers, préférablement aux autres, parce que les offrandes étaient toujours relatives à la nourriture des hommes. Jusque-là il n'y avait point de superstition.

Lorsque l'idolâtrie eut tourné toutes les têtes, les païens raffinèrent sur cette distinction. Ils crurent que leurs dieux aimaient certains animaux par sympathie de caractère, ou par d'autres raisons frivoles; qu'ils en haïssaient d'autres, qu'ils se logeaient dans le corps des premiers, qu'ils en prenaient quelquefois la figure, qu'ils s'en servaient pour faire connaître leurs volontés. De là les différentes espèces de divination par le moyen des animaux, la consécration de plusieurs, toutes les idées folles des Egyptiens et des autres peuples. On immolait certains animaux comme une offrande agréable à tel dieu; on en sacrifiait d'autres comme une victime de haine ou de vengeance; ainsi on tuait les pourceaux à l'honneur de Cérès, parce qu'ils endommagent les moissons; les boucs en faveur de Bacchus, parce qu'ils broutent la vigne, etc.

Moïse supprime toutes ces imaginations. Il n'admet entre les animaux que la distinction primitive, et il les désigne par des caractères aisés à reconnaître. Il écarte des autels la plupart des animaux auxquels les païens rendaient un culte; ceux dont ils faisaient le plus d'usage dans les sacrifices, tels que le pourceau et ceux auxquels ils attribuaient une vertu particulière. Par les

(3176) *Judic.* XI.

(3177) *Réponses crit.*, par M. Bullet, tome I, p. 206.

(3178) *Quest sur l'Encyclop.*, art. *Jephté, Juifs*, p. 265.

détails dans lesquels est entré l'auteur des *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois*, il est clair que la plupart des animaux défendus aux Juifs étaient révérés en Egypte, que les Egyptiens avaient horreur de tuer plusieurs de ceux que les Juifs offraient pour victimes (3179). Ainsi Moïse suit constamment le même plan, de conserver les usages anciens, utiles, louables, d'abolir toutes les pratiques vaines et superstitieuses, surtout les préjugés des Egyptiens.

Il défend de manger le sang des animaux, il veut qu'on le répande sur la terre (3180); il défend de manger la victime sur le sang ou avec le sang (3181). C'était une abstinence déjà prescrite aux patriarches (3182). Les païens, au contraire, avaient coutume de boire une partie du sang des victimes et de manger les restes du sacrifice sur le sang répandu; ils croyaient que les mânes s'abreuvaient de ce même sang, que c'était la nourriture des dieux, etc. Moïse réprouve toutes ces erreurs. Il défend, sous peine de la vie, d'immoler un animal ailleurs qu'à l'entrée du tabernacle et sans l'avoir offert au Seigneur; c'est qu'il ne veut pas que les Hébreux immolent leurs victimes aux démons et aux dieux des païens, avec lesquels ils se sont souillés (3183) : il leur ôte ainsi toute occasion d'idolâtrie.

On dira peut-être avec les manichéens, que Moïse donne une assez mauvaise raison de la défense, lorsqu'il ajoute que l'*âme ou la vie de toute chair est dans le sang* (3184). Mais si l'on veut comparer cette loi avec celle qui est imposée à Noé après le déluge, de s'abstenir du sang, on verra qu'elle avait encore pour objet de détourner les Juifs du meurtre, et de leur inspirer de l'horreur pour l'effusion du sang en général, puisque dans la *Genèse* elle est jointe à la défense de répandre le sang humain. Moïse veut que l'effusion du sang, même des animaux, se fasse en public avec des cérémonies, qu'elle soit censée un acte de religion. Un peuple, frappé de cette idée, ne pouvait se familiariser aisément avec l'homicide. Il est vrai, dans un sens, que la vie des animaux est dans le sang, puisqu'aucun animal ne peut vivre lorsqu'il est privé de sang. Il n'était pas question de faire une dissertation physique sur le premier principe de la vie, mais de donner aux Hébreux une raison sensible, frappante, analogue à leur portée, pour les détourner du meurtre et de l'idolâtrie.

§ XIX.

Diverses défenses relatives à l'idolâtrie.

Chez les païens, le miel était offert à Bacchus; on garnissait de miel la plupart des victimes; on faisait des libations de vin, de lait et de miel à l'honneur des morts et des dieux infernaux; on croyait que les douceurs étaient agréables aux dieux. Moïse repousse toutes ces visions, en défendant d'offrir du miel dans les sacrifices (3185). Un autre usage superstitieux des Zabiens était de faire cuire un chevreau dans le lait de sa mère, de faire avec ce lait des aspersions sur les champs et les jardins après la récolte, pour leur procurer une nouvelle fécondité. Nous retrouvons ce rite chez les Romains. Moïse l'interdit, et défend de faire cuire un chevreau dans le lait de sa mère (3186). Mieux on connaît les mœurs, les idées, les usages, les superstitions des peuples anciens, plus on sent la sagesse et la nécessité des lois de Moïse.

Il ne nous est pas possible d'entrer dans un long détail sur les divers sacrifices ordonnés par la loi. Les uns étaient ordinaires et journaliers, tels que l'holocauste, dans lequel toute la victime était consumée par le feu, pour reconnaître le souverain domaine de Dieu sur toutes choses; les victimes pour le péché ou sacrifices d'expiation, les victimes pacifiques, qui avaient pour objet de remercier Dieu de ses bienfaits, de lui en demander de nouveaux, ou de confirmer des alliances. D'autres extraordinaires, qui n'étaient offerts qu'une fois l'année; ainsi la Pâque était instituée en mémoire de la sortie d'Egypte; le sacrifice de la vache rousse, pour expier les péchés du peuple; la cérémonie du bouc émissaire, qui était lâché dans le désert, comme chargé des iniquités de la nation.

Il se peut faire que ces rites, ou d'autres semblables, aient été pratiqués par les nations voisines des Hébreux à l'honneur de leurs fausses divinités; mais Moïse avait pris toutes les précautions possibles pour faire sentir que les cérémonies juives avaient Dieu seul pour objet. Certains critiques, très-mal instruits, ont cru que tout cela était imité des Egyptiens; les anciens, mieux informés, pensaient au contraire que Moïse avait affecté de contredire les Egyptiens dans le choix des victimes : Manéthon lui fait ce reproche, et Tacite en a jugé de même. Le philosophe qui a écrit que le sacrifice de la vache rousse était usité en Egypte, avançait ce fait au hasard; d'autres nous apprennent que jamais les Egyptiens n'ont immolé de vaches; que c'est celui de tous les animaux pour lequel ils avaient le plus de vénération, et qu'il était consacré à Isis. On sait aussi que le bouc était religieusement honoré à Mendès.

§ XX.

Des fêtes et des assemblées.

C'est par les fêtes et les assemblées religieuses, que tous les peuples ont commencé à distinguer les temps, et à mettre de l'ordre dans la société. Ils se rassemblaient

(3179) *Rech. philosophiques*, tome II, sect. 7, p. 135.
(3180) *Deut.* XII, 16.
(3181) *Levit.* XIX, 26.
(3182) *Gen.* IX, 4.
(3183) *Levit.* XVII, 7.
(3184) *Ibid.*, 11 et 14; S. Aug., *contra Adimantum*, c. 12.
(3185) *Levit.* II, 11.
(3186) *Exod.* XXIII, 19.

ordinairement à chaque nouvelle lune, pour rendre en commun leurs hommages à la Divinité, pour convenir entre eux des divers travaux qui devaient les occuper selon les différentes saisons, pour demander les bénédictions du ciel sur l'agriculture. Moïse atteste que cet usage est aussi ancien que le monde, en faisant remarquer que Dieu a placé dans le ciel le soleil et la lune, pour distinguer les temps, les jours, les mois, les années (3187). L'hébreu *mvhâdhjs*, *les temps*, exprime les jours d'assemblée. Dans le même sens, le Psalmiste dit que Dieu a fait la lune pour indiquer les temps ou les assemblées (3188). Les devoirs de la religion, les sacrifices et les prières finissaient ordinairement par un repas commun, symbole de fraternité. Les historiens, même profanes, ont observé que ces assemblées fréquentes ont contribué, plus que toute autre chose, à tirer les nations de la barbarie, et à former entre elles les premiers liens de la société; nous l'avons prouvé ailleurs : elles sont en usage chez tous les peuples policés; ceux qui ne les connaissent point, demeurent sauvages et barbares.

L'auteur de l'*Antiquité dévoilée* par ses usages, a donné dans un travers singulier, en soutenant que c'est la tristesse et le souvenir des révolutions du monde, qui ont commencé à réunir les hommes aux pieds des autels, qu'ils se rassemblaient pour pleurer le déluge universel, et se rassurer contre de nouveaux malheurs. L'usage de se rassembler est plus ancien que le déluge; les nations qui n'avaient plus aucune idée de cette calamité, n'ont pas laissé de célébrer les nouvelles lunes. Les sauvages mêmes n'ont jamais été assez insensés, pour croire que la lune, qui avait cessé de luire pendant plusieurs nuits, ne reparaîtrait peut-être plus. Ce phénomène est trop ordinaire et trop souvent répété, pour avoir pu causer de la frayeur. On s'est accoutumé aussi aisément aux différentes phases de la lune, qu'à voir le soleil se lever et se coucher tous les jours. Des assemblées religieuses ont été plus propres à donner de la joie que de la tristesse aux hommes, toujours sombres et mélancoliques dans la solitude. Le même auteur avoue qu'elles étaient relatives aux travaux de l'agriculture (3189); plusieurs subsistent encore parmi les habitants des campagnes : il est absurde de supposer que les hommes se sont encouragés à ces travaux par la crainte de la destruction prochaine du monde.

Moïse n'eut pas besoin de faire une loi pour engager les Juifs à célébrer les nouvelles lunes; c'était l'usage de tous les anciens peuples. On prétend néanmoins que les Egyptiens fêtaient la pleine lune plus solennellement que sa première apparition. Les païens adoraient cet astre, et en tiraient des présages : on peut voir dans la *Théogonie* d'Hésiode, jusqu'où les Grecs avaient poussé la superstition dans le culte qu'ils rendaient à la lune, sous le nom d'*Hécaté* (3190). Ce culte était sévèrement défendu aux Juifs, avec toutes les folies dont il était accompagné.

§ XXI.

Ces fêtes étaient commémoratives.

Les fêtes que Moïse institua étaient autant de monuments des événements qui intéressaient particulièrement les Hébreux; elles servaient de garant à leur histoire. L'auteur de l'*Antiquité dévoilée* est forcé de convenir qu'en cela Moïse a montré plus de sagesse que les législateurs grecs et romains (3191); que les sabbats des Juifs n'étaient ni tristes, ni dissolus, mais graves et religieux

Il y avait chez les Juifs trois fêtes principales : la Pâque, pour célébrer la sortie d'Egypte; celle de la Pentecôte, pour rappeler le souvenir de la publication de la loi sur le mont Sinaï; celle des Tabernacles, pour perpétuer la mémoire du séjour des Israélites dans le désert, où ils avaient vécu sous des tentes. Il est bon d'observer qu'elles furent instituées à la date même des événements dont elles attestaient la réalité, et qu'elles furent célébrées d'abord par les témoins oculaires; circonstance essentielle, qui ne se trouve point dans les fêtes commémoratives des autres peuples. La fête des Trompettes annonçait le commencement de l'année civile; celle des expiations était consacrée à la pénitence; c'est la seule qui eût un objet lugubre.

Dans la suite, les Juifs en instituèrent encore deux autres : celle des Sorts, en mémoire de leur délivrance de la proscription prononcée contre eux par Assuérus; celle de la Dédicace du temple, lorsqu'il eut été purifié des profanations commises par Antiochus. Pour conserver le souvenir des événements fâcheux, ils avaient établi des jeûnes; c'est ainsi qu'ils rappelaient la mort de Moïse, celle d'Aaron et de ses enfants, de Josué, d'Héli, de Samuel, l'adoration du veau dor, les tables de la loi brisées à cette occasion, la sentence qui condamna les séditieux à mourir dans le désert, sans entrer dans la terre promise, etc. (3192). Tous ces jeûnes sont très-anciens, puisque les prophètes en parlent (3193) : Tacite en faisait remonter l'origine à la sortie d'Egypte. Ce sont donc autant de monuments irrécusables des faits principaux de l'histoire juive, autant de preuves auxquelles l'incrédulité ne peut rien opposer. Quand les autres peuples ont consacré des fables, les usages qui les annoncent ne remontent point jusqu'à la date des événements; l'his-

(3187) *Gen.* I, 14.

(3188) *Ps.* CIII, 19.

(3189) *Antiquité dévoilée*, l. III, c. 1, tome II, p. 10.

(3190) *Théogon.*, v., 412 et suiv.

(3191) *Antiquité dévoilée*, l. IV, c. 1, t. II, p. 345; l. IV, c. 4, t. III, p. 66; l. V, c. 3, n. 16, p. 265.

(3192) *Relandi antiq. sacræ vet. Hebræor.*, IV part., c. 10, p. 273.

(3193) *Zachar.*, VIII, 19; TACITE, *Hist.*, l. V, c. 1.

toire fabuleuse ne marche point munie des mêmes attestations que celle des Juifs. Lorsque l'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie* a dit : Je ne sais si dans toute l'antiquité il y eut une seule fête fondée sur un fait avéré (3194) ; son doute ne peut tomber que sur l'antiquité païenne, ou il ferme volontairement les yeux à la vérité. Nous verrons que les fêtes principales et les jeûnes du christianisme ont le même objet, et servent de preuves aux faits sur lesquels notre religion est fondée.

Les fêtes des Egyptiens, leurs processions, la plupart de leurs assemblées étaient souillées par des indécences révoltantes ; les Bacchanales, les Lupercales, les Priapées, les jeux Floraux dans la Grèce et à Rome, n'étaient ni plus sages ni plus honnêtes. Les Juifs, que l'on suppose si grossiers, ne sont tombés dans des infamies semblables, que quand ils ont abandonné leur religion pour imiter celle de leurs voisins. Leurs fêtes étaient célébrées à l'honneur de Dieu seul ; elles leur rappelaient ses bienfaits ; toute indécence en était bannie ; loin de corrompre les mœurs, elles tendaient à les purifier.

§ XXII.

Des souillures et des purifications.

Les naturalistes qui ont réfléchi sur l'influence des climats, sur la nécessité d'observer un régime analogue à la température de l'air que l'on respire, conviennent que la propreté est très-nécessaire dans les pays chauds pour conserver la santé. Les Egyptiens avaient poussé jusqu'au scrupule l'attention sur cette partie de la police, elle produisait parmi eux les plus heureux effets. Depuis que leur régime a été négligé par les mahométans, l'Egypte est devenue le foyer de la peste ; ce fléau n'est guère moins commun dans la Palestine et dans les autres contrées de l'Asie, où les Turcs ont porté leur paresse et leur malpropreté. Sans cesse l'Europe est exposée, par le commerce, à devenir la victime de la contagion qu'ils s'obstinent à entrenir dans l'Orient ; toutes les fois que nos contrées en ont été affligées, le germe en a été apporté de l'Egypte ou de l'Asie. En général, partout où l'usage du linge n'est pas établi, ou n'est pas assez commun, il faut y suppléer par des bains fréquents, des frictions, des fumigations, et d'autres soins, si l'on veut prévenir les maladies de la peau et de toute espèce d'infection. La chaleur du climat tient dans une fermentation continuelle le sang, les humeurs, et toutes les matières sujettes à la pourriture ; l'air est toujours au moment de se corrompre, à moins que la police n'y veille avec le plus grand soin.

Ces réflexions sont très-bien développées par l'auteur des *Recherches philosophiques sur les Egyptiens ;* il observe judicieusement qu'un législateur doit faire attention aux plus petites choses ; qu'il n'est ni au-dessous de lui, ni indigne de lui, de faire tous les règlements nécessaires pour pourvoir à la santé du peuple et à la salubrité de l'air. Les prêtres étaient chargés de ce soin parmi les Egyptiens ; Moïse la leur confia chez les Hébreux. Il n'y a donc rien de ridicule ni de blâmable dans la multitude des lois qu'il a établies pour faire éviter aux Juifs toute espèce de souillure, et pour les obliger à s'en purifier (3195).

Mais pourquoi faire un point de religion d'une infinité de choses qui concernent plutôt la santé du corps que la pureté de l'âme, ou la perfection du culte ? Parce que le motif de religion était le seul qui pût faire impression sur un peuple aussi peu policé et aussi esclave de ses habitudes que l'étaient les Hébreux au sortir de l'Egypte. Vainement on parlerait de police à des hommes qui n'ont pas la première notion de la police ; on ne peut prendre que par la religion un peuple naturellement enclin à la superstition. Nos critiques les plus pointilleux ne blâment point les Egyptiens de cette discipline ; ils la jugent utile et nécessaire en Egypte ; elle ne l'était pas moins dans le désert ni dans la Palestine.

Si Mahomet avait eu plus de lumière et de prudence, il aurait sans doute ordonné à ses sectateurs de nettoyer les rues, de n'y pas laisser pourrir les cadavres des chiens, de ne pas se revêtir de l'habit d'un pestiféré qui vient de mourir. On lui saurait gré d'une loi religieuse qui, toutes les années, sauverait la vie à plusieurs milliers d'hommes dans l'étendue de notre hémisphère.

§ XXIII.

Utilité des ablutions en Orient.

Un philosophe capable de réflexion ne trouvera donc pas mauvais que Moïse ait déclaré tant de choses impures, ait regardé comme souillé celui qui aurait touché le cadavre d'un homme ou d'un animal, reptile, un lépreux, une femme attaquée de ces maladies périodiques, etc. (3196) ; qu'il leur ait interdit l'exercice du culte divin et l'entrée du Tabernacle ; qu'il leur ait ordonné de se laver le corps et les habits, et de se tenir à l'écart le reste de la journée : ces règlements étaient utiles à la propreté et à la santé, à la décence du culte divin, à détourner les Hébreux de plusieurs pratiques absurdes des idolâtres.

La coutume qu'ont toujours observée les peuples des campagnes et les artisans, de se mettre le plus proprement qu'ils peuvent pour entrer dans le temple du Seigneur, est très-sensée ; c'est une marque de respect pour la Divinité, et d'attention pour leurs semblables. Il serait indécent de paraître

(3194) Art. *Antiquité*, sect. 3.

(3195) V. encore Niébuhr, *Descrip. de l'Arabie*, p. 68.

(3196) Les femmes mahométanes et les païennes des Indes, qui ont les incommodités de leur sexe, sont censées impures ; il en est de même de celui qui a touché un cadavre ou une charogne, il se lave. *Descript. de l'Arabie*, par Niébuhr, note, p. 35 ; Porphyre, *De l'abst.*, l. ii, n. 50.

dans les assemblées religieuses avec moins de précautions que l'on n'en prend pour se présenter dans un cercle de personnes respectables, de blesser les sens de ceux qui nous environnent par un extérieur dégoûtant Les grands ne sont déjà que trop portés à éviter de se trouver avec le peuple, par excès de délicatesse et de répugnance pour sa malpropreté. On ne lui accorde point l'entrée des spectacles, et il n'y perd rien; les temples du moins lui restent; mais il ne faut pas le blâmer de vouloir y paraître avec un extérieur décent. Porphyre, philosophe moins entêté que ceux d'aujourd'hui, approuve cet usage (3197).

Des réformateurs qui raisonnent au hasard, disent que c'est par l'intérieur qu'il faut plaire à la Divinité; que la pureté du corps est moins nécessaire que celle de l'âme; que tant d'attentions pour l'extérieur empêchent de penser à l'essentiel, etc. Ces pompeuses maximes, réduites à leur juste valeur, ne prouvent rien. Persuadez, si vous le pouvez, à l'homme esclave de ses sens, que son âme doit être pure pour paraître dans le lieu saint, pendant que vous lui permettez d'y entrer avec un corps couvert d'ordures. C'est ici le cas d'appliquer le mot de l'Evangile, qu'il faut avoir soin de l'un, et ne pas négliger l'autre.

Les purifications religieuses ont été en usage chez tous les peuples; elles étaient déjà pratiquées par les patriarches (3198); c'est un symbole de la pureté de l'âme, et un avertissement de nous la procurer. Moïse ordonna les plus simples et les plus faciles, il suffisait ne se laver.

Comme les païens enchérissaient sur tous les rites, ils joignaient à l'eau vive le sel, le soufre, la cendre, les flambeaux, la salive, le miel, l'orge, le feu, les plantes odoriférantes, le sang des victimes : on connaît les tauroboles et les crioboles des Grecs et des Romains. Chez les Perses et chez les Indiens, l'urine de vache a surtout une vertu particulière; ils ont le courage d'en boire pour se purifier l'âme. Si nous lisions toutes ces puérilités dans les livres de Moïse, les incrédules feraient un beau bruit.

§ XXIV.

Première objection : Des rites ne peuvent effacer les péchés.

Première objection. C'est une absurdité, disent-ils, d'attacher à un rite extérieur la vertu d'effacer nos fautes et de nous réconcilier avec la Divinité ; ce malheureux préjugé a multiplié les crimes sur la terre, on croyait être absous d'un meurtre en se plongeant dans l'eau. Dès que les hommes mettent leur confiance dans ces pratiques aisées, qui ne coûtent rien, ils se croient tout permis ; ils ne font plus de cas de la vertu, ils se familiarisent avec les forfaits. La facilité des expiations est un des plus grands fléaux que la religion ait introduits dans le monde.

Réponse. Très-bien conclu. Mais à qui en veulent ces zélés critiques? Aux païens, sans doute ; ce n'est là ni l'esprit ni la lettre des lois de Moïse. A-t-il insinué quelque part que les impuretés légales, souvent contractées par nécessité, souillaient l'âme comme un péché; que l'attouchement d'un cadavre était un crime aussi bien que le meurtre; que l'on pouvait expier également l'un et l'autre par des ablutions? Il n'y a dans la loi aucune purification prescrite pour un crime proprement dit. Le meurtre est puni de mort ; le vol, par des peines pécuniaires, ou par la perte de la liberté; l'impudicité, par l'infâmie, et quelquefois par un supplice, etc. Jamais Moïse n'a dit, ou n'a donné à entendre, que pour effacer un crime et se réconcilier avec la Divinité, il suffisait de se laver dans l'eau, ou d'offrir un sacrifice ; et qu'en vertu de ces cérémonies, le péché était effacé. David pénitent reconnaît que ce n'est point par des holocaustes, mais par un cœur contrit et humilié que le pécheur peut apaiser la justice divine (3199); Isaïe répète cent fois que la vraie conversion consiste à renoncer à toute espèce de crime, et la vraie piété à pratiquer la vertu (3200).

A la vérité, Moïse ordonne des sacrifices *pour le péché;* en quel sens? 1° Pour les péchés commis par ignorance et dont on s'aperçoit seulement lorsque le mal est fait (3201). 2° Pour les transgressions légales dont on se reconnaît coupable après l'action (3202). Dans l'un et l'autre cas, Moïse ajoute que l'on doit faire pénitence ou satisfaction au Seigneur : *Agat pœnitentiam pro peccato* ou *pro delicto ;* mais au lieu que le premier cas est nommé *un péché,* le second est nommé simplement *un délit* (3203). Cette distinction n'est pas faite sans raison : elle est dans le texte aussi expresse que dans les versions. 3° Lorsqu'il est question d'un crime envers le prochain, d'un vol, d'un dommage, d'une injustice, Moïse prescrit d'abord la restitution et le cinquième en sus, ensuite un sacrifice d'expiation (3204). Il est clair qu'alors l'objet du sacrifice était d'implorer la miséricorde de Dieu ; que le coupable devait satisfaire au prochain d'abord, ensuite à la justice divine. Le sacrifice, loin d'encourager au crime, devait en inspirer plus d'horreur. Pour rendre la peine plus sensible, la victime *pour le péché* devait être entièrement brûlée : il n'était pas permis d'en manger (3205). La restitution n'était pas moins ordonnée, soit que le dommage fût volontaire et réfléchi, soit qu'il ne le fût pas (3206). Nous prions les critiques d'y faire attention, et nous les dé-

(3197) Porphyre, *De l'abst.* l. ii, n. 19.
(3198) *Gen.* xxxv, 2.
(3199) *Ps.* l, 18, 19. *Isa.*
(3200) *Isa.* i, 6 et suiv.
(3201) *Levit.* iv, 2, 13, 22, 27.
(3202) *Levit.* v, 1 et suiv.
(3203) *Ibid.*, 5, et vii, 7.
(3204) *Ibid.*, 1 et suiv.
(3205) *Levit.* vi, 30.
(3206) *Levit.* v, 16.

fions de citer dans les livres de Moïse un seul passage qui donne à penser que le péché proprement dit, ou un crime, pût être effacé par un sacrifice, par une ablution, par une offrande, ou par d'autres cérémonies, sans la componction du cœur. *Vous affligerez vos âmes*, dit Moïse aux Juifs, en parlant du grand jour des expiations : *Toute âme qui ne sera point affligée périra* (3207).

Il est vrai encore que Moïse établit un sacrifice pour le péché, ou plutôt *pour le délit*, dans plusieurs cas où il ne se trouvait aucune faute volontaire ; il l'ordonne à une femme après ses couches ; à un lépreux qui vient d'être guéri; à un homme dont la maladie qui le rendait légalement impur a cessé (3208). Alors le sacrifice était évidemment destiné à expier les fautes d'inattention ou de négligence dans lesquelles l'homme pouvait être tombé, à inspirer plus de respect pour la loi, à forcer les Juifs de se tenir propres pour paraître devant Dieu. Ce serait donc ici le cas d'accuser la loi d'être trop sévère, et non trop relâchée : elle n'était ni l'un ni l'autre, parce que les Juifs avaient besoin de cette sévérité.

§ XXV.

Deuxième objection : Ils ne peuvent nous rendre saints.

Seconde objection. La défense de commettre des crimes et celle de contracter des souillures étaient appuyées sur le même motif, sur le respect dû à Dieu ; à toutes les défenses, Moïse fait dire au Seigneur : *Vous serez saints, parce que je suis saint.* Il fait donc consister la sainteté aussi bien dans la pureté extérieure que dans l'innocence de l'âme. C'était tendre un piége à la grossièreté des Juifs, de leur inspirer autant d'horreur pour les impuretés corporelles que pour les vices intérieurs. Il fallait distinguer clairement les uns des autres pour ne laisser aucun danger d'erreur.

Réponse. Moïse les a distingués très-clairement, puisqu'il nomme les uns *des péchés*, les autres *des délits* ou manquements. Les premiers sont expiés par des peines afflictives et par des réparations sévères, les seconds par des ablutions et des offrandes. Il n'est donc pas vrai que Moïse ait voulu inspirer une horreur *égale* pour tous indifféremment, ni qu'il ait attaché une importance égale à l'exemption des uns et des autres. Il fait consister avec raison la sainteté *parfaite* à les éviter tous, parce que la désobéissance à une loi même de pure police ne vient jamais d'un motif louable, et que l'obéissance à Dieu est toujours un acte de vertu.

Nous ne lui ferons pas un crime d'avoir inspiré aux Juifs plus de respect pour le vrai Dieu que les païens n'en avaient pour leurs fausses divinités. Celles-ci ne furent jamais des dieux saints; souvent il fallait des crimes pour leur plaire : telle est l'idée que s'en étaient formée leurs adorateurs. On n'était donc pas obligé de les respecter beaucoup; ils se laissaient traiter avec familiarité : on pouvait les maudire, les enchaîner, les battre, les traîner dans la boue, les donner en spectacle sur le théâtre, les représenter sous des formes obscènes et ridicules. Il n'en était pas ainsi du Dieu d'Israël : c'était *un Dieu saint;* pour paraître devant lui, il fallait être exempt de crime, ou pénitent, ne porter dans son temple ni indécence ni malpropreté, rien qui pût blesser les sens des assistants. Puisque l'on observe toutes ces précautions à l'égard des grands de la terre, il nous paraît que ce n'est pas pousser trop loin le respect que de les observer aussi à l'égard de Dieu.

Nous avons dit que, relativement au temps, aux circonstances, au génie du peuple Hébreu, il était nécessaire que les lois de police, de bienséance, de santé, d'utilité publique, fussent fondées sur un motif de religion, que ce motif était seul capable de faire impression sur les Juifs. Or le motif propre de la religion est le respect dû à la Divinité. Il était donc tout simple que ce motif fût la base de toute la législation, et que Moïse dît au peuple, de la part de Dieu, pour donner la sanction à toutes les lois : *Vous serez saints, parce que je suis saint.* Mais il est évident que cette sainteté consistait beaucoup plus dans l'innocence des mœurs que dans la pureté extérieure. Puisque Moïse n'a rien commandé ni rien défendu qui ne fût digne de l'attention d'un sage législateur, il n'a rien fait dire à Dieu qui soit indigne de la Majesté divine. Certainement il n'est pas indigne de la Divinité de donner aux hommes une législation sage et utile dans tous les points. Nous toucherons encore cet article, en parlant de la perpétuité de la loi juive.

§ XXVI.

Troisième objection : Les Juifs y ont attaché plus de prix qu'aux vertus.

Troisième objection. Les Juifs ne l'ont point ainsi entendu ; par les reproches des prophètes, par les réprimandes que Jésus-Christ fait aux pharisiens, par l'entêtement des Juifs modernes pour leurs cérémonies, il est clair que, dans tous les temps, ils ont attaché pour le moins autant d'importance aux observances légales qu'aux vertus réelles et à l'exécution de la loi morale : il y avait donc de la faute de Moïse. En vain nous voulons donner à ses lois un sens que les Juifs n'y voyaient point. Il s'ensuivrait que l'Evangile ne nous enseigne rien de plus que la loi ancienne, que les apôtres ont eu tort de dire que celle-ci ne prescrivait point la vraie justice et ne pouvait point la donner.

Réponse. Les incrédules nous reprochent aussi d'attacher plus d'importance aux pratiques extérieures de religion qu'aux vertus morales ; peut-être y a-t-il des Chrétiens, peu dignes de ce nom, qui tombent quelquefois dans ce défaut. Sans doute c'est en-

(3207) *Levit.* xv, 19, 21 ; xxiii, 27, 29, etc.

(3208) *Levit.* xii, xiii, 15.

core la fante de Jésus-Christ et de son Evangile; les leçons de ce divin Maître et des apôtres sont cependant assez claires sur ce point; mais y eut-il jamais une loi assez formelle pour ceux qui ont envie de la transgresser?

Les reproches de Jésus-Christ et des prophètes démontrent que nous prenons le vrai sens de la loi de Moïse; que ce sont nos adversaires aussi bien que les Juifs qui l'entendent mal. Certainement Jésus-Christ ni les prophètes n'ont jamais eu l'intention d'expliquer la loi dans un sens contraire à celui de Moïse. Si donc ils ont reproché aux Juifs l'attention scrupuleuse qu'ils donnaient aux cérémonies légales par préférence aux devoirs de la loi naturelle, c'est une preuve que les Juifs prenaient de travers les écrits et les lois de Moïse.

Nous verrons dans la suite ce que l'Evangile nous enseigne de plus que la loi de Moïse; en quel sens saint Paul a dit que l'homme n'était point justifié par les œuvres de la loi ancienne (3209). Nous ne pensons pas que l'Apôtre ait enseigné que l'observation exacte du *Décalogue* ne pouvait rendre l'homme juste. Jésus-Christ lui-même répond à un homme qui lui demandait ce qu'il fallait faire pour être sauvé: *Gardez les commandements*. Saint Paul n'a pas contredit Jésus-Christ.

§ XXVII.

Des abstinences et du choix des viandes.

Dans les *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois*, l'auteur s'est attaché à montrer que le régime diétérique des Egyptiens était très-sage; que le discernement des viandes, sur lequel ils étaient très-scrupuleux, était relatif au climat, et dirigé par l'expérience: sans ce régime, les Egyptiens auraient été sujets à plusieurs maladies. Les Grecs conquérants de l'Egypte ne voulurent pas s'y soumettre, ils furent attaqués de la lèpre, et par leur négligence elle pénétra jusqu'en Italie. Outre les raisons de santé qui détournaient les Egyptiens de manger plusieurs espèces d'animaux et de poissons, ils en avaient consacré d'autres pour empêcher qu'on ne les tuât, parce que c'étaient *les purificateurs* de l'Egypte. L'auteur blâme l'usage des Européens de détruire les oiseaux de proie, qui purgeraient les campagnes de plusieurs animaux nuisibles à l'agriculture.

Moïse, élevé en Egypte, avait vu par lui-même les salutaires effets du régime égyptien, et la nécessité d'en adopter ce qui était analogue au climat de la Palestine. Il fit des changements aux pratiques de l'Egypte, il les réduisit à un petit nombre; il permit la chair de plusieurs animaux dont les Egyptiens ne mangeaient jamais, tels que la vache et la brebis, parce qu'il n'y avait aucun motif de la défendre. Il fut, selon le critique dont nous copions les observations, plus judicieux que Pythagore, qui adopta servilement les abstinences des Egyptiens, sans en comprendre les raisons ni l'utilité (3210).

Spencer pense que, dans ses lois, Moïse n'a eu aucun égard à la propreté, à la santé, ni à l'utilité temporelle des Juifs. Selon lui, la chair de plusieurs animaux ne leur était défendue que parce que c'était le mets le plus ordinaire dans les festins que les idolâtres célébraient à l'honneur de leurs dieux; Moïse voulait écarter les Juifs de tout danger d'idolâtrie, c'était son unique dessein. Pour nous, qui ne donnons l'exclusion à aucun système, dès qu'il nous paraît prouvé, nous pensons que Moïse a été guidé par divers motifs dans la publication de ses lois. Il a défendu certains animaux par raison de santé, leur viande était malsaine; d'autres, afin d'en multiplier l'espèce, ils étaient utiles à la prospérité de l'agriculture; d'autres, parce que les païens s'en servaient communément dans leurs sacrifices, ou parce qu'ils en tiraient des augures et les employaient à d'autres usages superstitieux. Ainsi il défend les chairs mortes et les viandes crues, c'est un aliment pernicieux; les divers oiseaux de proie, il était avantageux de les multiplier; en général leur chair est d'un goût désagréable; les pourceaux, cette viande, dans les pays chauds, est d'une digestion difficile, diminue la transpiration, engendre les maladies de la peau, et c'était la victime la plus ordinaire dans les sacrices du paganisme. De même, la plupart des poissons interdits par Moïse sont encore regardés, par les naturalistes, comme une nourriture dangereuse, surtout dans le climat de la Palestine. Aucune de ces attentions n'était indigne d'un législateur sage et zélé pour le bien de son peuple. Saint Augustin le fait remarquer en écrivant contre les manichéens (3211).

Moïse désigne, par un caractère général et facile à saisir, les quadrupèdes dont il permet l'usage; tout animal qui rumine, et qui a l'ongle fendu, peut être mangé; ceux qui manquent de l'une ou de l'autre de ces propriétés, sont interdits. Il serait superflu d'entrer dans aucun détail sur ces différentes abstinences; il suffit de savoir en général qu'elles étaient fondées en raison, qu'il n'y avait rien d'utile, d'arbitraire, ni de superstitieux, que plusieurs tendaient au contraire à déraciner des superstitions (3212).

Les beaux esprits de la Grèce et de Rome se sont égayés autrefois sur ce sujet aux dépens des Juifs; les manichéens en ont pris l'occasion de scandale (3213); nos philosophes, à leur tour, se récrient contre le régime et les abstinences prescrites par Moïse.

(3209) *Rom.* III, 20.

(3210) *Recherches philosophiques sur les Egypt.*, t. I, sect. 3.

(3211) Livre XXV, *contra Faustum*, c. I, et l. XXXI, c. 4.

(3212) *Lettres de plusieurs Juifs à M. de V.*, t. I, IIe part. *Lettre* 2.

(3213) S. AUG., *contra Andimantum*, c. 15; *contra Faustum*, l. XVI, c. 6.

Il est fâcheux que les uns et les autres montrent dans leur censure plus d'ignorance que de sagacité, et que l'on puisse leur reprocher de blâmer au hasard des institutions dont ils ne connaissent ni les raisons ni les effets. Pythagore en avait adopté plusieurs sans savoir pourquoi ; d'autres les tournent en ridicule sans y entendre davantage. Voilà toujours les philosophes.

Un d'entre eux s'est efforcé de persuader à ses adversaires que les lois juives n'ont pas le sens commun ; que la plupart des animaux dont elles parlent sont imaginaires. On ne sait, dit-il, ce que c'est que les ixions et les griffons dont les Juifs ne devaient pas manger ; la nature n'est plus telle aujourd'hui qu'elle était du temps de Moïse. Mais le critique qui ne connaît la nature, ni telle qu'elle était au siècle de Moïse, devrait être plus circonspect dans ses décisions : les noms d'*Ixion* et de *Griffon* ne sont point dans le texte ; les termes hébreux dont se sert Moïse désignent des oiseaux de proie très-connus des Juifs. On croit communément que c'est le milan et l'orfraie ; quand ils seraient absolument inconnus, cela ne prouverait rien. Si nous voulions nous arrêter à réfuter toutes les observations puériles de cet auteur, et de plusieurs autres qui n'étaient pas mieux instruits, nous ne finirions jamais.

XXVIII.

De plusieurs autres défenses faites aux Juifs.

Dans la multitude des lois prohibitives que Moïse donne à son peuple, il en est plusieurs dont il est difficile d'apercevoir l'objet et l'utilité ; mais lorsque la sagesse d'un législateur est démontrée d'ailleurs par un grand nombre de preuves, on ne doit pas présumer qu'il ait porté des lois bizarres, inutiles, vicieuses, précisément parce que nous ne voyons pas d'abord les raisons qui l'ont déterminé. Sans tomber dans le ridicule dont les incrédules voudraient nous charger, on peut dire que, depuis quatre mille ans, à bien des égards, la nature a changé, du moins à nos yeux. L'histoire naturelle des pays pour lesquels Moïse écrivait, est encore couverte de ténèbres ; il y a du danger pour les voyageurs à les parcourir et à les examiner ; les grandes révolutions qui y sont arrivées, ont presque rendu le sol méconnaissable. Les climats mêmes que nous habitons sont encore assez peu connus ; tous les jours les observateurs font des découvertes qui nous étonnent ; plusieurs remarques qui passaient pour autant d'erreurs dans les écrits des anciens, se sont vérifiées par des expériences exactes. Il y a de la témérité à vouloir mieux connaître l'état où était la Palestine au siècle de Moïse, que lui-même ne l'a connue. On peut appeler, tant qu'on voudra, cette manière d'en juger, *la philosophie de l'histoire ;* c'est, dans le vrai, la philosophie des Petites-Maisons.

Il est prouvé, par cent exemples clairs et incontestables, que, dans ses lois cérémonielles, Moïse s'est proposé tantôt la salubrité du régime, la propreté et la santé du peuple, tantôt une utilité relative au climat, souvent la pureté des mœurs, en défendant un usage qui pouvait les corrompre, presque toujours un motif de religion, et le dessein de détourner les Juifs des pratiques absurdes et superstitieuses de leurs voisins. Pour savoir si cette législation est sage et irrépréhensible, il faut examiner si elle répond aux vues du législateur, puisque toutes ces vues étaient louables : or la suite de l'histoire et le témoignage des auteurs profanes nous attestent que tel en a été le succès. Selon Tacite, les Juifs étaient sains et robustes : *Corpora hominum salubria et ferentia laborum.* La Palestine entre leurs mains était cultivée, fertile, nourrissait un peuple nombreux ; Tacite, Ammien, Marcellin et d'autres anciens en déposent. Les Juifs ont servi dans les armées romaines, aucun historien ne les accuse d'avoir été mauvais soldats ; leur résistance aux forces des rois de Syrie prouve le contraire. Strabon reconnaît que leur culte religieux n'était ni trop dispendieux, ni défiguré par des pratiques absurdes. Diodore de Sicile loue en général les lois de Moïse, et nous avons vu que plusieurs philosophes en ont fait cas. Porphyre en cite plusieurs avec éloge (3214). Sur quoi peut donc être fondée la prévention que montrent contre elles tant de critiques modernes ?

Moïse avait veillé à la pureté des mœurs avec plus de soin qu'aucun des anciens législateurs ; tout ce qui est contraire à l'honnêteté publique est proscrit dans ses livres avec une sévérité que l'on ne trouve point ailleurs. Les crimes qui ont déshonoré l'humanité chez les autres peuples, sont punis chez les Juifs dans la plus grande rigueur ; il n'en fallait pas moins pour contre-balancer les influences du climat et le mauvais exemple des nations voisines. Nous avons vu jusqu'où les Egyptiens poussaient l'indécence et la dépravation ; les Chananéens n'étaient ni plus sobres, ni plus sages ; Moïse fait de leurs mœurs un tableau qui inspire l'horreur. Il n'est aucune contrée de l'univers où la continence soit plus nécessaire que dans les pays chauds, et c'est là malheureusement que le climat porte davantage à la violer ; il fallait donc réprimer par la religion un penchant toujours capable de porter l'homme à des excès. L'auteur des *Recherches philosophiques sur les Egyptiens*, qui fait cette réflexion, approuve les abstinences que leur religion prescrivait sur ce point ; il ne peut donc blâmer celles que Moïse avait établies. Porphyre était dans les mêmes principes (3215). Moïse avait défendu aux prêtres le commerce avec leurs épouses pendant tout le temps que durait leur ministère dans le temple ; il l'interdisait aux particuliers pendant la durée des maladies périodiques de

(3214) *De l'abst.*, l. IV, n. 14.
(3215) *Recherches philos.*, t. I, sect. 3, page 126 ; PORPHYRE, *De l'abst.*, l. IV, n. 20.

leurs femmes, immédiatement après leurs couches, et quand ils se disposaient à quelque cérémonie de religion. Selon la *Philosophie de l'histoire*, cette défense était fondée sur un faux préjugé; on croyait, dit l'auteur, que si un homme approchait de sa femme dans les temps critiques, il faisait nécessairement des enfants lépreux ou estropiés (3216) : fausse allégation; il n'y a aucun vestige de ce préjugé dans les livres saints. Moïse avait en vue de réprimer un penchant toujours redoutable, de compenser la polygamie qu'une sage politique ne lui permettait pas de supprimer, de prévenir des excès capables d'énerver l'homme, et toujours aussi funestes à la population qu'à la pureté des mœurs : cela n'est que trop prouvé par la dépravation actuelle des asiatiques ; l'espèce humaine est plus abâtardie et plus mal conformée dans les grandes villes que dans les campagnes, parce que le libertinage y est plus commun.

§ XXIX.

Nécessité de la décence dans les mœurs.

Il ne s'ensuit pas non plus que Moïse ait voulu faire envisager le mariage comme une souillure; autre chose est de condamner le mariage, ou d'en réprouver l'abus. Les peuples même les plus corrompus, les Egyptiens, les Zabiens, les Grecs, les Romains avaient sur ce sujet les mêmes idées que Moïse (3217). Il serait étonnant qu'un législateur aussi sensé n'eût pas fait de la continence autant de cas que ces peuples, dont les mœurs étaient très-licencieuses. Il avait voulu que certaines maladies fussent regardées comme une souillure, pour inspirer l'horreur d'un déréglement contre nature (3218), qui était commun chez les idolâtres, mais qui était puni de mort chez les Juifs (3219).

Il est défendu aux deux sexes de prendre les habits l'un de l'autre; l'ordre public l'exige ainsi; c'est un usage universel chez les peuples policés, que les deux sexes soient distingués par leurs habits. Mais par un travers superstitieux, les adorateurs de Vénus prenaient des habits de femme pour lui rendre leur culte, les femmes se mettaient dans l'équipage d'un guerrier pour sacrifier à Mars ; Moïse nomme cette folie une abomination, parce qu'elle pouvait servir de voile au libertinage.

Semer différentes espèces de grains dans une vigne, atteler à la charrue un bœuf et un âne, faire accoupler des animaux de différente espèce, porter un habit tissu de laine et de lin, se tondre en rond la chevelure, etc., sont sans doute des usages indifférents; mais les païens y attachaient des idées mystiques et des vertus supertitieuses: Moïse les défend, pour détruire les rêveries que ces usages entretenaient.

(3216) *Philosophie de l'Histoire*, c. 47, p. 231.
(3217) Spencer, *De legib. Hebr. Ritual.*, l. 1, c. 8, sect. 3.
(3218) *Levit.* xv, 2 et suiv.
(3219) *Levit.* xviii, 22, et xx, 12.

Un vase sans couvercle est déclaré impur; cela paraît d'abord ridicule: mais les païens croyaient que si un insecte venait à tomber dans un vase, c'était un heureux augure, un signe de bonheur; il fallait prévenir cette folie, en ordonnant que tout vase eût un couvercle.

Il en est de même des autres lois qui nous paraissent singulières; toutes ont un fondement dans les idées, les mœurs, les superstitions, les préjugés qui régnaient pour lors, et que Moïse voulait étouffer parmi les Juifs. Ces lois, dit-on, rendaient les Juifs superstitieux; tout au contraire, c'est parce que les autres peuples étaient superstitieux, que Moïse avait été obligé de faire tant de lois, pour empêcher son peuple de le devenir.

Ces lois, ajoutent nos adversaires, rendaient les Juifs insociables et odieux aux autres nations. Point du tout. Les autres nations étaient encore plus insociables que les Juifs. L'aversion pour les étrangers était une maladie générale; ce n'est donc pas l'effet des lois de Moïse. Un Egyptien se serait cru souillé de manger avec un étranger (3220); il n'aurait point voulu toucher le visage d'un Grec ni se servir de ses instruments de cuisine (3221). Les Grecs eux-mêmes donnaient le nom de *barbares* à tous les autres peuples, se croyaient dispensés à leur égard des devoirs de l'humanité. Les Parsis, disciples de Zoroastre, regardent comme profanes tous ceux qui ne sont pas de leur religion. Vincent le Blanc a remarqué la même horreur pour les étrangers chez les peuples encore sauvages (3222). Les Chinois méprisent souverainement tout ce qui n'est pas chinois. Devons-nous être fort étonnés de retrouver la même prévention chez les Juifs? Elle était moins marquée qu'ailleurs, quoique mieux fondée.

Selon Montesquieu, la séparation d'avec les étrangers est la sauvegarde des mœurs. Moïse n'avait donc pas tort de vouloir que les Hébreux vécussent isolés; il n'y avait rien à gagner pour eux à fréquenter les autres nations, et ils eurent toujours lieu de s'en repentir. Nous reviendrons encore à ce reproche dans la suite.

§ XXX.

Des prières que faisaient les Juifs ; y avait-il des imprécations ?

L'auteur des *Questions sur l'Encyclopédie* soutient que les Juifs n'ont appris à prier Dieu que pendant la captivité de Babylone; que les savants en conviennent assez unanimement. En effet, dit-il dans le *Lévitique* et le *Deutéronome* des Juifs, il n'y a pas une seule prière publique, pas une seule formule. (Art. *Oraison.*)

Réponse. Des ignorants peuvent croire ce

(3220) *Gen.* xliii, 32.
(3221) Hérodote, l. i. c. 41.
(3222) *Voyages de Vincent le Blanc*, 1re partie, c. 34.

fait extraordinaire, mais des savants ne l'ont jamais avancé ; l'auteur peut s'attribuer hardiment toute la gloire de l'invention. Le cantique de Moïse après le passage de la mer Rouge, et celui qui est à la fin du *Deutéronome*, ne sont-ils pas des prières ? Les *Psaumes* de David, composés pour être chantés dans le temple, sont certainement des formules publiques ; l'auteur lui-même va le reconnaître dans l'objection suivante. Il dit qu'Esdras fut le premier qui ordonna et composa des prières, et Esdras nous apprend que soixante-treize ans avant lui Zorobabel avait rétabli dans le temple l'usage des *Psaumes* de David (Esdr., l. i, c. 3, ℣ 10), et c'est contre cet usage même que notre philosophe s'élève dans un autre ouvrage.

Dans la *Philosophie de l'Histoire*, il veut nous donner une très-mauvaise idée de la religion et des mœurs des Juifs, par les prières qu'ils faisaient à Dieu. Selon lui, ils ne demandaient que des biens temporels ; il cite à ce sujet plusieurs psaumes où David demande au Seigneur des bénédictions terrestres (3223).

Réponse. N'y a-t-il point d'autres psaumes que ceux dont notre critique fait mention ? Dans le psaume cxviii, qui est le plus long de tous, David demande à Dieu la connaissance et l'amour de sa loi sainte, la crainte de ses jugements, la force de faire le bien, la persévérance dans la pratique de la vertu. Le psaume l, et ceux que nous nommons *Pénitenciaux*, expriment les gémissements d'une âme pénitente, pénétrée du regret de ses fautes ; David y demande à Dieu un esprit droit, un cœur pur, l'assistance de l'Esprit-Saint, la joie d'une âme réconciliée avec son juge, la force de résister aux passions, etc. Ce ne sont point là des biens temporels. L'auteur, toujours très-injuste dans ses censures, peut nous accuser de même de ne penser, dans nos prières, qu'aux biens de cette vie, parce que, dans l'Oraison dominicale, nous demandons à Dieu notre pain de chaque jour.

Une accusation plus grave, c'est que les psaumes respirent des sentiments de vengeance. David y fait de fréquentes imprécations contre ses ennemis ; il prie Dieu de faire tomber sur eux tous les fléaux imaginables. Tindal a fourni cette observation ; Morgan l'a répétée (3224). Elle vient originairement des manichéens (3225).

Si notre philosophe était mieux instruit ou plus sincère, il reconnaîtrait que ce sont là des prophéties et non des imprécations. Dans tous les livres saints, les prédictions sont souvent énoncées par l'impératif en forme de vœux ou de souhaits, parce que les Hébreux n'avaient pas des verbes aussi réguliers que les nôtres. Ce que nous appelons *optatif* ou *impératif* dans nos verbes, n'exprime souvent chez eux que le futur ; chez nous, au contraire, dans toutes les lois, et en style de chancellerie, le futur tient lieu d'impératif, parce que nous n'avons pas, comme les Latins, un temps consacré spécialement à cet usage. *Ritus patrios colunto ;* les rites nationaux *seront* observés. D'ailleurs, dans le style des Hébreux, *maudire* ce n'est pas toujours souhaiter du mal, mais en prédire ; *bénir* signifie souvent prédire du bien en même temps qu'on le souhaite.

Dans le psaume cxxxvi, ℣ 9, il est dit, en parlant de Babylone : Heureux celui qui prendra tes enfants et les brisera contre les pierres ! C'est une prophétie répétée en propres termes par Isaïe, lorsqu'il prédit la ruine de cette ville célèbre (3226).

Nous pourrions ajouter que David, inspiré par l'esprit prophétique, a souvent parlé du Messie, de son règne, de ses conquêtes, de sa victoire sur ses ennemis, sous l'emblème du roi de la nation juive. La plupart des tableaux qu'il a tracés ne peuvent convenir parfaitement à son règne qu'autant qu'il est le type ou la figure de celui du Messie ; les malédictions qu'il paraît lancer contre ses propres ennemis, tombent plutôt sur ceux de Dieu et de son Christ. Nos adversaires ne goûtent point ces explications allégoriques ; nous verrons dans la suite ce que l'on doit en penser ; mais nous n'en avons pas besoin pour justifier le sens des psaumes que notre censeur prend de travers et blâme sans les entendre.

Il nous paraît démontré qu'aucune des lois cérémonielles de Moïse n'était ridicule, absurde, inutile ou superstitieuse ; que toutes étaient fondées sur de bonnes raisons, quoiqu'il ne soit pas toujours aisé d'assigner le vrai motif de l'institution de chacune. Toutes concouraient à produire les divers effets qui doivent résulter du culte extérieur de religion, et pour lesquels il a été originairement établi. 1° Ecarter les erreurs, conserver le dogme dans toute sa pureté. 2° Donner des leçons de morale, et rappeler continuellement l'homme à la pratique de la vertu. 3° Affermir les liens de fraternité, et rendre les hommes plus sociables. Telle fut toujours sa destination. Mais lorsque, par une fatalité déplorable, la plupart des nations sont corrompues, livrées à l'erreur, à la superstition, au libertinage, si l'on veut préserver un peuple particulier du même malheur, il faut nécessairement que sa religion mette un mur de séparation entre lui et ses voisins ; autrement sa perte est inévitable. Ce n'est pas la faute de Dieu, ni celle de Moïse, s'il a fallu que la religion juive pourvût à cette triste nécessité.

ARTICLE III.

Des lois civiles, politiques et militaires des Juifs.

§ I.

Sentiments des savants anciens et modernes sur ces lois.

Il n'est pas possible d'entrer dans un examen exact et détaillé de toutes les lois de Moïse, d'en démontrer la sagesse, de faire voir qu'elles sont supérieures à celles des

(3223) *Philos. de l'hist.*, c. 444.
(3224) *Moral Philos.*, t. II, p. 189.
(3225) S. Aug., l. xvi, c. 22.
(3226) *Isa.* xiii, 16, et xiv, 21.

anciens peuples les plus vantés; cette discussion mènerait trop loin, et nous jetterait dans des questions étrangères à notre sujet. Il suffit de citer le jugement qu'en ont porté les savants anciens et modernes, qui en ont fait l'objet de leur étude, de répondre aux objections que l'on a faites contre quelques-unes de ces lois, et d'ajouter un petit nombre de réflexions.

On a vu, chap. II de cette seconde partie, art. 1, § 3, que les anciens philosophes, qui ont eu quelque connaissance de Moïse et de ses lois, n'ont point affecté pour elles le même mépris que nos incrédules modernes. De grands hommes, dans ces derniers siècles, ont rendu pleine justice aux lumières du législateur des Hébreux. Le chancelier Bacon trouvait admirable le plan d'administration que Moïse avait établi : François Pithou a publié l'ouvrage de Licinius Rufinus, où ce jurisconsulte compare les lois juives aux lois romaines, et montre leur conformité. L'illustre chancelier Daguesseau s'était fait extraire et rédiger, par ordre de matières, un *corps de lois juives*. Montesquieu reconnaît la sagesse de plusieurs; il loue en particulier celle qui maintenait l'égalité de partage entre les familles, la police établie contre la lèpre, le traitement que devait faire à ses femmes un mari qui en avait plusieurs, la manière dont était réglé le droit d'asile, etc. M. Michaëlis a donné récemment un savant ouvrage sous le titre de *Jus Mosaicum*, où il démontre la sagesse des lois de Moïse. Bossuet a donné un traité de politique tiré en partie de ces mêmes lois; enfin l'auteur des *Lettres* de plusieurs Juifs à M. de V... vient de venger d'une manière éclatante la législation juive des attentats qu'une ignorance orgueilleuse avait commis contre elle. Auprès du suffrage de tant d'hommes supérieurs, de quel poids peuvent être les déclamations de quelques philosophes qui n'ont jamais eu la plus légère teinture de jurisprudence ni de législation, qui ne comprennent pas seulement le sens des lois qu'ils s'avisent de censurer? Ils disent que le recueil des lois juives a été fait par un Lévite ignorant; où est l'ignorance, sinon dans cet absurde soupçon?

Il y a d'abord un fait unique dans l'histoire, qui nous paraît très-honorable à Moïse; c'est que sa législation a été faite d'un seul coup, et non formée de pièces rapportées comme la plupart des autres. Elle était exactement calculée sur la durée du temps pendant lequel elle devait subsister, et lorsque le moment est arrivé où elle ne convenait plus, Dieu l'a rendue impraticable par la dispersion du peuple auquel elle avait été donnée. Alors les mœurs des nations voisines de la Judée avaient changé, l'univers n'était plus le même dans l'ordre moral, il avait besoin d'être réformé par une loi nouvelle plus conforme aux circonstances. Les autres législateurs avaient cru que leurs lois seraient éternelles, mais à mesure que l'état des peuples a changé, il a fallu redresser la législation : celle de Moïse est demeurée immuable pendant quinze cents ans: il n'a pas été besoin d'y toucher jusqu'à la naissance de l'Evangile, auquel elle servait de préparation. Les Juifs l'ont portée avec eux dans l'Assyrie, dans la Perse, et partout où ils ont été transplantés; ils sont venus la reprendre dans leur patrie, dès qu'il leur a été possible de le faire, et ils l'observeraient encore s'ils en avaient la liberté.

§ II.

Stabilité et conséquences avantageuses des lois mosaïques.

On a fait honneur aux lois de l'Egypte d'un phénomène à peu près semblable, mais qui n'a pas été si constant. « Les Egyptiens, quoique opprimés par des conquérants qui voulaient tout changer, tout renverser dans le pays conquis, n'en conservèrent pas moins un attachement invincible pour leurs anciennes lois; ils les ressuscitaient dès que l'occasion leur était favorable, ou les maintenaient contre toute la fureur de la tyrannie (3227). » Si cette constance prouve quelque chose en faveur des lois de l'Egypte, l'attachement inviolable des Juifs pour celles de Moïse est encore plus frappant. Non-seulement ils les ont défendues au prix de leur sang contre la fureur aveugle des rois de Syrie et des Romains, ils se sont fait exterminer pour elles, mais ils ont porté cet attachement dans les pays du monde où ils sont à présent dispersés. S'ils étaient les maîtres, ils retourneraient dans leur ancienne patrie pour y rétablir la même forme de gouvernement et de religion que Moïse leur avait donnée. Que l'on nomme cet attachement opiniâtreté, fanatisme, esprit de vertige, cela ne fait rien. Par quel charme secret Moïse a-t-il ainsi fasciné les esprits des Juifs et les a-t-il enchaînés à ses institutions? Il est impossible que des lois absurdes, pernicieuses, contraires au bonheur de l'homme, aient pu opérer un prodige de cette espèce. Nous ne concevons jamais comment des philosophes, qui paraissent faire beaucoup de cas des lois de l'Egypte, affectent du mépris pour celles de Moïse, qu'ils supposent calquées sur les premières, et qui ont produit un effet encore plus étonnant.

La population, disent nos oracles politiques, est la mesure de la sagesse de l'administration, et la marque infaillible de la prospérité d'une nation (3228). Or, la population des Juifs dans la Palestine était immense : on peut en juger par le nombre de ceux qui furent emmenés à Babylone, par la quantité de ceux qui en revinrent, par les guerres qu'ils ont soutenues contre toutes les forces de la Syrie, par la multitude de ceux qui furent égorgés ou réduits à l'es-

(3227) *Recherches philosop. sur les Egyptiens*, t. I, sect. 2, p. 39.

(3228) *Hist. des étab. des Europ. dans les Indes*, t. I, l. I, p. 98.

clavage par les Romains, par les colonies qu'ils avaient dans les différentes parties du monde. A cet égard, aucune nation ne peut disputer l'avantage aux Juifs.

Moïse a réprimé par les lois les abus énormes qui ont été tolérés chez les Egyptiens, les Chinois, les Indiens, les Grecs et les Romains, et que nous avons rapportés en parlant de la religion et des mœurs de ces peuples. Il n'a point donné au père le droit barbare d'exposer, de vendre, de mettre à mort ou de mutiler leurs enfants; aux maris le pouvoir de vendre ou de prostituer leurs épouses, de les rendre esclaves ou de les tuer par jalousie. Il n'a point autorisé la prostitution, encore moins les désordres contre nature. Tous ces crimes sont proscrits par des lois sévères. Plus sage que les législateurs grecs et romains, il n'a point donné aux maîtres le droit illimité de se jouer de la vie et des mœurs de leurs esclaves; il n'a point permis de faire à l'humanité les outrages qui nous font frémir en lisant l'histoire. On ne voit point chez les Juifs les peines atroces, les tortures, les supplices mis en usage contre les innocents aussi bien que contre les coupables : ils n'ont connu d'autre supplice que d'être lapidé ou brûlé. Quand on compare leurs lois pénales avec celles des autres peuples anciens et modernes, on est étonné que dans des siècles où l'espèce humaine était encore si féroce et si peu civilisée il ait pu s'établir une jurisprudence aussi douce et aussi raisonnable.

Cependant la multitude des incrédules ne cesse de déclamer contre la législation de Moïse; écoutons les griefs de ces sages réformateurs : ils les ont empruntés des manichéens. Mais comment les accorder avec Julien, qui soutenait que les lois de Moïse étaient les mêmes que celles des autres nations, du moins quant à la morale du *Décalogue* (3229)?

§ III.

De l'esclavage; Moïse a-t-il eu tort de le conserver?

Ils reprochent d'abord à Moïse de n'avoir pas supprimé l'esclavage: c'est cependant un abus contraire à la loi naturelle; on connaît la multitude des désordres qu'il entraîne à sa suite.

Réponse. Nous convenons que l'esclavage, tel qu'il était établi dans la Grèce et à Rome, tel qu'il subsiste encore chez les nations de l'Asie, est contraire au droit naturel. La loi de nature ne peut accorder à aucun homme un droit absolu et illimité sur la vie, sur les mœurs, sur les talents, sur la destinée de son semblable, ni le pouvoir d'en disposer comme d'un animal. La question est de savoir si l'esclavage, restreint et adouci comme il l'était par les lois mosaïques, était encore contraire au droit naturel, s'il était possible à Moïse de le supprimer absolument (3230).

La loi naturelle défend-elle à l'homme d'aliéner sa liberté pour un temps, à des conditions qui lui paraissent avantageuses, eu égard aux circonstances? Dans ce cas, l'état de domestique parmi nous, et l'engagement des soldats, seraient contraires au droit naturel. Quelque zèle que l'on puisse avoir pour la liberté, il est difficile d'admettre cette conséquence. Or, un esclave juif était dans la même condition que les domestiques parmi nous : son sort était moins dur que celui de nos soldats; la liberté ne lui était ravie que pour un temps, il la recouvrait de droit à la septième année; s'il voulait servir plus longtemps, il était encore mis en liberté à l'année jubilaire (3231). Le sabbat était institué en partie pour accorder du repos aux esclaves; nous l'avons vu ailleurs. C'était déjà un grand point d'avoir ainsi réformé le droit public abusif qui régnait chez toutes les nations. Moïse avait réprimé la cruauté, la lubricité, la dureté des maîtres à l'égard des esclaves, même étrangers (3232); leur condition était plus douce que partout ailleurs : nous ne trouvons dans aucun législateur ancien les précautions que Moïse avait prises pour alléger la servitude; elle ne pouvait donc entraîner chez les Juifs les mêmes désordres que chez les autres peuples.

Lorsqu'un philosophe établit comme *une éternelle vérité* et un principe immuable que l'esclavage est contraire au droit naturel (3233), à moins qu'il ne commence par donner une idée précise de ce qu'il entend *par esclavage*, sa décision est fausse. Encore une fois, le droit naturel ne défend point à l'homme de renoncer à sa liberté sous des conditions qui lui paraissent avantageuses. Si la liberté est un bien très-précieux, la vie et la subsistance le sont encore davantage

Moïse pouvait-il supprimer entièrement la servitude? Nouvelle question sur laquelle nos philosophes n'ont pas pris la peine de réfléchir. Aucun des anciens peuples n'a eu de la liberté les mêmes idées que nous en avons; et ce n'est point à la philosophie, mais à la religion que nous en sommes redevables. Chez une nation moins occupée du commerce et des arts que de l'agriculture, il n'y avait point de milieu connu entre l'esclavage, du moins momentané, et la liberté absolue que donnait la propriété des terres. Les Juifs étaient accoutumés aux mœurs de l'Egypte, où la servitude avait lieu. Ils avaient été suivis par une foule d'Egyptiens, dont la plupart étaient probablement des esclaves qui cherchaient un sort moins malheureux. Ils étaient environnés de nations qui avaient des esclaves. Quand Moïse aurait voulu établir une liberté générale, les Hébreux auraient-ils pu goûter ce

(3229) S. Aug. *contra Adimantum*, c. 8 et suiv.
(3230) Dans Cyrille, l. v, p. 154.
(3231) *Lévit.* xxv, 40.
(3232) *Exod.* xxi, 1 et suiv.
(3233) *Recherches philosoph. sur les Egypt.* t. II, sect. 9, page 285.

plan? On n'attachait alors presque aucun prix à la liberté, puisqu'on pouvait la vendre; on regardait la servitude comme le moyen de subsistance le plus commode dans la pauvreté; par les lois de Moïse, elle devenait moins onéreuse et moins humiliante que dans le reste de l'univers.

A la guerre, il n'était pas défendu aux Juifs de faire des prisonniers : or, tant que les armées n'ont pas été composées de troupes soudoyées, et toujours réunies sous le drapeau, les prisonniers ne pouvaient être traités que sur le pied d'esclaves : s'ils avaient été libres, ils auraient pris la fuite ou se seraient armés; c'est donc par nécessité que, chez toutes les nations anciennes, les prisonniers faits à la guerre ont été réduits à l'esclavage. D'un côté, l'on accuse les Juifs d'avoir tout exterminé dans le pays ennemi; de l'autre, on leur reproche d'avoir conservé des prisonniers pour l'esclavage : que devaient-ils donc faire?

Pour changer sur ce point le droit de la guerre, il fallait une révolution dans les idées politiques de toutes les nations, et qui ne pouvait s'opérer que par des moyens surnaturels; puisque la philosophie même n'a jamais pensé à y travailler. Moïse a préparé de loin cette révolution par les lois d'humanité et de charité qu'il a établies, le christianisme l'a consommée par la douceur de l'Evangile; l'esclavage n'a jamais été aboli que chez les nations chrétiennes.

§ IV.

Censure imprudente des anciens législateurs.

Selon l'auteur des *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et Chinois*, « c'est une faute impardonnable des législateurs de l'Orient, soit qu'ils aient parlé en inspirés, soit qu'ils aient parlé en politiques; ils ont établi l'esclavage par la force de leurs lois : et cette erreur où ils sont tombés est telle, qu'il ne leur a plus été possible de rien discerner de vrai ou de faux dans ce qu'on appelle le droit de l'homme : ils avaient corrompu la source où ils puisaient (3234). »

Réponse. Il est faux que les législateurs aient établi l'esclavage *par la force de leurs lois;* il est né au contraire : 1° de la difficulté des subsistances parmi les familles nomades; 2° de la férocité des peuples encore barbares et privés de lois. Ces brutaux croyaient faire grâce à un ennemi pris à la guerre, de lui laisser la vie sous condition d'être esclave (3235) : ainsi en agissent encore les sauvages qui n'ont jamais eu de législateurs. Il est impossible que tous les sages se soient accordés, dans tous les pays du monde, à introduire un droit contraire à la raison et à la loi naturelle; ils ont trouvé la servitude établie, ils ont été forcés de la laisser subsister. Elle est plus ancienne que les lois de Moïse : aucune de ses lois ne tend à l'introduire, plusieurs au contraire tendent à la modérer. Si les autres législateurs ont commis une faute impardonnable, en laissant subsister la servitude dans toute la rigueur des siècles barbares, Moïse n'est point tombé dans le même défaut, puisqu'il a rendu cet état plus tolérable. Il a très-bien su distinguer et fixer les droits de l'homme, il ne les a violés par aucune loi; il est le premier et le seul qui les ait fondés sur une base solide, en nous apprenant que tous les hommes sont enfants d'un même père, et ont été créés à l'image de Dieu. Le reproche qu'on lui fait est injuste à tous égards; il l'est encore davantage, quand on veut l'appliquer au christianisme : nous le verrons en son lieu.

§ V.

Combien la liberté était rare dans les premiers temps.

Dans les républiques anciennes dont on a tant exalté les gouvernements libres, les artisans et les journaliers, en général, ne jouissaient pas des priviléges communs; ils étaient traités comme des animaux plutôt que comme des hommes. A mesure que ces nations devinrent plus riches et plus civilisées, elles eurent plus d'esclaves, et les traitèrent avec une dureté intolérable. Il y avait à Athènes vingt et un mille citoyens et quatre cent mille esclaves; c'est environ vingt esclaves pour un citoyen (3236). Titus-Minucius, chevalier romain, en avait quatre cents (3237), un certain Cecilius en avait quatre mille (3238). La liberté, dont on fait sans cesse retentir le son à nos oreilles, était tout au plus l'apanage du vingtième de l'humanité. Les peuples les plus enthousiastes de la liberté, dit un philosophe, furent ceux qui portèrent les lois les plus dures contre les serfs (3239). En parlant de la religion et des mœurs des Romains, nous avons fait voir quel était, à Rome et dans la Grèce, l'état des esclaves. On se jouait de leurs mœurs, de leur santé, de leur vie; les Juifs n'ont jamais poussé l'inhumanité à ce point. Si un maître, chez eux, avait mutilé son esclave, il était obligé de le renvoyer libre; s'il l'avait tué, il était forcé de prouver qu'il l'avait fait sans dessein, ou il était condamné à perdre la vie : il n'échappait au supplice que lorsque l'esclave avait survécu quelques jours (3240).

Cependant l'auteur de l'*Esprit des lois* s'écrie à ce sujet : *Quel peuple que celui où il fallait que la loi civile se relâchât de la loi naturelle!* Disons plutôt, quels hommes que les philosophes! ils épluchent un ciron, et avalent un chameau. Ils se plaignent de ce que les Juifs ne poussaient pas assez loin le respect pour la loi naturelle, et ils ne disent rien des Egyptiens, des Grecs, des Romains, des Chinois, de tous les Asiatiques qui les ont entièrement méconnues. Sans

(3234) *Recherches philos. sur les Egyptiens*, t. I, sect 2, p. 35.

(3235) *Questions sur l'Encyclop.* art. *Esclave.*

(3236) *Athénée*, l. VI, c. 20.

(3237) SÉNÈQUE, *De tranquill.* c. 8

(3238) PLINE, l. XXXIII, c. 10.

(3239) *Questions sur l'Encyclop.* art. *Esclave.*

(3240) *Exod.* XXI, 21 et suiv.

doute la loi de ces peuples, qui donnait à un maître le privilége de tuer impunément un esclave, était plus raisonnable que la loi juive qui lui pardonnait la brutalité lorsque l'esclave avait survécu pendant plusieurs jours. On fait un procès à Moïse de n'avoir pas aboli l'esclavage, et l'on excuse les anciens philosophes, dont aucun n'a seulement pensé à l'adoucir. *Traitez les esclaves avec bonté*, dit le législateur des Juifs, *parce que vous avez été vous-mêmes esclaves en Egypte* (3241). Cicéron, Platon, Socrate ont-ils donné de pareilles leçons; ont-ils parlé des droits de l'homme avec autant d'énergie que Moïse? Platon juge innocent celui qui tue son esclave; il ne le condamne qu'à une amende pour avoir tué l'esclave d'un autre; il ne punit que par l'exil toute autre espèce d'homicide (3242). Voilà les abus contraires à la loi naturelle contre lesquels il fallait déclamer.

Croirait-on, si nous n'en donnions la preuve, qu'en affectant de censurer les lois et les mœurs des Juifs on a fait, en faveur des autres peuples, l'apologie de l'injustice et de la cruauté? Après avoir décidé, comme un principe sacré et immuable, que l'esclavage est contraire au droit naturel, un philosophe ne rougit point de dire que l'ancienne Egypte est le seul pays du monde où l'on ait eu *une bonne police* par rapport aux Juifs, parce qu'on les réduisit en esclavage contre le droit des gens (3243); que si on mit à mort leurs enfants, c'est qu'on voulait les traiter en ennemis (3244). Ainsi la violation du droit naturel est permise, dès que l'on s'en sert contre les Juifs; les maximes d'une *éternelle vérité* ne sont plus vraies à leur égard.

Ce n'est donc plus chez les philosophes qu'il faut étudier le droit naturel ni *la bonne police*.

§ VI.

De la polygamie; Moïse l'avait restreinte.

La polygamie est une conséquence presque nécessaire de l'esclavage domestique. Dans des pays où l'homme est porté à la lubricité par l'influence du climat, comment empêcher un maître d'abuser des femmes esclaves, achetées à prix d'argent, qui cherchent à lui plaire, et dont le sort est entre ses mains? On n'a pu y corriger le libertinage que par la polygamie; mais il n'était pas possible de parer à tous les inconvénients qui devaient naître du remède : Moïse a donc été forcé de se borner à réprimer, autant qu'il a pu, la polygamie? En parlant de cet abus, nous avons vu qu'il l'a effectivement renfermé dans des bornes très-étroites. Il a fait tout ce qu'il était moralement possible de faire, eu égard au temps, au climat, aux circonstances, aux mœurs qui régnaient pour lors chez les peuples voisins. Nos adversaires conviennent que, chez les Arabes, les Egyptiens, et beaucoup d'autres nations de l'Asie et de l'Afrique, *les mœurs sont immuables* (3245). Celles des Arabes sont encore telles qu'elles étaient il y a quatre mille ans, et on fait un crime à Moïse de n'avoir pas changé les mœurs (3246). Le christianisme seul a été capable d'opérer cette révolution, et il l'a faite lorsqu'il s'est établi en Arabie. Mais Dieu n'a pas jugé à propos de faire par la religion particulière d'un seul peuple ce qu'il a fait par la religion universelle que Jésus-Christ est venu annoncer aux hommes, parce que Dieu ne fait pas des choses contradictoires; il était impossible de rendre les mœurs des Juifs aussi pures que celles des Chrétiens, sans changer les mœurs des autres peuples que les Juifs avaient sous les yeux.

Ce qu'il y a de certain, c'est que chez les Juifs la condition des femmes était beaucoup plus douce que partout ailleurs; leurs droits étaient fixés par la loi : elles n'étaient ni esclaves, ni renfermées, ni livrées à la merci de leurs maris; les filles n'étaient point privées du droit de succession, comme elles le sont chez la plupart des nations polygames. Puisque la condition libre des femmes, les bornes de l'autorité paternelle, l'adoucissement de l'esclavage, sont une preuve certaine des progrès qu'un peuple a faits dans la civilisation (3247), il est démontré, par les lois de Moïse, que les Juifs n'étaient plus dans l'état des peuples sauvages, ni dans celui des peuples nomades, ni dans celui des Arabes Bédouins, et qu'ils étaient mieux policés qu'aucun de leurs voisins.

La coutume barbare de faire des eunuques pour garder les femmes est un des fléaux nés de la polygamie : Moïse n'a point autorisé cette cruauté, il l'a proscrite au contraire en attachant une note d'infamie à ceux qui auraient été ainsi mutilés (3248). Jamais les Juifs n'ont été accusés de fomenter parmi eux cet usage qui régnait en Egypte, dans la Perse et ailleurs. En tolérant la polygamie, leur législateur en avait retranché les plus grands abus, ou plutôt en ôtant la liberté de faire des eunuques, il avait mis de nouvelles entraves à la polygamie : les Orientaux se dégoûteraient bientôt de la pluralité des femmes, s'ils ne pouvaient avoir des eunuques pour les garder.

§ VII.

Prétendue contradiction entre ses lois.

Selon quelques philosophes, les lois de Moïse sont contradictoires; la preuve qu'ils en donnent n'est pas fort solide. Dans le

(3241) *Deut.* xv, 15.
(3242) Théodoret *Therapeut.* neuvième disc. page 619.
(3243) *Recherches philosoph. sur les Egypt.* t. I, sect. 4, page 279.
(3244) *Ibid.* sect. 2, p. 66.
(3245) *Ibid*. sect. 3, p. 190.
(3246) Morgan, *Moral philosophique*, tome II, p. 268.
(3247) *Observations sur les commencements de la société*, par Millar, c. 1, sect. 5, p. 114; c. 2, sect. 1, p. 135 et 161.
(3248) *Deut.* xxiii, 1.

Lévitique, disent-ils, il est défendu à un Juif d'épouser la veuve de son frère, et cela lui est ordonné dans le *Deutéronome*.

Réponse. Faible objection. Dans le *Deutéronome* il est dit que si un homme marié vient à mourir sans enfants, son frère épousera la veuve, afin de donner un héritier au défunt; que le premier mâle qui naîtra de ce mariage sera censé appartenir au mort, en portera le nom et en aura tous les droits (3249). Excepté ce cas, il n'est pas permis à un Juif d'épouser sa belle-sœur; c'est ce qui est défendu dans le *Lévitique* (3250). Il n'y a aucune opposition entre ces deux lois. Si nos adversaires étaient mieux instruits, ils sauraient que la loi du *Deutéronome* est plus ancienne que Moïse; elle était déjà en usage parmi les enfants de Jacob (3251).

Un auteur qui a composé un volume entier de déclamations contre les Juifs dit que la loi de Moïse avait totalement négligé la décence, la tempérance et la pureté (3252).

Réponse. Pour appuyer cette calomnie, il aurait fallu citer quelque espèce de turpitude qui ne fût pas défendue par cette loi : l'auteur aurait été fort embarrassé d'en nommer aucune. Il n'est au contraire point de législation connue qui ait pourvu, dans un si grand détail et avec autant de sévérité, à la décence et à la pureté des mœurs. La simple fornication était punie : tout homme qui avait séduit une personne libre était obligé de l'épouser; une femme publique aurait été mise à mort sans miséricorde.

Cette loi, dit le critique, si sévère sur des minuties, ne réprime point l'ivrognerie : un manichéen faisait à saint Augustin la même objection (3253).

Réponse. C'est un grand grief sans doute. Y a-t-il quelques nations policées chez lesquelles l'ivrognerie ait été punie par des peines afflictives? Elle ne l'est point parmi nous. Jamais personne ne s'est avisé de la regarder comme un crime digne de la vengeance publique. Moïse avait suffisamment noté ce défaut; il avait défendu toute boisson capable d'enivrer, non-seulement aux prêtres pendant tout le temps que durait leur ministère, mais à toute personne qui voulait se consacrer au Seigneur (3254).

§ VIII.

Du divorce. Eau de jalousie.

La loi de Moïse, continue le censeur, permettait à un homme d'avoir autant de femmes et de concubines que bon lui semblait; sur le moindre dégoût, un mari pouvait renvoyer sa femme et s'en séparer, en lui donnant un billet de divorce, sans alléguer aucun motif d'une conduite si cruelle.

Réponse. Deux faussetés. Dans les écrits de Moïse, il n'y a point de permission expresse de prendre plusieurs femmes ou concubines. La licence que se donnaient quelquefois les Juifs de prendre deux femmes, est compensée par des réserves et réprimée par des restrictions qui doivent les dégoûter de cet abus; nous l'avons fait voir en traitant de la polygamie. Si les rois en furent souvent coupables, ils violaient une défense formelle de la loi (3255); mais les exemples en furent toujours rares parmi les particuliers.

Il est faux qu'un mari pût renvoyer sa femme sur le moindre dégoût; il ne pouvait le faire que pour un défaut de chasteté; nous l'avons prouvé au même endroit. Le simple soupçon ne suffisait pas, puisqu'il y avait une épreuve dans le cas du doute; mais cette épreuve même paraît un crime à nos judicieux censeurs.

Un homme, disent-ils, guidé par son caprice, pouvait forcer sa femme de subir l'épreuve de la jalousie, et la faire empoisonner par un prêtre, toujours facile à gagner par des présents. Le prêtre faisait avaler à cette femme un breuvage de sa composition, et il dépendait de l'homme de Dieu de le rendre mortel ou sans danger; ainsi les prêtres étaient les maîtres absolus de la vie des femmes (3256).

Réponse. Calomnie absurde. Dans *l'eau de jalousie* il n'entrait rien qu'un peu de poussière prise sur le pavé du tabernacle (3257). Les malédictions que le prêtre y ajoutait ne pouvaient certainement avoir par elles-mêmes la vertu d'empoisonner une femme. De deux choses l'une : ou cette cérémonie n'avait pour but que d'effrayer les coupables et de tirer d'elles la confession de leur crime, afin d'autoriser leur mari à les renvoyer, ou la vertu de cette eau était surnaturelle. Il est d'ailleurs absurde de supposer qu'un Juif ait mieux aimé faire empoisonner sa femme que de faire divorce avec elle, s'il pouvait la renvoyer *sur le moindre dégoût*. De ces deux accusations, savoir, la liberté du divorce et la facilité des empoisonnements, l'une détruit l'autre; mais la malignité est aveugle, et la passion ne raisonne pas.

Moïse avait porté une loi très-sévère contre le mari qui aurait calomnié son épouse; il était condamné à la bastonnade, à payer cent sicles d'argent à son beau-père, et privé de la liberté de faire divorce (3258). Il est donc faux que les Juifs fussent les maîtres absolus de la réputation et de la vie de leurs femmes.

§ IX.

Du gouvernement théocratique et de ses suites.

Selon nos adversaires, Moïse avait établi le gouvernement théocratique, c'est le plus mauvais de tous; il fonde la tyrannie des prêtres, et il a été la source du despotisme dans tout l'Orient (3259).

(3249) *Deut.* xxv, 5.
(3250) *Levit.* xviii, 16.
(3251) *Gen.* xxxiii, 8.
(3252) *Esprit du judaïsme.* Avant-propos, p. x, Morgan, t. II, p. 266.
(3253) S. Aug., *contra Adimantum*, c. 14.
(3254) *Num.* vi.
(3255) *Deut.* xvii, 17.
(3256) *Esprit du jud.*, Morgan, *ibid.*
(3257) *Num.* v, 12.
(3258) *Deut.* xxii, 13.
(3259) *Orig. du desp. oriental; Encyc.*, art. *Ving-*

Réponse. Il est faux que le gouvernement des Juifs ait été *théocratique* dans le sens que l'entendent les incrédules ; nous avons prouvé le contraire ch. IV, art. III, § 5 ; il n'était pas plus despotique. Les Juifs avaient un code de lois très-complet, très-détaillé, très-sage ; les prêtres, les juges, les rois ne pouvaient y déroger ; le gouvernement n'était donc livré au caprice ni des uns ni des autres. Le *vrai despotisme* n'a lieu que quand la volonté du souverain a par elle-même force de loi, comme on le voit à la Chine et ailleurs ; chez les Juifs au contraire, ce n'était pas l'homme qui devait régner, c'était la loi.

Diodore de Sicile, mieux instruit que nos docteurs modernes, remarque que Moïse fit de sa nation une république (3260) ; c'est la première qui ait existé dans le monde : jusqu'alors tous les peuples avaient été sous le pouvoir monarchique absolu.

Pourquoi le gouvernement républicain a-t-il été ordinairement très-orageux? Par le défaut de lois. Alors il fallait que tout fût réglé par des délibérations dans lesquelles les riches et les grands se liguaient pour écraser les petits ; nous le voyons chez les Romains et ailleurs. En vertu de la loi, aucun particulier chez les Juifs ne pouvait opprimer ses concitoyens ; lorsqu'il n'y avait point d'ennemis à redouter au dehors, l'égalité et la paix régnaient nécessairement au dedans.

Nos politiques romanciers raisonnent très-mal quand ils jugent que le despotisme n'a pu s'établir nulle part à la suite du gouvernement paternel (3261). Ils ne voient pas que dans l'état des familles isolées et nomades qui a précédé la société civile, le père était nécessairement despote, maître absolu de ses femmes, de ses enfants, de ses esclaves (3262) : par quelles lois son pouvoir aurait il été borné, lorsqu'il n'y avait pas encore de lois civiles? Il l'était sans doute par la loi naturelle ; mais le père seul était l'interprète de cette loi. Tel est le modèle sur lequel ont été formés tous les premiers gouvernements.

Les premiers rois de Rome présidaient à la religion, faisaient les lois et les interprétaient, rendaient la justice, commandaient les armées (3263) : ils étaient donc despotes dans la rigueur du terme, puisqu'ils réunissaient toutes les espèces de pouvoir. A la Chine, le gouvernement est très-despotique, quoique fondé et réglé sur le gouvernement paternel ; il n'est pas moins illimité chez la plupart des nations barbares. Est-ce la théocratie qui a produit le même effet partout? Au contraire, s'il y a des contrées où le pouvoir du souverain est plus modéré, c'est ordinairement parce qu'on lui a donné un contre-poids dans l'autorité des ministres de la religion ; cela se voit au Japon, en Turquie et ailleurs.

Vainement nos critiques répètent que sous le gouvernement théocratique les Juifs furent souvent subjugués, esclaves, malheureux. L'histoire atteste que toutes leurs calamités furent l'effet et le châtiment de leurs révoltes contre la loi. Quand on lit que sous le gouvernement des juges ils tombèrent sept fois *dans la servitude* (3264), il ne faut pas s'effrayer d'un mot. Les nations voisines faisaient des incursions dans la Judée, ravageaient les terres, imposaient un tribut aux Juifs, leur ôtaient quelquefois les armes et les moyens de se défendre : voilà en quoi consistait leur servitude. Il ne s'ensuit pas qu'ils fussent réduits à l'esclavage domestique et dépouillés de toute propriété, comme les ilotes à Sparte, les colons chez les Romains, les nègres dans les plantations de l'Amérique. Un de nos philosophe, après avoir cent fois déclamé contre les Juifs, avoue que sous les juges ils furent heureux et pacifiques (3265).

Le gouvernement sacerdotal n'a eu lieu chez eux qu'après la captivité de Babylone, lorsqu'une famille de prêtres eut sauvé la nation par l'héroïsme de ses exploits, et jamais cette nation n'a joué un rôle plus considérable dans le monde qu'à cette même époque : ce phénomène n'est pas fort propre à donner une mauvaise idée du gouvernement des prêtres.

Il est bon de nous souvenir toujours que de toutes les nations anciennes, il n'en est aucune chez laquelle l'autorité des ministres de la religion ait été plus bornée que chez les Juifs et chez les Chrétiens ; un savant académicien l'a prouvé sans réplique (3266).

§ X.

Du droit que Samuel attribue à un roi.

Objection. Les livres des Juifs contiennent un code politique absurde et pernicieux ; Samuel, en leur donnant un roi, lui attribue tous les droits d'un despote. « Voici, dit-il, le *droit* du souverain qui vous gouvernera ; il prendra vos fils pour en faire ses domestiques, ses gardes, ses colons, ses ouvriers ; vos filles, pour servir dans sa maison : il enlèvera vos meilleures terres pour les donner à ses officiers ; il lèvera, pour leur entretien, la dîme de vos récoltes ; il fera travailler pour lui vos serviteurs et les jeunes gens de l'un et l'autre sexe ; il prendra la dîme de vos troupeaux, et vous deviendrez ses esclaves (3267). » Selon le

tième, ajouté, p. 862 ; *Esprit du jud.*, c. 3, p. 61 ; MORGAN, t. II, p. 133.

(3260) Traduction de TERRASSON, tome VII, page 147.

(3261) *Rech. philosophiques*, tome II, sect. 9, p. 290.

(3262) *Obs. sur les comm. de la société*, par MILLAR ; *Hist. de l'Amér.*, par ROBERTSON, t. II, p. 294 e.c.

(3263) *V.* les *Lois romaines*, à la suite de DENIS D'HALICARNASSE.

(3264) *Mél. de litt.*, t. III, c. 61 ; *Phil. de l'hist.*, c. 41.

(3265) *Hist. des établ. des Europ., dans les Indes* . VII, c. 9, p. 171.

(3266) *Hist. de l'Acad. des inscript.*, in-12, t. XV, p. 143.

(3267) *I V Reg.* VIII, 11.

comte de Boulainvilliers, Bossuet, dans sa politique, a abusé, par mauvaise foi, des textes de l'Ecriture, pour former de nouvelles chaînes à la liberté des hommes, et pour augmenter le faste et la dureté des rois. Le système politique de cet évêque est un des plus honteux témoignages de l'indignité de notre siècle et de la corruption des cœurs (3268).

Réponse. Si Samuel avait eu les idées qu'on lui prête, il n'aurait suivi ni la lettre ni l'esprit de la loi de Moïse; *le droit du roi* y est clairement fixé. « Lorsque vous vous serez choisi un roi, dit le sage législateur..., il n'augmentera point le nombre de ses femmes; il n'amassera point de trésors; il demandera aux prêtres une copie de la loi, et la lira tous les jours de sa vie, afin qu'il apprenne à l'observer et à craindre le Seigneur : qu'il ne s'enorgueillisse point au-dessus de ses frères; qu'il ne s'écarte de la loi ni à droite ni à gauche, s'il veut régner longtemps sur Israël, et conserver le trône à sa postérité (3269). » Samuel lui-même n'avait pas gouverné en despote : « Me voici, dit-il au peuple; rendez témoignage devant le Seigneur et en présence du roi, si j'ai enlevé une pièce de bétail à quelqu'un, si j'ai opprimé ou calomnié, si j'ai reçu seulement un présent de qui que ce soit (3270). » Il ne pouvait donner une leçon plus énergique au roi qui venait d'être élu.

Il est clair que, dans le premier passage, Samuel parlait non d'un *droit* légitime fondé sur la loi naturelle et sur la loi de Moïse, mais du droit abusif, tel qu'il était exercé dès lors par les souverains, et auxquels les rois des Juifs ne tardèrent pas de prétendre. « Alors, ajoute Samuel, vous aurez recours au Seigneur, et vous vous plaindrez de votre roi; mais Dieu ne vous écoutera pas, parce que vous l'avez voulu. »

L'illustre Bossuet n'a pas fondé le droit des rois sur le passage objecté par nos adversaires; il enseigne et il prouve, par les paroles de l'Ecriture, que Dieu a fondé la société naturelle entre les hommes sur leurs besoins mutuels; que l'autorité royale est paternelle et non despotique; que les rois ne sont pas affranchis des lois; que le gouvernement arbitraire est barbare et odieux (3271). Boulainvilliers a d'autant plus mauvaise grâce d'accuser Bossuet que lui-même, dans ses *Mémoires historiques*, semble n'avoir écrit que pour livrer le peuple à la tyrannie des seigneurs.

Ce qu'ajoute l'encyclopédiste, que les fauteurs des superstitions s'efforcèrent toujours de persuader le pouvoir *sans bornes* des souverains; que c'est ce qui leur a valu l'autorité que Constantin leur donna par ses lois, et toute celle qu'ils ont eue sous les rois visigoths, est une nouvelle calomnie : nous la réfuterons dans notre troisième partie, et nous verrons que personne n'a résisté au despotisme avec plus de force que le clergé.

§ XI.

De la manière dont les Juifs devaient faire la guerre.

Les censeurs de la révélation déclament avec encore plus d'amertume contre la manière dont les Juifs firent la guerre; nous verrons ce qu'il en est, lorsque nous reprendrons le fil de l'histoire. Diodore de Sicile, meilleur juge que les philosophes modernes, convient que Moïse avait donné aux Hébreux de très-sages instructions sur la guerre (3272). Pourrait-on citer une des nations de l'antiquité qui ait eu des lois militaires aussi modérées; quoique tout citoyen fût obligé d'être soldat au besoin, la loi veut que l'on renvoie chez eux les nouveaux mariés, ceux qui avaient formé un nouvel établissement, ceux qui se sentaient un cœur timide et lâche : elle défend d'attaquer l'ennemi, d'assiéger aucune ville sans avoir offert la paix; si l'ennemi l'accepte, la loi veut que l'on se contente d'imposer un tribut, sans tuer personne; si l'ennemi se défend et qu'une ville soit emportée d'assaut, elle permet de faire main basse sur tous ceux qui ont les armes à la main, mais non sur les femmes, les enfants ni les animaux : elle défend encore de faire des dégâts inutiles, de couper les arbres fruitiers ni les autres, qu'autant qu'il en est besoin pour faire un siége. Si un Juif conçoit de l'inclination pour une captive, il lui est ordonné de la laisser pendant un mois dans le deuil, avant de la prendre pour son épouse, et s'il s'en dégoûte dans la suite, il est obligé de la renvoyer libre (3273). Nous ne voyons aucun de ces traits d'humanité chez les autres peuples.

A la vérité, les Chananéens sont exceptés par ces mêmes lois; Dieu veut qu'on les extermine d'abord sans distinction d'âge ni de sexe. Nous verrons ailleurs les raisons de cette sévérité; nous examinerons si elle est plus cruelle que celle dont usaient les autres peuples en pareille occasion; si tant de conquérants qui ont dévasté la terre avaient un meilleur droit et des motifs plus louables que les Juifs.

L'auteur des *Recherches philosophiques sur les Egyptiens*, dit qu'il était très-aisé de battre les Juifs; que ce malheureux peuple a été battu par presque tous ceux qui ont voulu l'attaquer (3274). Cependant les Juifs ont vaincu plusieurs fois les Ammonites, les Moabites, les Amalécites, les Iduméens, les Philistins, les Egyptiens, les Chananéens, les Assyriens, les Macédoniens. Si

(3268) *Encycloped.*, art. *Vingtième*, ajouté, page 862.

(3269) *Deut.* XVII, 16.

(3270) *I Reg.* XII, 2.

(3271) *Politique tirée de l'Ecriture sainte*, liv. I, art. 1; l. III, art. 3; l. IV, art. 1, prop. 4; l. VIII, art. 2.

(3272) Traduction de TERRASSON, tome VII, page 147.

(3273) *Deut.* XX et XXI.

(3274) *Rech. philosophiq.*, tome II, section 9, page 328.

l'on dit que ces victoires ne sont rapportées que dans les livres des Juifs, nous répondrons aussi que leurs défaites ne nous sont connues que par leurs livres. Il ne paraît pas que les Juifs aient été plus mauvais soldats que les Egyptiens, qui ne sont célèbres que par leurs défaites, et dont l'auteur des *Recherches* veut néanmoins nous donner une haute idée. Tacite convient que les Juifs eurent souvent l'avantage sur les troupes romaines (3275). Un de nos historiens philosophes, parlant du siége de Jérusalem, dit qu'il *est bien dur* d'être obligé de croire que les Juifs aient été capables d'une valeur si désespérée (3276). Assurément cela est dur pour des incrédules opiniâtres ; mais nous avons bien d'autres duretés à leur faire digérer.

Dans les *Mélanges de littérature*, on décide que la discipline militaire des Juifs n'était pas meilleure que leur gouvernement, et l'on argumente encore sur leurs défaites. Cependant l'auteur observe qu'ils étaient environnés de nations puissantes et belliqueuses ; qu'ils ne pouvaient s'allier avec elles, ni être protégés par elles : que leurs montagnes n'étaient ni d'une assez grande hauteur, ni assez contiguës pour avoir pu défendre l'entrée de leur pays ; qu'ils n'eurent jamais d'armées continuellement sous le drapeau, comme les Assyriens, les Mèdes, les Perses, les Syriens et les Romains (3277).

Mais si, malgré tant de désavantages, les Juifs n'ont pas laissé de s'établir à main armée, de remporter plusieurs victoires sur leurs voisins, de se maintenir en corps de nation sous leurs propres lois pendant près de quinze cents ans, il faut que leur discipline militaire et leur gouvernement n'aient pas été absolument mauvais. Lorsque ces deux pièces essentielles manquent à un peuple placé comme l'étaient les Juifs, il lui est impossible de se soutenir pendant si longtemps.

§ XII.

Effets qui devaient résulter des lois de Moïse.

Nos adversaires ont donc le talent de concilier toutes les contradictions, de faire éclore dans l'histoire des prodiges de toute espèce. Ils disent que chez les Juifs tout est miraculeux, inconcevable, contraire à l'expérience et au cours ordinaire des choses ; et par le tableau qu'ils tracent de ce peuple singulier, ils le font paraître cent fois plus inconcevable qu'il n'est dans la réalité et selon le récit des livres saints. Pourvu qu'ils invectivent contre les Juifs, peu leur importe que ces reproches soient d'accord ou non avec l'histoire et avec l'ordre de la nature : nous en verrons encore cent exemples.

Mais, dussent-ils lancer contre nous des sarcasmes encore plus amers, nous n'en rendrons pas moins témoignage à la vérité, nous n'en soutiendrons pas moins la sagesse des lois et de l'administration établies par Moïse. Il serait à souhaiter que ce droit civil, dicté par la raison, eût été celui de tous les anciens peuples : il ne convenait pas à un grand empire, nous le savons ; c'est pour cela même que nous l'estimons davantage. S'il avait été universellement suivi, il n'y aurait point eu sur la terre *de grands empires*, c'est-à-dire de ces monstres dévorants qui s'élèvent aux dépens de l'espèce humaine, qui se conservent en continuant de l'absorber, et qui ne peuvent tomber sans écraser le reste par leur chute : on n'aurait point vu de conquérants ; Dieu avait mis des bornes naturelles sur la surface du globe, pour contenir chaque nation dans un espace de terrain suffisant pour la nourrir : point d'armées soudoyées, point de soldats toujours prêts à égorger leurs semblables pour contenter l'ambition d'un seul homme. Toute la terre eût été cultivée, arrosée des sueurs et non du sang de ses habitants. Les hommes, plus occupés, eussent été moins avides et moins vicieux, plus sobres et plus justes ; la justice divine n'aurait jamais été forcée d'ordonner à un peuple d'en exterminer un autre ; l'égalité aurait subsisté parmi les habitants d'une même contrée ; le luxe n'eût pas placé l'excès de l'abondance à côté de l'extrême pauvreté. Une paix constante eût fait tomber l'esclavage ; chaque citoyen, se trouvant en état de nourrir une famille et une épouse, personne n'aurait laissé à son voisin la liberté d'en avoir plusieurs. Les arts superflus auraient été moins honorés, et cette épargne eût tourné au profit des arts nécessaires ; les talents agréables auraient été consacrés au culte de la Divinité, et non à nourrir les passions des hommes : jamais on n'aurait dépouillé une province pour bâtir un cirque ou un amphithéâtre. Nous ne comprendrons jamais comment des philosophes qui parlent sans cesse de morale, de vertu, de paix, d'abondance, de félicité publique, osent exercer leur censure contre un code de législation qui n'avait d'autre but que de procurer aux hommes ces divers avantages.

Quelques-uns ont poussé la témérité jusqu'à écrire que la loi de Moïse ne commandait point la vertu, ne proscrivait point le vice (3278) ; il ont oublié que le *Décalogue*, qui est la pure loi naturelle, faisait la partie principale des lois de Moïse.

ARTICLE IV

Des mœurs et de la prospérité des Juifs.

§ I.

Différence entre les mœurs anciennes et celles d'aujourd'hui.

Lorsqu'un peuple a une religion pure, des lois sages, un gouvernement modéré, qu'il est sédentaire et appliqué à l'agriculture, il est impossible que ses mœurs soient barbares et corrompues, à moins que l'on

(3275) TACITE, *Hist.*, l. V.
(3276) *Tabl. du genre humain*, p. 110.
(3277) *Mélanges*, t. III, c. 61, p. 18.

(3278) MORGAN, *Moral. philosoph.*, tome I, page 27.

ne veuille nous persuader que la croyance, la morale, la législation, la police, le travail n'influent en rien sur les mœurs des nations. Les philosophes soutiendront-ils ce paradoxe, eux qui ne cessent de nous proposer des systèmes merveilleux, par lesquels ils prétendent refondre l'espèce humaine, déraciner tous les vices et tous les abus? C'est par les lois, par la croyance, par l'industrie, que l'on juge des progrès qu'un peuple a faits dans la civilisation et dans l'art de se rendre heureux. Or, nous avons démontré que l'on ne peut blâmer sans injustice les dogmes, la morale, les lois, le plan d'administration que Moïse a donnés aux Juifs : il est donc absurde de soutenir qu'en demeurant fidèles à suivre ce plan si sagement combiné, les Juifs ont été néanmoins un peuple féroce, barbare, insociable, fanatique et toujours malheureux. S'ils l'ont souvent abandonné, c'est leur faute ; leurs désastres, loin de prouver quelque chose contre les lumières et la sagacité de leur législateur, démontrent au contraire qu'il a été divinement inspiré, puisqu'il leur a prédit cette destinée.

Décrier les mœurs des Juifs, parce qu'elles ne ressemblent point à nos mœurs modernes, c'est montrer fort peu de jugement. « Si on veut y prendre garde, dit un philosophe très-animé contre les Juifs, ces temps-là sont comme ceux d'un ancien monde qui diffère en tout du nouveau ; la vie civile, les lois, la manière de faire la guerre, les cérémonies de la religion, tout est absolument différent. Il n'y a même qu'à ouvrir Homère et le premier livre d'Hérodote, pour se convaincre que nous n'avons aucune ressemblance avec les peuples de la haute antiquité, et que nous devons nous défier de notre jugement, quand nous cherchons à comparer leurs mœurs avec les nôtres (3279). » On aura peine à croire que ces réflexions soient parties de la même plume qui a répandu des torrents de fiel contre les Juifs.

Par l'histoire de tous les peuples, il est évident que l'autorité paternelle réduite à de justes bornes, la condition libre des femmes, l'adoucissement de l'esclavage, les lois concernant l'honnêteté publique, la modération des droits de la guerre, la culture des terres, et une population nombreuse, sont des signes infaillibles de civilisation et de prospérité ; jamais ces divers avantages ne se sont trouvés réunis chez une nation sauvage, nomade ou barbare (3280) : or, nous les voyons chez les Juifs.

§ II.

Population abondante chez les Juifs; agriculture, fertilité.

L'abondance de leur population est certaine. S'ils avaient été en petit nombre, ils n'auraient pas conquis la Palestine, ni dépossédé les Chananéens. Si leur multitude avait diminué, ils n'auraient pas pu étendre leurs conquêtes, ni se maintenir contre les Iduméens, les Arabes, les Philistins. Ils auraient été anéantis par les efforts des Assyriens, des Egyptiens, des Macédoniens ; ils n'auraient pas tenu si longtemps contre les forces de Rome. Quand on n'ajouterait aucune foi aux dénombrements des livres saints ni à l'histoire de Josèphe, les faits décident et prévalent contre tous les calculs.

Que la Palestine ait été très-cultivée et très-fertile, c'est un fait avoué par les anciens ; Hécatée, Pline, Solin, Tacite, Ammien-Marcellin, saint Jérôme l'attestent de concert. Dans l'état de dévastation où elle est aujourd'hui, elle montre encore aux voyageurs des vestiges certains de son ancienne fécondité. Villamont, Pietro della valle, Eugène Roger, Maundrel, Thévenot, Morison, Shaw, Gemelli-Carréri, Hasselquist, Niébuhr les ont vus et en déposent (3281). Voici ce qu'en dit M. de Pagès qui y a été en 1769 (3282) : « J'étais charmé de la beauté du climat. Après avoir parcouru presque tous ceux de l'univers, je ne trouvais point de position plus favorable que celle du sud de la Syrie... Sous la latitude de trente à trente-cinq degrés, les six mois de l'été sont sans pluie, les six mois d'hiver sont d'un froid supportable, et toujours entrecoupé par de longs intervalles où le temps est aussi beau qu'en été. En Syrie, beaucoup de grains poussent et produisent même pendant l'hiver ; les jardins sont pleins de fleurs et de légumes nouvellement semés, qui produisent depuis le mois de novembre jusqu'à l'été : j'y ai mangé des féves fraîches au mois de novembre. Ce pays est garanti des vents du nord par de hautes montagnes ; il est bordé d'un côté par la mer, et de l'autre par le désert, dont le sol, étant sec et sablonneux, fournit peu d'exhalaisons, et par conséquent peu de pluie. La Haute-Egypte est aussi dans une position charmante, aussi bien que les environs de Lima; mais ce dernier sol est sablonneux et peu fertile : l'Egypte ne doit sa fertilité qu'au travail de ses habitants, et les chaleurs de l'été sont insupportables dans la Haute-Egypte.

« La Syrie réunit les productions des climats chauds et celles des pays froids; le blé, l'orge, le coton, le bamy, ou gombeau, le chêne, le pin, le sycomore y croissent également bien ; la vigne, le figuier, le mûrier, le pommier et les autres arbres d'Europe y sont aussi communs que le jujubier, les figuiers-bananiers, les orangers, les limoniers doux et aigres, et les cannes à sucre. Les productions communes aux deux climats pour les jardins s'y trouvent de même. L'industrie des habitants a fertilisé le sol

(3279) *Traité sur la tolér.*, c. 12, note *f*, page 127.

(3280) *Observ. sur les commencements de la société*, par Millar ; *Histoire de l'Amérique*, tome II, etc.

(3281) *Réponses crit.*, par M. Bullet, t. I, p. 157 et suiv.

(3282) *Voyages autour du monde et aux deux pôles*, t. I, p. 365 et s.

des montagnes et en a fait un jardin très-agréable. »

Il faut être aveuglé par la haine, pour oser écrire, comme a fait un philosophe, que la Palestine est le plus mauvais de tous les pays habités dans l'Asie ; que les voyageurs qui ont examiné la Suisse et la Palestine donnent tous la préférence à la Suisse (3283). Aucun voyageur n'a fait cette bévue.

Il triomphe, parce que saint Jérôme, dans une lettre à Dardanus, fait un portrait assez désavantageux de la Palestine (3284). Mais ce même Père en parle différemment dans deux autres de ses ouvrages (3285) ; quand il ne se serait pas rétracté, son témoignage seul ne pourrait pas prévaloir contre tous ceux que nous avons cités. Il convient qu'il a écrit à la hâte la lettre à Dardanus. Du temps de saint Jérôme, ce pays n'était plus peuplé ni cultivé comme il l'avait été par les Juifs.

Un autre a cru plaisanter, en disant que la Palestine a plus de vingt-cinq lieues d'étendue (3286). Elle a au moins quatre-vingts lieues de long sur trente-cinq de large ; les cartes en font foi.

§ III.

Connaissance des arts et du commerce.

Ces critiques intrépides pensent que les Juifs n'avaient aucune connaissance des arts. Mais ce peuple a-t-il pu vivre deux cents ans en Egypte sans connaître les arts? Ce qui est dit dans l'*Exode*, de la structure du tabernacle; dans les livres des *Rois*, de la magnificence du temple de Salomon ; le plan qui en est tracé dans Ezéchiel ; le portrait de la femme forte et de ses travaux, dans le livre des *Proverbes* ; le tableau du luxe des femmes juives dans Isaïe, démontrent que les Juifs n'ont jamais négligé la pratique des arts. Un peuple cultivateur ne peut pas s'en passer; le plus nécessaire de tous conduit infailliblement à l'invention des autres. Ammien-Marcellin dit qu'il y avait plusieurs belles villes dans la Palestine; en trouve-t-on chez les peuples ignorants et sauvages, chez les Arabes Bédouins, ou chez les Tartares?

Placés dans le voisinage des Phéniciens, qui ont été les premiers négociants, et des Egyptiens, qui avaient besoin d'aromates, les Juifs n'ont pu demeurer sans commerce ; mais la navigation ne leur était pas nécessaire pour le débit de leurs marchandises. Leur pays produisait non-seulement du blé, du vin, des olives, des figues, des dattes en abondance, mais des métaux, du baume, des gommes et des résines de toute espèce. Nous voyons ce commerce déjà établi entre la Palestine et l'Egypte du temps de Jacob (3287); il en est encore fait mention dans Jérémie (3288). L'asphalte de Judée était connu de toutes les nations, surtout des Egyptiens. Pausanias parle de la soie, ou plutôt du byssus du pays des Hébreux, l. v, c. 5.

Par l'énumération des marchandises que portaient les Juifs aux foires de Tyr, et que l'on peut voir dans Ezéchiel (3289), il est clair qu'ils savaient faire autre chose que l'usure et rogner la monnaie, quoique ce soit là le seul talent que leur accordent nos adversaires. Il est absurde de les peindre comme un peuple avide d'argent, et de supposer qu'avec des marchandises d'un débit sûr, à portée de deux débouchés avantageux, ils soient demeurés dans un état de stupidité et d'inaction. Les Juifs sont-ils le seul peuple du monde à qui la soif de l'or n'ait pu donner de l'industrie? Il n'est donc pas nécessaire d'avoir recours aux flottes de Salomon, ni aux liaisons que David entretenait avec Hiram, roi de Tyr, pour prouver que les Juifs ont été occupés de tout temps du commerce; il suffit de jeter un coup d'œil sur leur position et sur le caractère que leurs ennemis mêmes leur attribuent (3290).

Chez les prophètes, *le pays de Chanaan et le pays du commerce* sont des expressions synonymes (3291); Moïse faisant l'énumération des richesses de la terre promise, dit aux Hébreux que le fer y est aussi commun que les pierres, et que les montagnes y fournissent du cuivre en abondance (3292). Il n'aurait pas fait cette observation, s'il avait parlé à un peuple incapable d'en faire usage.

L'auteur de la *Philosophie de l'histoire* s'est flatté d'anéantir toutes ces preuves, en changeant le terme de *négociant* en celui de *courtier;* les Juifs, selon lui, n'étaient que les courtiers de l'Asie. Mais cette épithète, donnée aux Phéniciens, effacerait-elle les monuments de leur commerce, et suffirait-elle pour les déshonorer?

Les Juifs n'étaient point retenus chez eux par les lois absurdes qui défendaient aux Egyptiens, aux Spartiates et à d'autres, de sortir de leur pays, et qui bannissaient les étrangers ; il leur est ordonné au contraire de faire accueil aux étrangers, et de les bien traiter. Jamais une telle loi ne se trouvera chez un peuple qui craint ou qui refuse tout commerce avec les étrangers.

C'est donc un entêtement inexcusable de peindre, dans vingt ouvrages différents, les Juifs comme un peuple ignoble, ignorant, farouche, insociable, stupide et malheureux : espère-t-on qu'à force de calomnies et de clameurs, on fera taire l'histoire et les monuments? Ces clameurs, copiées dans Julien, ne sont que des absurdités (3293), et l'on en fait aujourd'hui les éléments de l'histoire !

(3283) *Essais sur l'Hist. générale*, tome I, page 337.

(3284) *Quest. sur l'Enclyclop.*, art. *Juifs*, p. 274; *Bible expl.*, p. 125 et s.

(3285) *Comm. sur Isaïe*, ch. 5 et 6; *sur Ezech.*, c. 25.

(3286) *Tab. du genre humain*, p. 19.

(3287) *Gen.* XXXVII, 25; XLIII, 11.

(3288) *Jér.* XLVI, 11.

(3289) *Ezech.* XXVII, 17.

(3290) V. l'*Histoire du commerce et de la navigation des anciens*, par M. HUET, chap. 5 et suivants.

(3291) *Ezech.* XVII, 4 ; *Sophron.* I, 11, etc.

(3292) *Deut.* VIII, 9.

(3293) S. CYRILLE, l. V, p. 178

§ IV.

Comparaison des Juifs avec les autres peuples.

Tel est cependant le projet conçu par une foule d'écrivains qui se copient sans pudeur et sans ménagement pour les lecteurs instruits. Que l'on jette les yeux sur la législation des Juifs, sur la nature de leur gouvernement, sur l'abondance de leur population, sur la fertilité de leur sol, sur les facilités qu'ils avaient pour le commerce, et que l'on nous dise ce qui leur manquait pour être opulents et heureux. Isaïe reproche aux Juifs leur avidité pour les richesses, le luxe de leurs femmes, la vie molle et délicieuse à laquelle ils s'abandonnaient; le seul attirail de la toilette d'une Juive devait coûter des sommes immenses : ils employaient dans leurs festins les vins exquis, la musique, les parfums (3294). Ce tableau est celui d'un peuple corrompu par l'opulence, et non d'un peuple barbare et malheureux.

Il est vrai que les Juifs n'ont élevé ni colosse ni pyramides, comme les Egyptiens; ils n'ont point excellé, comme les Grecs, dans la science et les arts du dessin, ni dans l'art militaire comme les Romains. Je ne vois pas ce qu'ils y ont perdu. Les Chinois n'ont rien fait de tout cela ; ils n'ont aucun monument d'architecture solide; ils ne taillent que des magots, ne peignent que des monstres ; ce sont les plus mauvais soldats de toute l'Asie; cependant l'on veut nous faire admirer leur sagesse et leur félicité. Les Spartiates ne ressemblaient point aux autres Grecs; ils étaient aussi grossiers et plus insociables que l'on ne peint les Juifs; et on nous vante leur politique et leur conduite. Ce ne sont ni les édifices, ni les arts de luxe, ni la discipline militaire, ni les conquêtes qui rendent un peuple heureux; c'est la paix, l'agriculture, l'abondance, la raison, la vertu. Tout ce que l'on peut conclure, c'est que les Juifs n'ont eu, ni autant de loisir que les Egyptiens, ni autant d'esprit que les Grecs, ni autant d'ambition que les Romains ; on exalte dans ceux-ci des conquêtes qui, dans le fond, n'étaient que des rapines, et qui ont fait le malheur de la moitié du monde; l'on reproche aux Juifs la seule invasion qu'ils aient faite pour s'établir.

Les Egyptiens, très-peu occupés de l'agriculture, parce que leur sol n'exigeait presque aucun travail, furent obligés, par les débordements du Nil, de s'attacher à l'architecture, et de construire des édifices très-solides. C'est, dit-on, pour préserver le peuple de l'oisiveté, que les Pharaons firent bâtir les pyramides. Soit. Le sol de la Judée était très-différent, la culture y occupait tous les bras. Il fallait porter la terre au sommet des rochers et des montagnes arides, la soutenir par des murs, pour y faire croître la vigne et les oliviers ; il fallait ménager toutes les veines d'eau, arroser continuellement un terrein sec et brûlé par la chaleur. Moïse fait remarquer aux Juifs que ce pays ne ressemble point à l'Egypte, où la terre produit ses fruits par l'abondance des eaux dont elle est humectée; qu'il est coupé de vallons et de montagnes; qu'il attend du ciel les rosées et les pluies ; que Dieu leur accordera des récoltes abondantes, s'ils lui sont fidèles (3295). Telle est la raison pour laquelle les Juifs étaient plus attachés à la culture qu'aux arts. Dieu avait voulu leur donner un pays très-fertile, mais qui exigeait un travail assidu, parce qu'il voulait que ce peuple fût toujours occupé utilement et innocemment. Si nos philosophes avaient mieux observé les contrées où la culture des grains, des vignes, des arbres, des légumes de toute espèce est réunie au soin de nourrir beaucoup de bétail, ils auraient vu que le sol y doit être très-peuplé; que pour y occuper un peuple nombreux, il n'est pas nécessaire de lui faire tailler le marbre, ni de bâtir des pyramides. Les autres peuples faisaient travailler leurs esclaves, ne s'occupaient que de luxe ou de guerre; les Juifs travaillaient eux-mêmes, et n'en étaient que plus louables. Nous ne comprendrons jamais qu'un peuple toujours en haleine, dont les travaux ne sont jamais stériles, puisse être faible, stupide, corrompu, malheureux : ce phénomène ne s'est jamais vu que dans les livres de nos philosophes.

Chez les Juifs, l'égalité régnait plus constamment qu'ailleurs; il ne pouvait y avoir ni extrême richesse, ni pauvreté excessive. Moïse y avait pourvu, non-seulement par les lois, qui ordonnaient de secourir les pauvres, les veuves, les orphelins, et qui leur assignaient des moyens de subsistance ; mais par le partage égal des terres, et par le droit de rentrer, à l'année jubilaire, ou tous les cinquante ans, dans les possessions aliénées. Lorsqu'un père était de mauvaise conduite, ses enfants n'étaient malheureux que pour un temps; il ne pouvait les dépouiller à perpétuité. Aucun Juif ne pouvait accumuler sur sa tête, par succession ou autrement, l'héritage de plusieurs familles. Toutes avaient donc un patrimoine assuré pour les occuper, pour les mettre à couvert de la mendicité ou de l'esclavage perpétuel. Sous un tel plan d'administration, il était impossible que la fainéantise, l'oppression, le luxe destructeur, pussent opérer leurs effets ordinaires corrompre le gros de la nation et la rendre malheureuse.

Des écrivains assez injustes pour refuser aux Juifs les arts les plus nécessaires, n'avoueront jamais que ce peuple ait cultivé les arts agréables ; cependant le fait est certain. Plusieurs savants ont fait voir que les Hébreux ont connu la poésie et la musique avant les autres nations. Les cantiques de Moïse, le livre de Job, les psaumes, les écrits des prophètes sont remplis d'images sublimes, de descriptions pompeuses, de figures hardies, et surtout de grandes idées

(3294) *Is.* II, 7; III, 18 ; V, 12.

(3295) *Deut.* XI, 10.

de la Divinité. Nos meilleurs poëtes n'ont pas dédaigné de rendre, dans les langues modernes, une partie des beautés qu'ils admiraient dans les livres saints. Les autres peuples ont abusé promptement de cet art utile, l'ont employé à peindre et à nourrir les passions; les Hébreux, plus sages, ne s'en sont servis que pour inspirer aux hommes la religion et la vertu. Julien voulait prouver que les Juifs n'ont connu ni la *poésie* ni la *logique*, parce que ces deux termes sont grecs. Cet argument n'est pas une démonstration.

Cependant on veut nous persuader que les Juifs n'ont eu ni mœurs ni police, n'ont jamais joui d'un sort supportable : l'auteur des *Lettre sur les miracles* a décidé que les Juifs, toujours gouvernés par Dieu même, et commandant si souvent à la nature entière, ont été pourtant le plus malheureux de tous les peuples, ainsi que le plus petit, le plus ignorant, le plus cruel et le plus absurde; les manichéens en avaient conçu la même idée (3296). Moïse, dit un autre, a rendu sa nation la plus stupide, la plus féroce, la plus haïssable de la terre (3297). Pour fonder de pareilles invectives, il faudrait des démonstrations, et l'on sait comme nos philosophes ont coutume de démontrer.

§ V

Etait-ce une horde d'Arabes Bédouins ?

L'auteur des *Recherches philosophiques sur les Egyptiens*, parlant de ces brigands de l'Arabie, que l'on nomme *Arabes pasteurs* ou *Bédouins*, parce qu'ils marchent avec leurs troupeaux, et *volent partout en marchant*, dit que ces mœurs étaient celles des Hébreux, lorsqu'ils entrèrent en Egypte; et on voit qu'ils avaient de telles mœurs lorsqu'ils en sortirent (3298). « Je crois, dit-il ailleurs, qu'en Egypte on rachetait les larcins d'entre les mains des Juifs : car il serait bien surprenant que des hommes tels que les Juifs n'eussent volé qu'une seule fois en Egypte, et surtout lorsqu'ils y furent publiquement protégés sous le règne des usurpateurs, qui favorisaient les bergers, afin de choquer toutes les institutions du peuple conquis (3299). Il n'y a qu'à lire avec attention toutes les lois attribuées à Moïse, pour s'apercevoir qu'elles tendent à changer les Hébreux en un peuple cultivateur, et à corriger absolument le vice inhérent à la vie pastorale et ambulante (3300). Mais Moïse ne s'assujettit pas toujours à la jurisprudence de l'Egypte, parce qu'il dut respecter certains usages déjà établis parmi les Hébreux, avant qu'ils fussent réduits à la condition de Hélotes ; et ces usages étaient à peu près les mêmes que ceux des Arabes, qui ont toujours été fameux à cause du vice de leurs lois, et à cause de la singularité de leurs crimes (3301). La caste des pasteurs, si abhorrée en Egypte, finit, selon toutes les apparences, par former la république des voleurs, et on ne saurait dire que les Juifs aient fini beaucoup mieux : car Strabon nous dépeint leur petite monarchie comme un Etat dégénéré en une confédération de brigands. Il semble que les peuples qui ont été une fois réduits à la servitude de la glèbe, en contractent un très mauvais caractère (3302). » Voilà pourquoi, selon lui, les Juifs ont encore aujourd'hui un extrême penchant pour l'usure, les contrats équivoques, les monopoles et toute espèce de fourberies (3303). Sur le même fondement, l'auteur de la *Philosophie de l'histoire* regarde les Juifs, avant Saül, comme une horde d'Arabes du désert (3304).

Réponse. C'est d'abord une étrange idée de tracer le tableau des anciennes mœurs des Juifs sur celles qu'ils ont aujourd'hui à Londres, à Amsterdam, à Metz ou à Bordeaux. Si un laps de trois mille ans et une différence totale de climat n'ont pas pu les changer, il faut que l'influence des causes naturelles soit absolument nulle à leur égard ; voilà un miracle bien constaté. Mais nous avons des faits plus essentiels à discuter.

1° Est-il vrai que les enfants de Jacob qui entrèrent en Egypte, eussent les mœurs des Arabes Bédouins, et fussent voleurs de profession? C'est ce qu'il fallait prouver d'abord. Ils étaient pasteurs; donc ils étaient voleurs : la conséquence est infaillible; car enfin la caste des pasteurs en Egypte était une race de voleurs ; donc il en est de même des Juifs. Les Arabes, qui ont toujours été pasteurs, ont toujours exercé le brigandage ; donc les Juifs ont fait de même. Assurément cette démonstration est sans réplique. Mais, s'il est faux que les Arabes Bédouins soient des voleurs de profession, que deviendront tous ces raisonnements? Nous verrons plus bas ce qui en est.

Poussons cet argument plus loin, afin d'en mieux faire sentir la force. Tous les peuples, dans leur origine, ont été pasteurs avant d'être cultivateurs; donc tous ont été voleurs. Puisqu'il est décidé qu'ils se sentent toujours de leur premier métier, il est clair que tous sont encore voleurs plus ou moins, et qu'ils ne valent pas mieux que les Arabes Bédouins, ni que les Juifs. Lorsque les Egyptiens vinrent des montagnes d'Ethiopie, d'où notre savant critique les fait descendre, ils étaient dans le même cas que les enfants de Jacob. Si d'autres voleurs sont venus, quelques siècles plus tard, s'établir en Egypte, les anciens habitants pouvaient fraterniser avec eux sans se mésallier; ils n'avaient, sur les nouveaux venus, d'autre

(3296) *Seconde lettre sur les miracles*, p. 33; S. Aug., *contra Faustum*, l. xv, c. 1.
(3297) *Tab. des saints*, c. 1, p. 8.
(3298) *Rech. philosophiques*, tome I. sect. 3, p. 154
(3299) T. II, sect. 9, p. 271.
(3300) T. I, sect. 3, p. 154.
(3301) T. II, sect. 9, p. 279.
(3302) *Ibid.*, p. 296.
(3303) *Ibid.*, p. 279.
(3304) *Phil. de l'hist.*, c. 48, p. 186; *Bible expl.*, p. 128.

prééminence que l'ancienneté. De quelque côté que la Providence pût jeter les yeux pour choisir un peuple, elle ne pouvait en trouver aucun qui eût une origine plus noble que les Juifs. Nous ne voyons pas pourquoi on leur fait un crime d'une profession qui a été commune à toute la postérité d'Adam.

§ VI.

Preuves du contraire.

2° Les Arabes Bédouins ont été voleurs: Moïse ne l'ignorait pas; il nous montre leur destinée prédite dans Ismaël leur père, quatre cents ans auparavant; il ne veut pas que son peuple ait rien à démêler avec eux (3305) : jamais il ne lui a proposé pour modèle les mœurs des Arabes. Les pasteurs, tyrans de l'Egypte, étaient des Africains occidentaux; ainsi le pense l'auteur des *Recherches :* quelle relation peut-il y avoir entre leurs mœurs et celles des Hébreux? Il n'est aucunement prouvé d'ailleurs que ces pasteurs Africains fussent une république de voleurs.

3° Si les Hébreux arrivés en Egypte avaient été une race de brigands, les Egyptiens ne les auraient point soufferts pendant qu'ils étaient encore faibles. Ce n'est point un usurpateur qui reçut Jacob et ses enfants; au contraire, c'est un roi étranger ou usurpateur qui les opprima dans la suite. Le Pharaon qui les accueillit, loin de *choquer toutes les institutions* des Egyptiens, respecta le préjugé de ses sujets; il plaça les Hébreux dans un canton séparé; il leur confia la garde de ses troupeaux : l'aurait-il fait, s'il les eût regardés comme des voleurs?

4° Les Hébreux étaient pasteurs en entrant en Egypte; mais ils n'ont pas pu continuer à l'être pendant longtemps, ni subsister sans culture dans le pays de Gessen, lorsqu'ils furent multipliés. Il est impossible qu'ils aient tiré leur subsistance de leurs troupeaux, dans un canton de la Basse-Egypte assez borné. En parlant des plaies de l'Egypte, Moïse dit que *les possessions* des Israélites furent épargnées, pendant que celles des Egyptiens étaient ravagées. Les Israélites étaient donc possesseurs de terres et cultivateurs en Egypte; ils n'étaient réduits ni *à la servitude de la glèbe*, ni au même état que les ilotes à Sparte : ces derniers n'ont jamais eu un pouce de terre en propre dans la Laconie; ils étaient esclaves domestiques. Dans le désert, les Hébreux regrettaient les plantes et les légumes qu'ils avaient eus en Egypte à foison; ils n'y avaient donc pas vécu en peuples nomades : pendant près de deux cents ans de séjour, ils ont dû perdre les mœurs de la vie errante et pastorale.

Le roi d'Egypte qui veut les opprimer ne donne point pour raison que ce sont des voleurs, mais qu'ils sont devenus trop puissants; qu'ils pourraient se joindre aux ennemis de l'Etat, et sortir de l'Egypte à main armée. Manéthon et les autres auteurs égyptiens, ennemis des Juifs, les accusent d'avoir été une race de lépreux; mais ils ne leur reprochent point d'avoir formé une république de voleurs. Il est fâcheux que l'auteur des *Recherches* pousse la prévention contre les Juifs plus loin que les Egyptiens mêmes.

§ VII.

Leur prétendu vol en Egypte.

5° Les Hébreux, dit-il, ont du moins volé une fois en Egypte; il serait surprenant qu'ils se fussent tenus là. Beau raisonnement! Leurs livres, loin de déguiser ce vol prétendu, l'annoncent, parce que les Hébreux ont cru avoir droit de le faire : donc c'est la seule fois qu'ils aient été dans ce cas. J'ose défier l'auteur des *Recherches* de les condamner selon ses propres principes. Il dit que les Egyptiens avaient observé une bonne police à l'égard des Juifs, en les réduisant à l'esclavage ou à la condition des ilotes; qu'on noya leurs enfants, parce qu'on voulait les traiter en ennemis (3306). Donc ces esclaves étaient aussi en droit de traiter leurs tyrans en ennemis, de dépouiller des maîtres cruels qui avaient voulu les exterminer en noyant leurs enfants, à plus forte raison d'en arracher, par ruse, ou autrement, le juste salaire de leurs travaux. Entre deux peuples ennemis, les représailles sont de droit naturel (3307). L'auteur, qui sent que la conduite des Egyptiens était détestable, à moins qu'on ne suppose que les Hébreux étaient une race de brigands, a trouvé bon de les en accuser, pour pouvoir justifier les Egyptiens. Exemple mémorable de l'équité philosophique! Ce qu'il y a de singulier, c'est qu'il fait un crime aux Juifs d'avoir eu des eslaves dans la suite; cela n'était donc permis qu'aux Egyptiens.

6° Il avoue que toutes les lois de Moïse tendent à changer les Hébreux en un peuple cultivateur. Or, ils ont vécu près de quinze cents ans dans la Palestine, sous les lois de Moïse; donc ils ont eu, pendant tout ce temps-là, les mœurs d'un peuple cultivateur et propriétaire, et non celles d'un peuple nomade, vagabond et voleur.

7° Pour se ménager un subterfuge, l'auteur ajoute que Moïse fut obligé de respecter dans ses lois certains usages semblables à ceux des Arabes. Il fallait, sous peine de calomnie, citer au moins un de ces usages; puisque l'auteur n'a pu en alléguer aucun, il nous en impose et se déshonore. Objectera-t-il la manière dont les Juifs ont traité les Chananéens? Mais c'est ainsi que les peuples cultivateurs faisaient la guerre, entre autres les Grecs et les Romains. Nous le verrons plus bas. D'ailleurs, si c'est un usage de la vie nomade que Moïse a respecté, pourquoi le défend-il à l'égard de tout autre peuple que les Chananéens? Le

(3305) *Deut.* II, 4.
(3306) *Rech.*, t. I, sect. 2, p. 66, et sect. 4, p. 279.
(3307) *Voy.* ci-devant, chap. 4, art. 1, § 14.

droit de la guerre, tel qu'il l'établit, n'est pas celui des Arabes Bédouins, ni d'aucun peuple brigand ; il est même plus modéré que celui des anciens peuples cultivateurs et policés.

Sera-ce la permission d'exercer l'usure avec les étrangers? Les Romains la faisaient même entre concitoyens; c'est ce qui causa tant de séditions à Rome. Moïse a défendu aux Juifs de l'exercer envers leurs frères (3308); où trouve-t on ailleurs cette défense? Encore une fois, nous voudrions savoir en quoi Moïse a copié les mœurs des Arabes Bédouins, *le vice de leurs lois, la singularité de leurs crimes.*

8° Strabon, dit notre auteur, peint la petite monarchie des Juifs comme un Etat dégénéré en une confédération de brigands. Mais Strabon écrivait sous Auguste, après la victoire de Pompée sur les Juifs; la Judée était alors assujettie aux Romains. Ce sont eux qui plaçaient et déplaçaient les tyrans sous lesquels gémissait ce malheureux pays; ce brigandage doit donc être attribué aux Romains, et non à la constitution établie par Moïse, qui était fort différente. Les Romains ne ménagèrent pas davantage les lois et les institutions de l'Egypte; ils y fomentaient les séditions; notre critique l'a remarqué lui-même (3309). S'ensuit-il de là que les mœurs des Egyptiens ressemblaient à celles des Arabes Bédouins?

Enfin, est-il vrai que les Arabes Bédouins qui habitent le désert soient un peuple voleur? Niébuhr, témoin oculaire, atteste le contraire. « On peint, dit-il, les Arabes comme gens sans mœurs, avides et voleurs; je n'ai point trouvé cette nation si méchante. L'on trouve, à la vérité, surtout dans le désert, des voleurs qui, dans l'occasion, détroussent quelques voyageurs isolés, et quelquefois même des armées entières qui pillent de grandes caravanes; mais c'est en temps de guerre. » Il répète la même chose dans trois ou quatre endroits (3310). Ce voyageur n'est pas inconnu à l'auteur des *Recherches*, puisqu'il l'a cité; sur quoi fondé ose-t-il le contredire pour calomnier les Juifs? En Angleterre, les grands chemins sont infestés par les voleurs; s'ensuit-il que les Anglais font profession du brigandage?

§ VIII.

Calomnies accumulées contre eux.

Un autre censeur non moins téméraire, mais beaucoup moins instruit, n'a rien épargné pour noircir les Juifs; point de crimes dont il ne les ait chargés. Ils adoraient un Dieu corporel, un Dieu local; ils ne connaissaient pas la vie future; ils offraient des sacrifices de sang humain; ils toléraient l'idolâtrie; ils mêlaient des imprécations à leurs prières : voilà leur religion. L'habitude du meurtre, l'impudicité la plus effrénée, la cruauté des anthropophages, les séditions continuelles, une haine aveugle contre les autres nations; telles étaient leurs mœurs. Si ce tableau est fidèle, les ennemis des Juifs ne leur ont pas fait la moitié des maux qu'ils méritaient; cette race abominable aurait dû être étouffée au berceau.

Nous avons réfuté ailleurs les calomnies des incrédules contre la religion juive : nous n'en parlerons plus; il n'est question ici que de leurs mœurs.

Vainement on a représenté à l'auteur de toutes ces invectives, qu'il ne convient point à un prédicateur de la tolérance de sonner le tocsin contre les Juifs; quand il faut insulter à la révélation, un philosophe ne recule jamais. Dans vingt ouvrages il répète les mêmes clameurs. Pour répondre à tout, il faudrait des volumes; bornons-nous aux faits les plus graves. Dans le chapitre suivant, nous reprendrons le fil de l'histoire pour rendre complète l'apologie du judaïsme.

Nous avouons que si l'on veut nommer *homicides*, *meurtres*, *assassinat*, le supplice des criminels exécutés en vertu des lois, les excès commis à la guerre, la mort des sujets rebelles ou suspects que les rois ont sacrifiés à la tranquillité publique, la dépopulation causée par des contagions, par des fléaux naturels ou surnaturels, on trouvera dans l'histoire juive des assassinats de toute espèce. Mais la philosophie n'a-t-elle d'autre ressource que l'abus des termes, pour se jouer de la crédulité de ses prosélytes?

La plupart des *homicides criminels* ont été commis sous des rois idolâtres qui ne respectaient plus les lois, par des princes despotiques qui n'avaient ni mœurs ni religion, dans le royaume d'Israël plus souvent que dans celui de Juda. Quand leurs crimes seraient en plus grand nombre, cela ne décide point des mœurs du gros de la nation. La cour des princes de l'Orient ne fut jamais une école de vertu; c'est en punition de ces crimes que Dieu détruisit la monarchie des Juifs. Si nous avions une histoire aussi détaillée des rois d'Egypte, d'Assyrie, de Perse, de Syrie, quelles atrocités n'y verrions-nous pas? Un calomniateur des Juifs dit que l'on voit, par le tableau général de l'histoire ancienne, que les hommes ont toujours été fripons, sots et méchants, et que *nous ne valons pas mieux* (3311). Nous n'avons donc rien à reprocher aux Juifs. L'auteur de la *Bible expliquée*, observe, p. 439, que l'histoire ancienne, vraie ou fausse, n'est que l'histoire de bêtes sauvages dévorées par d'autres bêtes. Celle des Juifs n'est donc ni plus atroce ni plus incroyable que les autres.

La question était de prouver que, sous les juges, sous les rois qui respectaient la loi de Moïse, ou après la captivité, lorsque les Juifs eurent la liberté de suivre leurs lois, le meurtre était commun parmi eux, malgré la sévérité des lois qui le défendaient, mal-

(3308) *Deut.* XXIII, 19.
(3309) *Recherches*, etc., tome I, section 3, page 44.
(3310) *Descr. de l'Arabie*, par NIEBUHR, Préf., p. VIII, Ire partie, p. 25; IIe partie, pag. 330, 332, 339, 342.
(3311) *Tabl. du genre humain*, p. 157.

gré les précautions que Moïse avait prises pour prévenir les effets de la vengeance. L'historien philosophe n'a pas seulement osé le tenter. Il a compilé tous les crimes commis sous les rois par des rebelles, par des usurpateurs, par des guerriers brutaux, dans des temps de sédition et d'anarchie. Selon cette méthode, il faudra juger des mœurs romaines par les proscriptions du triumvirat; des mœurs grecques par les excès des guerres du Péloponèse; de nos propres mœurs, par les désordres arrivés pendant nos guerres civiles. Voilà une étrange manière d'instruire les lecteurs.

Mais voyons l'énumération des morts violentes; le calcul du philosophe est faux dans presque tous les articles (3312).

§ IX.

Multitude d'homicides supposés.

Les lévites, dit-il, après l'adoration du veau d'or, égorgèrent vingt-trois mille Juifs. Cela est faux. Nous avons vu ailleurs qu'il y en eut seulement trois mille de tués; c'est plus des trois quarts et demi à rabattre (3313).

Deux cent cinquante hommes furent consumés par le feu pour la révolte de Coré. Cela est vrai; mais quand le tonnerre tombe sur quelqu'un, ce n'est pas un assassinat.

Quatorze mille sept cents furent égorgés pour la même révolte. Imposture. Les uns furent engloutis dans les entrailles de la terre, les autres consumés par le feu du ciel; aucun ne fut égorgé.

Vingt-quatre mille furent massacrés pour avoir eu commerce avec les filles des Madianites. Mensonge. Ils périrent par une contagion; le texte est formel. Moïse fit pendre les chefs des coupables, et il y en eut un de tué avec sa prostituée.

On en égorgea quarante-deux mille au passage du Jourdain pour n'avoir pas pu prononcer *Scibboleth*. Absurdité. Ils furent tués en bataille rangée. Le défaut de prononciation servait à distinguer les fuyards d'Ephraïm: mais ce n'était pas là le sujet de la guerre ni du carnage qui arriva; ce fut une sédition dont les Ephraïmites étaient coupables.

Les Benjamites, qu'on attaquait, en tuèrent quarante mille. Soit. Il s'ensuit que les deux batailles qui se donnèrent furent meurtrières. Les Benjamites eux-mêmes furent taillés en pièces au nombre de quarante-cinq mille dans deux combats postérieurs : cela ne prouve rien de plus.

Les Bethsamites, frappés de mort pour avoir regardé dans l'arche, sont portés à cinquante mille soixante-dix. Version fautive. Le texte dit que Dieu en frappa soixante et dix dans une multitude de cinquante mille : cette perte doit encore être effacée du nombre des massacres prétendus (3314).

Il est bon d'observer : 1° que le terme hébreu qui signifie *mille* ne désigne souvent qu'une troupe, un nombre indéterminé; souvent il n'exprime qu'un nombre très-borné. Dans la plupart des calculs où l'on compte par *mille*, il y a ou exagération ou variété dans les versions. 2° Que dans la langue hébraïque les noms de nombre ne sont pas aussi réguliers que dans les langues cultivées; que les copistes ont été plus exposés à faire des fautes dans les nombres que dans le reste de la narration. Les objections uniquement fondées sur des calculs méritent très-peu d'attention.

Mais allons plus loin; supposons, comme notre philosophe, que, dans l'espace d'environ quatre cents ans, il ait péri deux cent trente-neuf mille vingt Juifs de mort violente ou prématurée, tant par la guerre que par les fléaux du ciel. Ce n'est que le dixième d'une nation habituellement composée de deux millions d'hommes, et il faut répartir ce dixième sur huit générations au moins. Car enfin, depuis l'adoration du veau d'or jusqu'à la mort des soixante-dix Bethsamites, il s'est écoulé plus de quatre cents ans. Quel est le peuple de l'univers qui, en nombre égal, et dans le même espace de temps, n'en ait perdu davantage? Il est ridicule de dire que la race de Jacob n'ait pas pu être assez nombreuse pour supporter une telle perte. Il n'est aucune nation qui ne puisse supporter la perte d'un dixième sur huit générations; cela fait seulement pour chacune un homme tué sur quatre-vingts. S'il est vrai que Mithridate ait fait égorger lui seul cent cinquante mille, ou selon d'autres, quatre-vingt-mille sujets de la république romaine, qu'en Angleterre il y ait eu soixante-douze mille criminels suppliciés dans l'espace de trente-huit ans, jamais pareille boucherie n'a eu lieu chez les Juifs (3315).

§ X.

Accusation d'impudicité.

L'accusation d'impudicité intentée aux Juifs est encore moins fondée; l'auteur en donne deux preuves. La première est la liberté d'expression qui règne dans les livres saints, et l'indécence des tableaux tracés dans le Cantique, dans Ezéchiel et ailleurs. Cette plainte a été répétée vingt fois.

Réponse. Nous convenons que le style des livres hébreux n'est pas le nôtre, parce que les mœurs du monde ancien ne sont pas les mœurs du monde moderne. « Quand un peuple est sauvage, dit un savant magistrat, il est simple et ses expressions le sont aussi; comme elles ne le choquent pas, il n'a pas besoin d'en chercher de plus détournées; signes assez certains que l'imagination a corrompu la langue. Le peuple hébreu était

(3312) *Philos. de l'hist.*, c. 41, p. 199; *Quest. sur l'Encycl.*, art. *Betsamès*, *Conspiration*, *Juifs*; *Encyclop.* art. *Vingtième*, p. 862.

(3313) Ch. 4, art. 3, § 8.

(3314) V. *Lett. de quelques juifs*, etc., t. I, n° p., lettre 6, p. 332; *Rép. crit.*, etc., par M. Bullet, t. I, p. 210.

(3315) V. l'*Esprit des usages et des cout. des diff. peuples*, p. 140; Prideaux, *Hist. des Juifs*, l. xiv, t. II, p. 193.

à demi-sauvage; le livre de ses lois traite sans détour des choses naturelles que nos langues ont soin de voiler. C'est une marque que ces façons de parler n'ont rien de licencieux ; car on n'aurait pas écrit un livre de loi d'une manière contraire aux mœurs (3316). Un peuple de bonnes mœurs, dit l'auteur d'*Emile*, a des termes propres pour toutes choses, et ces termes sont toujours honnêtes, parce qu'ils sont toujours employés honnêtement. Il est impossible d'imaginer un langage plus modeste que celui de la Bible, précisément parce que tout y est dit avec naïveté (3317). D'où vient notre délicatesse, demande le philosophe même que nous réfutons, c'est que plus les mœurs sont dépravées, plus les expressions deviennent mesurées. On croit regagner en langage ce qu'on a perdu en vertu. La pudeur s'est enfuie des cœurs et s'est réfugiée sur les lèvres (3318). »

En effet, les enfants, les personnes simples et innocentes parlent de tout sans rougir; ils n'y voient aucune conséquence. C'est le désir coupable de faire entendre des obscénités, qui engage les impudiques à se servir d'expressions détournées, afin de révolter moins; grâce à leur adresse, il n'est plus de mots chastes dans notre langue.

Une preuve de la vérité de ces réflexions, par rapport aux Juifs mêmes, c'est que, dans la suite des siècles, lorsque la licence des mœurs se fut introduite, ils défendirent la lecture de certains livres de l'Ecriture, avant l'âge de trente ans. L'usage établi dans l'Orient d'enfermer les femmes, ou de converser rarement avec elles, a dû introduire dans le langage des hommes plus de liberté et de naïveté que parmi nous (3319). Rien de si indécent que le chapitre des lois des Gentoux, concernant l'adultère

Nos philosophes incrédules sont moins scrupuleux que chez les Juifs. Ils affectent de retracer, aux yeux d'un siècle licencieux, des tableaux qui n'étaient supportables qu'à l'innocente simplicité des premiers âges; ils traduisent, dans toute leur énergie, des passages qu'un lecteur chaste se fait un devoir d'omettre en lisant les livres saints; ils bravent les précautions que prend l'Eglise pour ne les mettre qu'entre les mains des gens incapables d'en abuser.

Ces critiques bizarres soutiennent que l'impudicité était permise chez les Juifs, puisqu'ils en parlent sans honte; mais ce vice, dans toutes ses branches, était sévèrement défendu et puni par les lois juives. Nous parlons très-librement d'une trahison ou d'un assassinat; s'ensuit-il que nous n'ayons aucune horreur de ces crimes?

(3316) *Traité de la formation mecan. des langues*, t. II, n. 189.

(3317) *Emile*, t. III, p. 225.

(3318) *Mél. de litt.*, t. IV, p. 385.

(3319) *Note de* MICHAELIS *sur Lowth*, p. 141 et s. et p. 621.

(3320) *Tableau des saints*, c. 5.

§ XI

Preuves absurdes de cette fausseté

Ils disent que Dieu devait, ou changer les mœurs des Juifs, ou prévoir que ces livres seraient un jour scandaleux, et feraient douter de la révélation (3320). Fort bien. Dieu devait rendre les mœurs des Juifs aussi dissolues que les nôtres, afin de rendre leur langue plus chaste. Il devait respecter l'entêtement futur des incrédules, qui allèguent contre les mœurs juives un argument absurde, et qui prouve le contraire de ce qu'ils veulent. Dieu ne devait pas faire écrire pour les sages, mais pour les insensés : en vérité, on ne peut pas mieux penser (3321).

En récompense, lorsque l'histoire raconte les impudicités horribles des Babyloniens et des Perses, ces graves philosophes s'inscrivent en faux contre les auteurs sacrés et profanes; ils les traitent de menteurs; il n'est pas possible, disent-ils, que ces peuples aient violé jusqu'à ce point les lois de la pudeur naturelle. Telle est l'impartialité de leur critique; tout est croyable contre les Juifs, rien ne l'est contre les autres nations.

La seconde preuve alléguée par le censeur du déréglement des mœurs juives, sont les lois mêmes qui défendent et qui punissent tout ce qui est contraire à la pudeur. On ne se serait pas attendu à cette manière de raisonner : dans les chap. XVII, XVIII, XX du *Lévitique*, Moïse proscrit toute espèce de turpitude contre nature; donc ces abominations étaient communes chez les Juifs. De si étranges infamies semblaient mériter un châtiment, et cependant le législateur se contente d'une simple défense. « On ne rapporte ici ce fait, continue l'auteur, que pour faire connaître la nation juive; il faut que la bestialité ait été commune chez elle, puisqu'elle est la seule nation connue chez qui les lois aient été forcées de prohiber un crime qui n'a été soupçonné ailleurs par aucun législateur. » Ensuite il fait des conjectures à perte de vue sur les causes qui ont pu rendre commun ce vice détestable (3322)

Réponse. L'absurdité du raisonnement est ici ce qu'il y a de moins révoltant. 1° Les crimes proscrits par Moïse sont défendus et punis de même chez toutes les nations policées; ils le sont parmi nous; le code criminel, les lois ecclésiastiques se réunissent pour en inspirer de l'horreur; il s'ensuit donc que ces crimes sont communs parmi nous. Voilà un philosophe fort instruit. Les mêmes défenses se trouvent dans le code des Indiens. 2° Moïse se contente si peu d'une simple défense, que dans le chap. XX il inflige à ces crimes la peine de mort, en particulier à celui que l'auteur a nom-

(3321) LOWTH, *De sacra poesi Hebræorum*, et MICHAELIS dans ses *Notes*, ont très-bien prouvé que le *Cantique* de Salomon n'a rien d'indécent selon les anciennes mœurs des Orientaux.

(3322) *Questions sur l'Encyclopédie*, art. *Bouces*, *Juifs: Bible expl.*, p. 147, 164; *Traité sur la tolér.*, c. 15, note 6, p. 112.

mé (3323); avant de calomnier Moïse, il aurait du moins fallu le lire. 3° Il avertit les Juifs que les nations voisines se sont souillées par toutes ces abominations (3324); ce que nous avons rapporté ailleurs des Egyptiens en est une preuve. Voilà pourquoi il les défend aux Juifs, et non parce qu'ils y étaient sujets eux-mêmes. Ainsi l'auteur *fait connaître la nation juive*, en lui attribuant par calomnie le déréglement des Egyptiens et des Chananéens, contre l'exemple desquels son législateur voulait la prémunir. C'est dans un traité sur la tolérance que se trouve consigné ce trait de charité philosophique.

§ XII.

Les Juifs ont-ils été des anthropophages.

Il en est un plus remarquable encore dans le chapitre précédent; l'auteur y accuse les Juifs d'avoir mangé de la chair humaine. « Ezéchiel, dit-il, promet aux Juifs, pour les encourager, qu'ils mangeront de la chair humaine (3325). » Dans le *Dictionnaire philosophique*, après avoir cité le même prophète, il ajoute : « En effet, pourquoi les Juifs n'auraient-ils pas été anthropophages? C'eût été la seule chose qui eût manqué au peuple de Dieu pour être le plus abominable peuple de la terre (3326). »

Voici le passage. *Ezéchiel*, chap. XXXIX. v. 17. *Dites aux oiseaux du ciel et aux bêtes de la campagne : Venez, accourez à la victime que je vais immoler sur les montagnes d'Israël, pour vous en faire manger la chair et boire le sang.* ℣. 18, *Vous mangerez la chair des guerriers; vous boirez le sang des grands de la terre, des béliers et des taureaux.* ℣. 19, *Vous serez rassasiés de la graisse et enivrés du sang de la victime que je vous prépare.* ℣. 20, *Vous aurez pour nourriture sur ma table, le cheval, le cavalier et tous les guerriers, dit le Seigneur.*

Selon le philosophe interprète, les oiseaux du ciel et les bêtes de la campagne sont les Juifs; c'est à eux que le prophète promet qu'ils mangeront de la chair humaine : ainsi s'expliquent, dit-il, les meilleurs commentateurs (3327). N'était-ce pas assez de calomnier les Juifs sans en imposer encore aux commentateurs.

Nous rougissons d'être obligés de relever les grossièretés dont nos cyniques modernes ont souillé leurs écrits, dans le dessein de noircir les Juifs. Le *Dictionnaire Philosophique*, le *Traité sur la Tolérance*, l'*Examen important*, la *Philosophie de l'Histoire*, les *Questions sur l'Encyclopédie*, etc. nous apprennent que Dieu commanda au prophète Ezéchiel de manger son pain couvert d'excréments humains, et ensuite pétri de fiente d'animaux.

C'est une fausseté aussi absurde qu'elle est dégoûtante, encore est-elle empruntée de Tindal. Dieu commande à Ezéchiel de mettre sous les yeux de son peuple différents tableaux de l'état dans lequel il se trouvera réduit, lorsqu'il sera conduit en captivité dans la Chaldée et dans l'Arménie. On sait que dans ces pays, où le bois est extrêmement rare, les pauvres sont obligés de se chauffer et de cuire leurs aliments avec du chaume et de la bouse de vache séchée au soleil, dont l'odeur infecte les maisons et tout ce que l'on cuit ainsi. Les Egyptiens, les Arabes, les habitants de plusieurs cantons de l'Asie, et même de quelques-unes de nos provinces, sont souvent réduits à cette triste ressource (3328). Dieu veut que le prophète montre aux Juifs cette circonstance de leur captivité future; il lui ordonne de cuire du pain de cette manière, afin de frapper les sens et l'imagination de ce peuple endurci. « Voilà, dit le Seigneur, comme les enfants d'Israël mangeront leur pain souillé parmi les nations chez lesquelles je vais les disperser (3329). » Est-ce là *un commandement indigne de la majesté divine*, et un sujet de vomir des grossièretés capables de faire soulever le cœur?

L'auteur même qui les a répétées tant de fois, a été forcé, pour justifier sa propre turpitude, de convenir du fait que nous venons de citer. « Sachez, dit-il, que dans toute l'Arabie déserte, on ne cuit pas aujourd'hui son pain autrement (3330). » Certainement dans l'Arabie déserte, personne ne couvre son pain d'excréments humains, ni de fiente d'animaux. Après une pareille rétractation, il ne fallait plus répéter cette vilenie.

§ XIII.

Les promesses de prospérité ont-elles été fausses?

Moïse avait promis aux Juifs, de la part de Dieu, que s'ils étaient fidèles à observer ses lois, ils jouiraient d'une prospérité constante. Dans la *Philosophie de l'histoire*, et dans la *Bible expliquée*, l'auteur s'attache à montrer qu'ils ont été esclaves et malheureux dans tous les temps; il l'a prouvé à son ordinaire, en altérant les faits, et en abusant des termes (3331).

Les Juifs, à la vérité, ont été souvent opprimés par des nations puissantes; leur histoire nous en apprend la cause : c'était en punition de leurs infidélités. En suivant leurs lois, ils pouvaient être paisibles et heureux; s'ils s'en écartaient, il était juste que leur bonheur s'évanouît; ils ne pou-

(3323) *Levit.* XX, 15 et 16.
(3324) *Levit.* XVIII, 23 et 20.
(3325) *Traité sur la tol.*, c. 12, p. 118.
(3326) *Dict. phil.*, art. *Antropophages; Quest. sur l'Enc.*, même art.
(3327) *Ibid.; Quest. sur l'Enc.*, même article et *Juifs*.
(3328) V. *Rép. crit.* de M. BULLET, t. I, p. 267 et suiv.
(3329) *Ezech.* IV, 13.
(3330) *Lett. de M. Etabou; Mél. de littérature*, t. IV, p. 385; *V.* NIEBUHR, *Description de l'Arabie*, p. 46.
(3331) CELSE faisait déjà cette objection dans *Origène*, l. VIII, n. 69; JULIEN, dans *S. Cyrille*, l. IV, p. 141; l. V, p. 176; et FAUST, dans *S. Aug.*, l. XV, . 10.

vaient le recouvrer qu'en revenant au culte du Seigneur. Quand on veut faire le détail de leurs calamités, il conviendrait de tenir compte de la prospérité et de la paix dont ils ont joui pendant de très-longs intervalles ; voilà ce que l'on ne fait point. Que l'on mette en parallèle l'histoire juive, depuis Moïse jusqu'à la dispersion de la nation sous les Romains, c'est-à-dire, pendant environ quinze cents ans, avec celle de toute autre nation, pendant un égal laps de temps, et que l'on voie laquelle des deux a essuyé des révolutions plus fâcheuses. Aucun de nos adversaires n'a osé tenter cette comparaison, et aucun ne l'entreprendra jamais. Dieu n'avait point promis aux Juifs de les rendre plus heureux que la condition humaine ne le comporte, ni de leur procurer le bonheur malgré eux ; il y aurait de la folie à l'exiger.

On cite d'abord très-mal à propos leur servitude en Egypte; alors Dieu ne leur avait pas encore donné leurs lois : nos adversaires se forment d'ailleurs une fausse idée de cette servitude, lorsqu'ils disent que les Egyptiens traitaient les Israélites comme les Lacédémoniens traitaient les Ilotes. Cela est faux. Les Israélites en Egypte possédaient des terres en propre; ils disposaient de leur bétail; ils n'étaient donc pas attachés à la glèbe : beaucoup moins étaient-ils dans l'esclavage domestique, comme les Ilotes. Mais on les forçait aux travaux publics sans leur donner aucun salaire, on exerçait contre eux des violences impunément, on voulait détruire leurs enfants mâles, pour les empêcher de multiplier davantage; c'est en quoi consistait leur servitude. Lorsque Moïse leur dit : Traitez avec humanité les esclaves, parce que vous l'avez été vous-mêmes en Egypte, il est clair qu'*esclave* ne signifie là rien autre chose que *serviteur :* les Juifs eux-mêmes n'ont jamais mis leurs esclaves sur le pied des Ilotes.

§ XIV.

Nombre de leurs servitudes

Selon la *Philosophie de l'histoire* et les *Questions sur l'Encyclopédie*, pendant les quatre siècles qui se sont écoulés sous le gouvernement des juges, les Juifs ont été esclaves à différentes reprises, qui forment ensemble un total de cent vingt ans (3332). Nouvel abus du terme d'*esclave*. Les roitelets de Syrie, de Moab ou des Philistins sont-ils venus à bout de dépouiller les Juifs de leurs possessions, de les réduire à la servitude domestique? Il est absurde de le penser. Ces rois, vainqueurs dans une bataille, imposaient un tribut aux Juifs, faisaient des incursions sur leur territoire, leur ôtaient les armes et les moyens de se défendre : telle est, comme nous l'avons déjà dit, l'idée que les livres saints nous donnent de ces différentes *captivités* (3333). Il est impossible que des nations, moins nombreuses que les Juifs, les aient réduits à l'état des esclaves grecs et romains; ils ne furent jamais dépouillés de leurs possessions, de leurs biens-meubles, ni de leurs lois. Tout peuple conquis, tributaire, inquiété par ses voisins, n'est pas pour cela *serf* dans la rigueur du terme ; mais il fallait copier Julien (3334).

Notre critique, toujours grand géographe, est étonné de ce que Chusan, roi de Mésopotamie, assujettit les Juifs. Il y a loin, dit-il, de la Mésopotamie à Jéricho : assurément, mais il n'y a pas fort loin des confins de la Mésopotamie à ceux de la Palestine ; ils ne sont séparés que par les montagnes de Syrie. Or Chusan est aussi appelé *roi de Syrie;* il demeurait probablement à Damas ou aux environs, et il avait étendu sa domination sur une partie de la Mésopotamie (3335). Un plus grand éloignement prouverait encore mieux que Chusan n'a pas pu rendre toute la nation juive esclave, mais seulement tributaire. Le roi des Elamites avait assujetti de même une partie des Chananéens, cinq cents ans auparavant (3336).

Par une erreur plus grossière, ce même auteur confond les Philistins avec les Phéniciens. Ceux-ci étaient au nord de la Palestine, puisqu'ils possédaient Tyr et Sidon, les premiers étaient au midi du côté de l'Egypte; leurs villes, Azoth, Ascalon, Gaza, n'étaient certainement pas dans la Phénicie.

Après les huit années de captivité, sous Chusan, l'auteur prétend que les Juifs demeurèrent pendant soixante ans dans une espèce d'asservissement, puisqu'il leur était ordonné de prendre tout le pays depuis l'Egypte jusqu'à l'Euphrate, et qu'ils auraient été tentés de s'en emparer s'ils avaient été libres.

Faux raisonnement. Dieu, qui leur avait promis qu'ils porteraient leurs conquêtes jusqu'à l'Euphrate, leur avait dit aussi qu'il ne détruirait pas tout à coup les nations dont ils devaient posséder les terres, mais peu à peu, à mesure que les Hébreux se multiplieraient, de peur que le pays désert ne se remplît de bêtes féroces (3337). Les Juifs n'ont donc point fait de conquêtes sans nécessité; ils ne les ont poussées jusqu'à l'Euphrate que sous David. S'ils avaient été plus fidèles à Dieu, ils auraient essuyé moins de pertes ; ils se seraient multipliés davantage; leurs conquêtes auraient été plus rapides. Mais un peuple qui ne fait point de conquêtes n'est pas esclave pour cela.

§ XV.

Furent-ils esclaves sous les Philistins.

Cependant notre philosophe veut absolument nous persuader qu'avant le règne de Saül « les Juifs n'étaient qu'une horde d'A-

(3332) *Quest. sur l'Encyc.*, art. *Juifs ; Philos. de l'hist.*, c. 41.
(3333) *Judic.* VI, 4; X, 9.
(3334) Dans S. CYRILLE, l. VI, p. 209.
(3335) *Jud.* III, 8 et 10.
(3336) *Gen.* XIV, 4.
(3337) *Deut.* VII, 22.

rabes du désert, si peu puissants que les Phéniciens les traitaient à peu près comme les Lacédémoniens traitaient les Ilotes. C'étaient des esclaves auxquels il n'était pas permis d'avoir des armes. Ils n'avaient pas le droit de forger le fer, pas même celui d'aiguiser chez eux les socs de leurs charrues et le tranchant de leurs cognées. Il fallait qu'ils allassent à leurs maîtres pour les moindres ouvrages de cette espèce. Les Juifs le déclarent dans le livre de Samuel, et ils ajoutent qu'ils n'avaient ni épée ni javelot dans la bataille que Saül et Jonathas donnèrent à Bethaven contre les Phéniciens ou Philistins. Il est vrai qu'avant cette bataille, gagnée sans armes, il est dit au chapitre précédent que Saül, avec une armée de trois cent trente mille hommes, défit entièrement les Ammonites; ce qui semble ne pas s'accorder avec l'aveu qu'ils n'avaient *ni javelot, ni épée, ni aucune arme.* D'ailleurs les plus grands rois ont eu rarement à la fois trois cent trente mille hommes effectifs..... Il y avait là de quoi conquérir l'Asie et l'Europe (3338). »

Réponse. Il n'est pas possible de confondre avec plus d'affectation les époques, les événements, les divers états des Juifs, que le fait ici notre philosophe. Un peu d'attention suffit pour déconcerter sa mauvaise foi.

1° Il est absurde de vouloir nous faire juger de l'état habituel des Juifs depuis Moïse jusqu'à Saül, pendant quatre cents ans, par l'asservissement passager dans lequel les Philistins les ont retenus sous Saül. Pendant ces quatre siècles ils ont été dans une alternative continuelle de prospérités et de revers, de victoires et de défaites, selon qu'ils étaient plus ou moins fidèles au Seigneur. S'ils étaient aussi faibles que l'auteur le suppose, comment se sont-ils établis dans la Palestine? Sont-ce les Phéniciens qui sont allés chercher dans le désert cette horde d'Arabes pour en faire des esclaves? Dans ce cas, les déclamations des incrédules contre les cruels exploits des Juifs sont fausses et ridicules. S'ils étaient encore esclaves des Phéniciens sous Saül, par quelles batailles ont-ils porté, sous David, leurs conquêtes jusqu'à l'Euphrate? Ces Phéniciens si redoutables sont devenus tout à coup bien lâches pour se laisser subjuguer par leurs esclaves.

2° On le répète : il est faux que pendant ces quatre cents ans ils aient jamais été réduits à l'état des Ilotes. Dans le temps même dont parle l'auteur, si les Juifs n'avaient pas d'armes, ils avaient du moins des terres, puisqu'il leur fallait des charrues; jamais les Ilotes n'ont possédé un pouce de terre chez les Spartiates; ils étaient esclaves domestiques. On voit pourquoi l'auteur affecte de confondre les Philistins avec les Phéniciens, c'est afin de nous faire croire que les Juifs, dans leurs revers, furent toujours traités, par les divers peuples de la Palestine, comme ils le furent par les Philistins, dans une circonstance particulière, avant le règne de Saül. Il faudrait être bien aveugle pour donner dans ce piége.

§ XVI.

Manquaient-ils absolument d'armes?

3° Les Juifs avaient été pendant quarante ans sous le joug des Philistins jusqu'à Samson, qui les en délivra, quoique notre auteur soutienne le contraire (3339). Ils furent vaincus de nouveau pendant le gouvernement d'Héli, et rentrèrent sous la domination des Philistins (3340). Samuel les en tira vingt ans après. Il est dit que sous Samuel les Philistins furent vaincus et humiliés; qu'ils n'osèrent plus entrer sur le territoire des Israélites; qu'ils furent forcés de rendre les villes qu'ils avaient prises; que la main du Seigneur demeura sur eux et les contint pendant tout le gouvernement de Samuel; que pendant ce temps la paix subsista entre Israël et les Amorrhéens (3341). Or, Samuel gouverna pendant vingt-quatre ans; il gouvernait encore lorsque Saül fut élu roi. Voilà donc au moins vingt-quatre ans pendant lesquels les Juifs ne furent esclaves ni des Philistins ni d'aucun autre peuple.

Peu de temps après son élection, Saül se mit à la tête de trois cent trente mille hommes, et vainquit les Ammonites (3342). Sans doute ils avaient des armes, puisqu'ils livrèrent bataille et eurent l'avantage.

Ensuite Jonathas, fils de Saül, attaqua de son chef un poste avancé des Philistins : cet acte d'hostilité fit recommencer la guerre. Les Israélites rassemblés furent saisis d'une terreur panique; ils se débandèrent; il n'en resta que six cents avec Saül (3343). C'est à cette occasion qu'il est dit que les Philistins n'avaient laissé dans Israël aucun ouvrier en fer ni aucun moyen d'aiguiser les tranchants; que dans tout le peuple qui était demeuré avec Saül et Jonathas, il ne se trouva que ces deux princes qui eussent chacun une lance et une épée (3344). Ce passage, qui fait une difficulté, n'a pas été rendu exactement dans les versions : elles ne s'accordent point.

Sans vouloir contester sur le sens des termes, tenons-nous-en à ce qui précède. Les Philistins, vaincus sous Samuel, avaient été forcés de laisser Israël en paix pendant vingt-quatre ans, et Saül venait de vaincre les Ammonites. Après ces deux faits, l'historien a-t-il pu dire que dans ce temps-là même les Philistins dominaient tellement sur les Israélites, qu'ils leur ôtaient la li-

(3338) *Phil. de l'hist.*, c. 38, p. 186, et c. 41, p. 199; *Questions sur l'Encyclopédie,* article *Contradiction,* p. 120; art. *Histoire,* p. 44; *Bible expliquée,* p. 305.

(3339) *Judic.* xv, 20; xiii, 30; xxi, 24.

(3340) *I Reg.* iv.

(3341) *I Reg.* vii, 13.

(3342) *I Reg.* xi.

(3343) *I Reg.* xiii, 15.

(3344) *I Reg.* xiii, 21; *Bible expliquée*, page 105.

berté d'avoir des armes et d'aiguiser leurs instruments tranchants? Ce serait une contradiction révoltante.

Aussi n'a-t-il point dit que les six cents hommes restés avec Saül et Jonathas n'avaient *ni javelot, ni épée, ni aucune arme.* Ce commentaire du philosophe est une fausseté; mais il a dit qu'aucun de ces guerriers n'avait *tout à la fois* une lance et une épée, comme Saül et Jonathas, qui avaient l'une et l'autre. Ils pouvaient donc avoir des massues, des frondes, des flèches, des javelots. Pourquoi n'avaient-ils pas chacun une lance et une épée aussi bien que Saül et son fils? Parce que, sous la domination des Philistins, qui avaient précédé la judicature de Samuel, ces maîtres impérieux avaient empêché tant qu'ils avaient pu les Israélites de forger des armes; depuis ce temps-là ceux-ci, endormis dans le sein de la paix, avaient négligé de se munir chacun d'une armure complète. Tout ce que l'on peut conclure, c'est que les six cents hommes restés avec Saül étaient plus mal armés que ceux qui s'étaient enfuis. Entendre autrement ce passage, c'est prêter gratuitement une contradiction à l'historien. Vouloir que cet asservissement des Israélites ait duré pendant quatre cents ans, depuis Josué jusquà Saül, c'est une autre absurdité contraire à toute la suite de l'histoire.

Quand notre philosophe ajoute que les plus grands rois n'ont jamais eu trois cent trente mille soldats effectifs, il fait une observation puérile. Il n'était point alors question de troupes soudoyées ni de soldats toujours rassemblés sous le drapeau ; tout homme capable de combattre marchait à l'ennemi. Il est dit, en parlant de la guerre contre les Ammonites, que tout le peuple d'Israël se rassembla sous les ordres de Saül et de Samuel, *comme si c'eût été un seul homme* (3345); il n'est donc pas étonnant qu'il ait formé une armée si nombreuse.

Selon le même critique, les Juifs, sous leurs rois, ne paraissent pas jouir d'un sort plus heureux que sous leurs juges, puisque leur premier roi Saül est obligé de se donner la mort, que ses fils sont assassinés, qu'il s'est commis beaucoup de crimes et de meurtres sous les autres rois (3346).

Réponse. Nous ne voyons pas quelle relation il y a entre le sort des laboureurs et la mort d'un roi qui se tue pour avoir perdu une bataille. Les crimes qui se commettent à la cour des princes intéressent très-peu les sujets qui en sont éloignés. Les Juifs furent moins heureux et moins paisibles sous leurs rois que sous leurs juges; mais c'est leur faute d'avoir voulu un roi, malgré les remontrances de Samuel leur juge.

§ XVII.

De la captivité de Babylone, et des suites.

La captivité de Babylone prêtait un plus beau champ pour exagérer les malheurs des Juifs; les prophètes en ont fait la plus triste peinture. « Les Juifs sont *esclaves* à Babylone pendant soixante et dix ans, et lorsqu'ils obtiennent la permission de revenir dans la Judée, ils continuent à être sujets des rois de Perse (3347). »

Réponse. Toujours des *esclaves;* le philosophe en voit partout. Cependant ces esclaves possédèrent des terres dans la Chaldée, dans la Médie, dans la Perse, conservèrent leurs lois et leur religion. Ils repeuplèrent ces contrées dévastées par l'ambition et par les guerres continuelles des souverains, qui s'en disputaient la possession. Le prophète Jérémie, à leur départ de la Judée, les exhorte à former des établissements solides dans la terre de leur exil, à bâtir des maisons, à planter des vignes et des vergers, à contracter des mariages, à prier Dieu pour la prospérité de Babylone (3348). Ils se trouvèrent si contents de leur esclavage, que la plupart y demeurèrent, ne voulurent point revenir dans la Judée lorsque Cyrus le leur eut permis. Il est prouvé, par les livres de Tobie, d'Esther, de Daniel, d'Esdras, que plusieurs Juifs parvinrent aux premières dignités sous les rois d'Assyrie et de Perse. A l'exception de quelques persécutions passagères, ils furent traités comme les autres sujets de la monarchie. S'ils furent esclaves parce qu'ils ne conservèrent point l'indépendance, les Phéniciens, les Moabites, les Iduméens, les Egyptiens, subjugués par les rois d'Assyrie, furent aussi esclaves que les Juifs.

Lorsqu'Alexandre s'empara de la Perse, la Judée fut comprise dans ses conquêtes; mais il ne traite point les Juifs en esclaves; il leur laisse leur religion, leurs lois civiles, leur liberté, et non l'indépendance; il leur accorde droit de bourgeoisie dans sa ville d'Alexandrie. Sous ses successeurs, ils demeurèrent assujettis aux rois de Syrie, comme les autres nations de ces contrées subjuguées par Alexandre; ils ne furent pas plus esclaves qu'elles.

Lorsque ces rois veulent les forcer de renoncer à leur religion et à leurs lois, ils prennent les armes; ces *vils esclaves* taillent en pièces plusieurs armées que l'on envoie contre eux. Enfin, à force de victoires, ils contraignent ces rois de Syrie, si fiers et si injustes, à leur accorder l'exercice libre de leur religion et de leurs lois, même le droit de battre monnaie; les généraux romains, vainqueurs des Syriens, confirment le privilége (3349). Ce qu'il y a de plus fâcheux pour leurs ennemis anciens et modernes, c'est que ces prodiges de bravoure sont exécutés par une famille de prêtres, qui deviennent les sauveurs de la nation. Les Macchabées, que le philosophe historien peint comme des révoltés, étaient dans le fond des héros, qui usaient du droit naturel de dé-

(3345) *I Reg.* XI, 7.
(3346) *Philosophie de l'histoire*, chap. 42, page 201
(3347) *Ibid.*, p. 202.
(3348) *Jer.* XXIX, 5.
(3349) *I Machab.* V; *II Machab.* XII.

fense contre des tigres obstinés à les dévorer. Notre prédicateur de la tolérance fait un crime aux Juifs de s'être défendus contre les persécuteurs qui voulaient les rendre idolâtres.

Il dit que le grand prêtre Onias eut la tête tranchée pour avoir été l'auteur de la révolte. Imposture. Onias fut tué par un traître ; Antiochus vengea sa mort par le supplice de l'assassin (3350).

§ XVIII.

Les Juifs furent-ils malheureux depuis leur retour.

Jamais, dit-il, les Juifs ne furent plus inviolablement attachés à leur loi, que sous les rois de Syrie ; ils n'adorèrent plus de divinités étrangères; ce fut alors que leur religion fut irrévocablement fixée ; et cependant ils furent plus malheureux que jamais, comptant toujours sur leur délivrance, sur les promesses de leurs prophètes, sur le secours de leur Dieu ; mais abandonnés par la Providence, dont les décrets ne sont pas connus des hommes. »

Réponse. Il est faux que la religion juive n'ait été irrévocablement fixée que sous les rois de Syrie; elle l'était depuis plus de mille ans dans les écrits de Moïse ; jamais les Juifs n'y ont rien changé. Il est faux qu'ils n'aient plus adoré de divinités étrangères, plusieurs apostasièrent pour plaire aux rois de Syrie, et sans y être forcés (3351). Mais les crimes commis contre la religion ne la changent point ; le nombre des philosophes apostats n'empêche point que notre religion ne soit irrévocablement fixée depuis dix-huit cents ans.

Les Juifs ne furent pas plus malheureux que les autres sujets des Antiochus, princes dévastateurs et insensés s'il en fut jamais. Ceux d'entre eux qui demeurèrent fidèles à leur religion n'eurent pas tort de compter sur leur délivrance, sur les promesses des prophètes, sur les secours de Dieu ; ils reconnaissent dans leurs livres que c'est Dieu qui les délivra de leurs persécuteurs, que leurs victoires furent miraculeuses; il n'est donc pas vrai que la Providence les ait abandonnés pour lors.

Nous avouons qu'après cette époque, les Juifs commencèrent à se déchirer les uns les autres par ambition, par des haines mutuelles, par des dissensions intestines, fruit naturel de l'apostasie publique ou secrète de plusieurs d'entre eux, et que Dieu parut sensiblement les abandonner. Mais le temps fixé par la Providence pour la fin de leur religion et de leur république, approchait ; cette révolution devait être le signe certain de la venue du Messie : nous le prouverons dans la suite.

§ XIX.

Les calamités ont été communes à tous les peuples.

De tous ces faits supposés, altérés, défigurés par l'auteur de la *Philosophie de l'histoire*, répétés par la foule de ses copistes, il résulte que les Juifs, toujours très-peu fidèles à leur loi, ont été exposés à toutes les calamités et à tous les revers qu'ont essuyés les autres nations. L'Egypte a été vaincue et dévastée par les mêmes conquérants qui ont tourmenté les Juifs; l'Inde a été un théâtre de guerres et de crimes ; la Chine a souffert vingt-deux révolutions générales. La Perse et la Chaldée ont été ravagées sans cesse par la folie et l'ambition de leurs souverains. L'Asie-Mineure n'a pas été plus tranquille, lorsqu'elle était partagée en petits Etats, que quand elle est devenue la proie des Perses, des Macédoniens, des Romains. Les Grecs, incapables de supporter ni la liberté, ni l'esclavage, se sont déchirés par des guerres intestines, lorsqu'ils n'ont point eu de guerres étrangères à soutenir. Les Romains avides de proie, ont dévoré successivement l'Italie, la Grèce, les Gaules, l'Afrique, l'Espagne, le monde entier. En parcourant l'histoire générale, à peine trouve-t-on dans chaque portion du globe, quelques années de paix et de prospérité pour des siècles de carnage et de malheurs.

La question est de savoir si les Juifs, plus fidèles à leur religion et à leurs lois, auraient été mieux policés et plus heureux que les autres peuples. Il est aisé de s'en convaincre en comparant leur législation civile et religieuse, la constitution de leur république avec toutes celles que nous connaissons. Leur croyance était pure, leur culte exempt de profanation et de cruauté, leur morale irrépréhensible ; leurs lois claires, fixes et complètes ; leur pays très-fertile, leur population abondante; ils pouvaient faire un commerce avantageux ; leurs conquêtes étaient limitées ; ils n'avaient aucun prétexte de faire des guerres offensives : que pouvait-il manquer à leur prospérité ? Ils en ont joui tant qu'ils ont suivi leur loi ; les livres saints attestent qu'ils n'ont souffert que quand ils sont devenus prévaricateurs.

Toutes les objections des incrédules tombent donc sans force aux pieds de cette législation divine. On ne peut pas argumenter plus follement, que de dire : La loi de Moïse ne valait rien, puisque les Juifs ne l'ont jamais observée, et que, pour les punir, Dieu les a rendus malheureux. Toutes les lois possibles sont dans le même cas, tous les peuples ont eu le même sort : que s'ensuit-il ? que les hommes sont trop insensés pour mériter d'être heureux sur la terre. Tout calculé, les Juifs, même prévaricateurs, étaient encore moins malheureux que les autres peuples, puisque leur bonheur dépendait d'eux.

S'ils avaient été plus sages et plus tranquilles chez eux, ils auraient été absolument ignorés ; les autres nations ne les ont connus que par les maux qu'elles leur ont faits. Les Egyptiens, les Assyriens, les Grecs, les Romains, ont tour-à-tour conjuré

(3350) *II Machab.* IV, 34 et 38.

(3351) *I Machab.* I, 2.

leur ruine ; Dieu seul a pu mettre un frein à cette fureur ; il ne lui a permis d'agir que quand il voulait punir son peuple coupable. Les héros les plus célèbres par leurs brigandages ont été, sans le savoir, les instruments dont Dieu se servait pour exercer la justice. Malgré leurs accès périodiques de frénésie, le peuple juif a subsisté et s'est maintenu jusqu'au moment que Dieu avait marqué pour sa destruction. Le rôle qu'il a joué pendant près de deux mille ans, est le tableau le plus frappant qu'il y ait dans l'histoire.

Cette nation ressemble donc à toutes les autres, en ce qu'elle n'est devenue fameuse que par ses malheurs. Un peuple paisible, occupé de l'agriculture, confiné chez lui, demeure inconnu et ignoré ; pour se rendre célèbre, il faut faire du mal ou en souffrir (3352). Heureux les Juifs, s'ils avaient pu être encore plus obscurs! Mais on ne veut leur pardonner ni le temps d'obscurité, qui était celui de leur bonheur, ni celui des disgrâces qui ont fait parler d'eux. Les autres ont pu être impunément insensés, cruels, injustes, dévastateurs ; les Juifs sont les seuls à qui la philosophie ne fera jamais grâce. Ils n'ont adoré qu'un Dieu ; ils ont été dépositaires des titres de la révélation ; voilà leur crime, on ne le leur pardonnera jamais : ce sont des monstres de cruauté et de fanatisme ; un peuple de brigands ignorants et fanatiques (3353). Il reste encore un grand reproche à faire contre eux, *l'intolérance*. La multitude des philosophes crie que les Juifs ont été les plus intolérants des hommes ; quelques-uns soutiennent qu'ils ont été tolérants à l'excès, puisqu'ils ont toléré le polythéisme et l'idolâtrie. On sent déjà qu'il y a erreur de part et d'autre, mais il faut examiner cette contestation.

Nous remarquerons seulement, avant d'y entrer, que les incrédules qui déclament avec tant d'aigreur contre les Juifs, sont des disciples ingrats ; ils calomnient leurs propres maîtres. C'est à l'école des Juifs que nos adversaires se sont instruits pour combattre la religion chrétienne. Dans toutes les questions que nous aurons à traiter avec les Juifs, nous verrons les philosophes leur servir de seconds, adopter leurs arguments, renouveler leurs plaintes, justifier leurs excès contre Jésus-Christ et contre l'Evangile, faire éloquemment leur apologie. Si jamais les Juifs ont dû concevoir de l'orgueil, c'est aujourd'hui en voyant la secte nombreuse de savants qu'ils ont endoctrinés. Ou il ne fallait pas tant déprimer ce peuple, ou il y a de l'ignominie à copier ses préventions et ses erreurs ; mais la sagesse brille dans tous les procédés de nos adversaires

(3352) *Emile*, t. I, p. 252.
(3353) *Questions sur l'Encycloped.*, *Juifs*; p. 276 ; *Loi naturelle* ; *VIe Lettre à Sophie*, pag. 83 et suiv.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME.

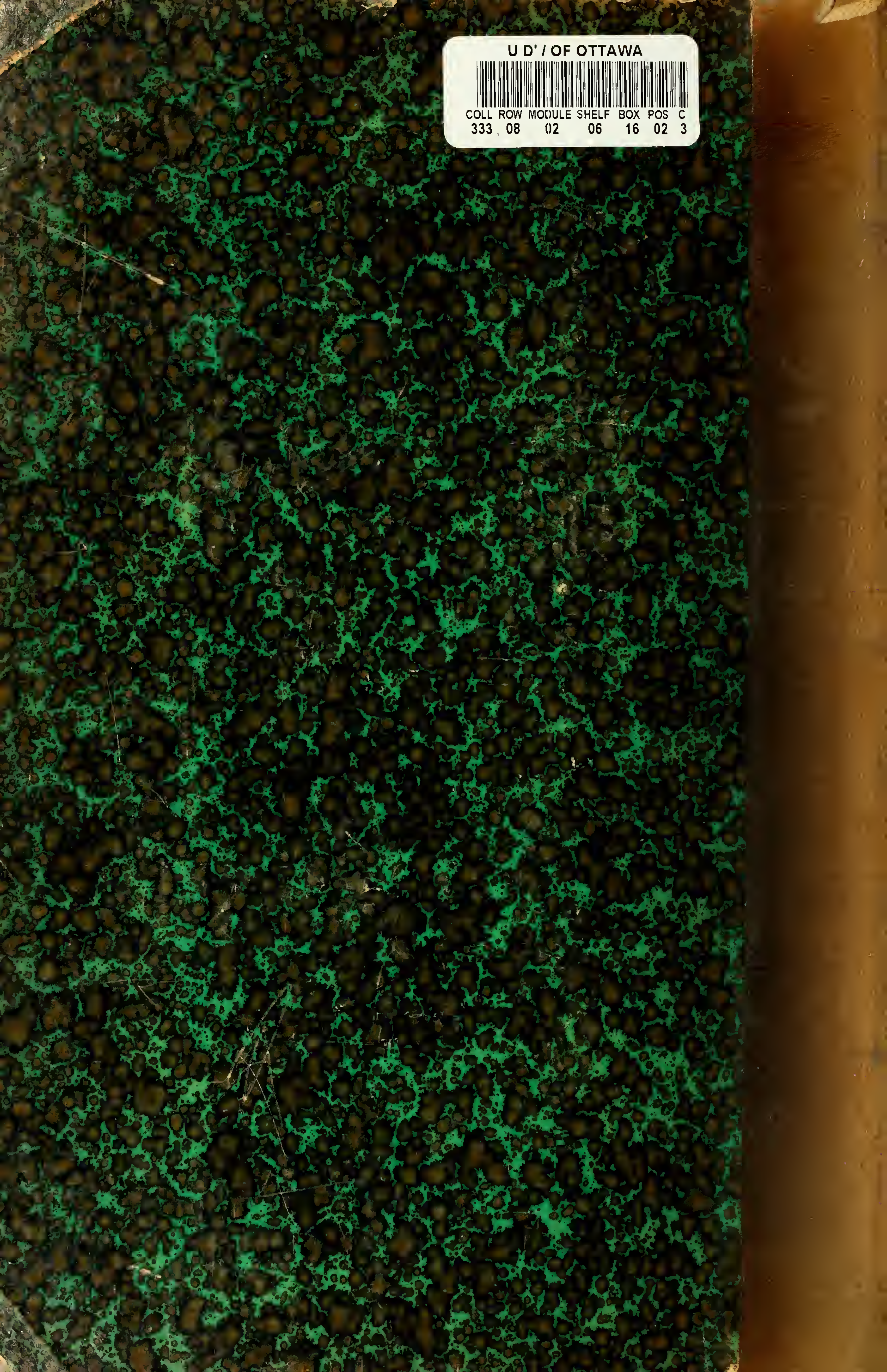
ŒUVRES COMPLÈTES DE BERGIER. — CINQUIÈME PARTIE. — THÉOLOGIE APOLOGÉTIQUE.

TRAITÉ DE LA VRAIE RELIGION.

FIN.



Imprimerie MIGNE, au Petit-Montrouge.



U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 08 02 06 16 02 3